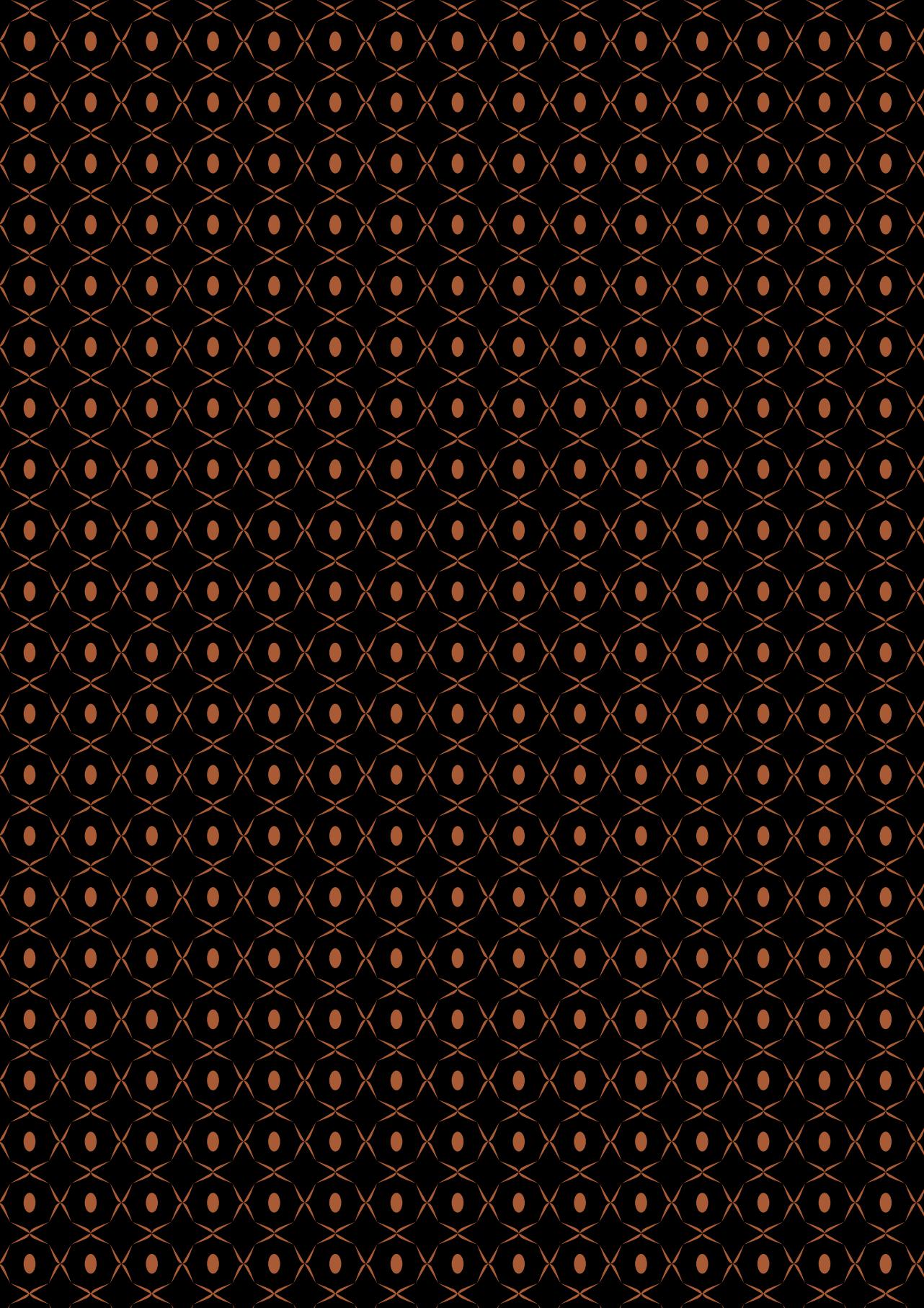


# Discurso sobre la democracia

Carlos Nieto Blanco



# **Discurso sobre la democracia**

Colección SOCIALES #64  
Director de colección: Andrés Hoyo Aparicio



**CONSEJO CIENTÍFICO**

D. Miguel Ángel Bringas Gutiérrez  
*Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Cantabria*

D. Marcelo Norberto Rougier  
*Historia Económica y Social Argentina, UBA y CONICET (IIEP)*

D. Miguel Á. López Morrell  
*Facultad de Economía y Empresa, Universidad de Murcia*

D. Javier Fernández Sebastián  
*F. de Ciencias Sociales y de la Comunicación, Universidad del País Vasco / EHU*

D. Ángel Pelayo González-Torre  
*Facultad de Derecho, Universidad de Cantabria*

La colección *Sociales* ha obtenido, en julio de 2018, el sello de calidad en edición académica CEA, con mención de internacionalidad, promovido por la UNE y avalado por ANECA y FECYT.



**CONSEJO EDITORIAL**

Dña. Sonia Castanedo Bárcena  
*Presidenta. Secretaría General, Universidad de Cantabria*

D. Vitor Abrantes  
*Facultad de Ingeniería, Universidad de Oporto*

D. Ramón Agüero Calvo  
*ETS de Ingenieros Industriales y de Telecomunicación, Universidad de Cantabria*

D. Diego Ferreño Blanco  
*ETS de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, Universidad de Cantabria*

Dña. Aurora Garrido Martín  
*Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cantabria*

D. José Manuel Goñi Pérez  
*Modern Languages Department, Aberystwyth University*

D. Salvador Moncada  
*Faculty of Biology, Medicine and Health, The University of Manchester*

D. Agustín Oterino Durán  
*Neurología (HUMV), investigador del IDIVAL*

D. Luis Quindós Poncela  
*Radiología y Medicina Física, Universidad de Cantabria*

Dña. Claudia Sagastizábal  
*IMPA (Instituto Nacional de Matemática Pura e Aplicada)*

Dña. Belmar Gándara Sancho  
*Directora, Editorial de la Universidad de Cantabria*

# **Discurso sobre la democracia**

Carlos Nieto Blanco

Nieto Blanco, Carlos, autor

Discurso sobre la democracia / Carlos Nieto Blanco. – Santander : Editorial de la Universidad de Cantabria, 2020

353 páginas – (Sociales ; 64)

ISBN 978-84-8102-935-2 (PDF)

1. Democracia.

321.7

THEMA: JPHV

Esta edición es propiedad de EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE CANTABRIA; cualquier forma de reproducción, distribución, traducción, comunicación pública o transformación solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Esta obra ha sido sometida a evaluación externa por pares ciegos, aprobada por el Comité Científico y ratificado por el Consejo Editorial de acuerdo con el Reglamento de la Editorial de la Universidad de Cantabria.

Diseño de colección y maquetación | digitalización: Gema Rodrigo | emeaov

© Carlos Nieto Blanco (Universidad de Cantabria)  
© Imagen cubierta: Gema Rodrigo  
© Editorial de la Universidad de Cantabria  
Avda. Los Castros, 52. 39005 Santander, Cantabria  
Teléf. y Fax: +34 942 201 087  
[www.editorial.unican.es](http://www.editorial.unican.es)

ISBN: 978-84-8102-935-2 (PDF)

ISBN: 978-84-8102-934-5 (RÚSTICA)

DOI: <https://doi.org/10.22429/Euc2020.019>

Santander, 2020

Hecho en España. *Made in Spain*

A mi nieta Andrea, que es el futuro.



# SUMARIO

INTRODUCCIÓN .....	13
Hacia una reconstrucción del concepto de Democracia .....	13
PRIMERA PARTE. TEORÍA E HISTORIA .....	27
Así empezó todo: el origen del <i>demos</i> .....	29
El impulso republicano .....	37
Libertad, divino tesoro .....	55
El segundo nacimiento de la democracia .....	75
El Estado, pero de Derecho .....	103
La sociedad de los individuos y el reclamo social .....	113
Sin compromiso no hay democracia .....	125
La urdimbre moral de la democracia deliberativa .....	143
SEGUNDA PARTE. PATOLOGÍAS .....	157
Desafección, corrupción y otras anomalías .....	161
Nacionalismo .....	177
Populismo .....	203
Capitalismo .....	215
TERCERA PARTE. DESAFÍOS .....	245
Sobre la democracia emocional .....	249
El discreto encanto de la democracia digital .....	265
¿Enseñar la democracia? .....	279
Cabos sueltos .....	303
EPÍLOGO. LA RAZÓN DEMOCRÁTICA .....	319
BIBLIOGRAFÍA .....	327
ÍNDICE ONOMÁSTICO .....	347



Contra el positivismo que se queda en el fenómeno “sólo hay hechos”, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* “en sí”: quizá sea un absurdo querer algo así.

[...] En la medida en que la palabra conocimiento tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, “perspectivismo”.

Friedrich NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, 7 [60], 1887.

La política, señores -sigue hablando Mairena-, es una actividad importantísima... Yo no os aconsejaré nunca el apoliticismo, sino, en último término, el desdeño de la política mala, que hacen trepadores o cucañistas, sin otro propósito que el de obtener ganancias y colocar parientes. [...]

Y a quien os eche en cara vuestros pocos años bien podéis responderle que la política no ha de ser, necesariamente, cosa de viejos. Hay movimientos políticos que tienen su punto de arranque en una justificada rebelión de menores contra la ineptitud de los sedicentes padres de la patria. Esta política, vista desde el barullo juvenil, puede parecer demasiado revolucionaria, siendo, en el fondo, perfectamente conservadora.

Antonio MACHADO, *Juan de Mairena – sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo [1934-1936]*, XVI.

Vosotros los hombres tenéis el poder. El poder de crear máquinas, el poder de crear felicidad, el poder de hacer esta vida libre y hermosa y convertirla en una maravillosa aventura.

En nombre de la democracia, utilicemos ese poder actuando todos unidos. Luchemos por un mundo nuevo, digno y noble que garantice a los hombres un trabajo, a la juventud un futuro y a la vejez seguridad.

Charles CHAPLIN, *El gran dictador* [Discurso final], 1940.

¿El fin justifica los medios? Es posible. ¿Pero qué justifica el fin? A esta pregunta, que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los medios.

Albert CAMUS, *El hombre rebelde*, 1951.

La democracia no es un sistema puramente formal en el sentido de ser enteramente vacía [...]. Es, eso sí, un conjunto de reglas a las cuales se aviene una sociedad para jugar un juego. Es el juego del poder. Pero es también el de la convivencia. Esto, y solo esto, hace que las propias reglas estén fuera de juego y a la vez lo constituyan. [...] Lo que la hace especialmente válida es que tanto el afirmar que vale la pena como el sostener que no la vale solo pueden hacerse en la medida que se siga el juego. En cambio, un sistema antidemocrático no permitiría que nadie afirmase con impunidad que tal sistema no vale la pena.

José FERRATER MORA, “Democracia rediviva”, 1989.



# INTRODUCCIÓN

## HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE DEMOCRACIA

La democracia es una de las creaciones que mejor nos reconcilia con la condición humana que somos, en la que destella lo más civilizado, racional y justo de la convivencia social, contemplada a lo largo del tiempo.

Si hablamos de la democracia política como una realidad que se ha ido construyendo, primero en la sociedad occidental, y con posterioridad expandiéndose por el resto del mundo, en momentos u oleadas diferentes, nos estamos refiriendo al mundo de los hechos, o a lo que es o ha sido. Pero si seguimos hablando de democracia, podemos desdoblar el concepto y contemplarlo antes de convertirse en un hecho, esto es, cuando era solo un deseo, un objetivo, una aspiración, un ideal, una utopía, la utopía de Occidente, como en ocasiones ha sido evocada. Incluso la podemos considerar como un deber que cumplir con el que orientar la construcción de la comunidad política.

Uno de los momentos fundacionales de la democracia moderna quedó reflejado para siempre, con la emoción propia del caso, en el breve, pero intenso, discurso fúnebre pronunciado por Abraham Lincoln el 19 de Noviembre de 1863 en Gettysburg, Pensilvania, cuyo homenaje a la democracia lo hizo en honor de los soldados muertos en una batalla de lo que hoy conocemos como la Guerra de Secesión, impregnado de un patriotismo que Martha Nussbaum (2014: 281) ha podido compararlo con el patriotismo constitucional de Rawls y Habermas. Ese discurso hizo célebre una de las definiciones más breves, pero más complejas, precisamente por su precisión, de la democracia: el gobierno *del pueblo, por el pueblo y para el pueblo* (*Government of the people, by the people, for the people*).

La lucha por la democracia, el compromiso por la consecución de un sistema político en el que las leyes y el gobierno estuviesen en manos de los ciudadanos, que les permitiera el disfrute de los derechos y libertades humanas,

movilizó a lo largo de décadas en los dos últimos siglos, con la valentía y el riesgo consiguientes, a las poblaciones de muchos países que carecían de ella, las cuales, junto a los éxitos conseguidos, padecieron persecución en forma de discriminación, tortura, prisión, y en algunos casos la muerte, viéndose abocadas, en ocasiones, al exilio de su patria, hasta que, finalmente, en la década de los setenta del pasado siglo cayeron las dictaduras fascistas y en la de los noventa las comunistas, fundamentalmente en Europa. En consecuencia, el discurso sobre la democracia tiene memoria y no debe olvidar el tributo pagado por conseguirla, ni la preocupación por su posible pérdida.

Si hablamos del caso español, la Transición de la dictadura a la democracia en España tuvo un apoyo masivo en el conjunto de la población, con la excepción de la extrema derecha, anquilosada en la franquismo, y una parte de la extrema izquierda, que reclamaba la revolución. Fueron los partidos y los sindicatos de izquierda –justamente aquellos que sufrieron más crudamente la represión de la dictadura franquista, cuando solo podían ser clandestinos– quienes encabezaron la lucha por la democracia, que se había convertido en un clamor tanto para las clases populares como para la clase media. Aquellos momentos hirvieron de fervor, de entusiasmo, de alegría, en contraste con las vivencias actuales, como si hoy nos embargara la sospecha de que el paradigma democrático estuviese ya agotado. Es lícito, por tanto, preguntarse si el interés por la democracia en España ha sido solo asunto de quienes hicieron la Transición, o si, por el contrario, no le incumbe a cada generación el deber de renovar su compromiso con ella, ya que si no logramos que las siguientes generaciones «se conecten» a ella no tendremos futuro, y por eso esta obra aspira también a animar a los más jóvenes a comprometerse cívicamente con la democracia.

No cabe duda de que uno de los temas de nuestro tiempo es la crisis de la democracia. Vivimos hoy en un escenario intelectual en el que una gran parte de las publicaciones que tratan de cuestiones políticas está dedicada a plantear los nuevos problemas a los que se enfrenta la democracia, partiendo de la convicción de que existe un cierto declive de sus valores, como si atravesara por una fase de «cuarto menguante». Pero como dichas obras no se han escrito para abolir la democracia, sino para reformarla, la situación encierra un aire paradójico, que es el mejor caldo de cultivo para hablar de uno de los muchos sentidos que tiene el manoseado vocablo ‘crisis’. Por una parte, hemos perdido el entusiasmo por la democracia, vivido en épocas no tan lejanas, a la que juzgamos en estado declinante, levitando entre la rutina, el desdén o el aburrimiento, cuando no padeciendo un cierto malestar, mientras que por la otra nos preocupa que se desvirtúe, se corrompa o desaparez-

ca. La falta de entusiasmo por la democracia política en Occidente vino de parte de quienes ya disfrutaban de ella en los años 60 del pasado siglo, y tuvo sus protagonistas en los estudiantes movilizados el año 68, que procedían fundamentalmente de las clases medias y que renegaban tanto de la falta de horizontes que la democracia «burguesa» ofrecía, como del capitalismo. En países como España, que en esos mismos años vivía bajo una dictadura, los jóvenes transitábamos entre la envidia por la democracia de nuestros vecinos y el atractivo por la revolución que cambiaría el mundo, como, de manera análoga, pasaba en Grecia y en Portugal.

Un síntoma de esta crisis, a modo de testigo de este estado de ánimo, que tiene una aroma existencial, pero que se traduce en una preocupación intelectual, es la masa de textos que lleva produciendo el mundo académico durante los últimos diez años hasta el punto de hacernos naufragar, sumergidos en un océano de bibliografía ingobernable. No hay semana en la que no aparezca un nuevo título, fundamentalmente en el mundo de habla inglesa, del que rápidamente se da cuenta por medio de traducciones a otras lenguas, que nos enfrente con esta situación, removiendo algunas de las convicciones, largamente arraigadas, de las llamadas democracias consolidadas. El hecho de que un sistema político como el democrático se haya impuesto a sus rivales en el mundo contemporáneo, extendiendo su influencia por todos los continentes, acentúa el espíritu crítico de muchos polítólogos e intelectuales, mostrando con crudeza sus deficiencias y desajustes, como lo atestiguan algunos títulos de impacto, tales como los siguientes: *El pueblo contra la democracia* (Hermet, 1989; Mounk, 2018); *Posdemocracia* (Crouch, 2004); *El odio a la democracia* (Rancière, 2005); *La democracia en suspeso* (Agamben *et alii*, 2010); o *La democracia herida* (Soto Carmona (coord., 2018), por poner solo algunos ejemplos. Inevitablemente, en este libro el autor ha tenido que asomarse, bien que de modo selectivo, a algunas de estas aportaciones que nos ayudan a tomar conciencia de la situación por la que atraviesa la democracia en el mundo actual.

A la proliferación de libros de este tipo debe sumarse la concurrencia de una serie de protestas de carácter socio-político que han irrumpido con violencia a lo largo de 2019 en los más diferentes escenarios de Asia, América y Europa, y que nos conciernen como demócratas, si no queremos que la democracia sucumba, ya que representan, al tiempo, la denuncia de un tipo de funcionamiento democrático, y la exigencia de reformas profundas por parte de quienes de ella se sienten excluidos.

Los textos a los que me refiero muestran su preocupación por el destino de la democracia, apelando a dos tipos de motivaciones. Hay un grupo de au-

tores que ve la crisis de la democracia desde una perspectiva *política*. Con ello menciono a quienes ponen el acento en la desafección por la democracia que sienten amplios sectores de la sociedad, hasta llegar a lo que hoy se conoce como crisis de representación, y que ha dado como resultado el abandono de las adhesiones históricas más comunes y su sustitución por el apoyo a opciones nacionalistas, populistas, racistas, xenófobas. Semejantes posturas, todas ellas gestionadas por gobiernos fuertemente autoritarios, ponen en jaque al propio Estado de Derecho, lo mismo que quienes niegan la democracia desde una cierta actualización del comunismo. Algunos comentaristas han difundido el calificativo de «antipolíticos» y se lo aplican a estos movimientos, pero como quizá pueda tratarse de un espejismo provocado por la inmediatez que otorga la falta de perspectiva, soy de la opinión de que se trata, más bien, de una forma de denuncia de la democracia «realmente existente», como no ha mucho se decía, a modo de un fruto tóxico encontrado en el árbol de la política del que habría que desprenderse.

Existe un segundo grupo de escritores que plantea la crisis desde un contexto *económico*. La razón parece obvia, pues no es otra que la crisis económica que el mundo occidental más desarrollado viene atravesando desde 2008, conocida como la Gran Recesión. La mayoría de estos autores examina las consecuencias de este retroceso describiendo un mundo donde la desregulación, la financiarización de la economía, y el tufo ideológico neoliberal que todo lo envuelve, no han hecho más que aumentar la desigualdad entre ricos y pobres, expulsando a muchos hacia un «precariado» que socava los cimientos del sistema pactista en que se sustentaba la democracia occidental tras las Segunda Guerra Mundial, al que nos referimos en algún momento de esta obra. Las protestas por esta situación han movilizado a decenas de miles de «indignados» que claman contra la injusticia, y cuya permanencia en la protesta suele ser coyuntural, sin que esté previamente definida la orientación de su voto, cuando deciden participar.

Ante esta situación, pueden darse tres posibilidades, dos de las cuales tienen en común que tratan de «superar» por los dos extremos políticos opuestos –la derecha y la izquierda– a las actuales democracias. En ambos casos se hace desde el reconocimiento que ha alcanzado la palabra ‘democracia’ como la expresión acabada de un sistema político que hoy carece de competidor o de rival en el mercado mundial de las formas de gobierno. Tan importante es el prestigio del que goza la democracia que hasta quienes quieren destruirla usan su nombre en vano para realizar sus fechorías. Por la derecha, nos encontramos con gobernantes autoritarios, fascistoides, o claramente neofascistas que, al albur de posiciones nacionalistas y xenófobas, practican

la exclusión de derechos a los migrantes y pretenden acabar con la división de poderes. Yascha Mounk (2018) tilda a esta orientación de «derechos sin democracia». Por la izquierda, un populismo de signo diferente, combinado con una crítica del sistema capitalista por arruinar el Estado del Bienestar, que subyuga a algunos tiranuelos y a su cohorte irredenta de imitadores, pretende deslegitimizar el Estado de Derecho, oponiendo la democracia a la ley. Según el mismo autor, se trata de la «democracia sin derechos». Ninguna de ambas posturas me parece consistente, pues por caminos diferentes las dos acaban por caer en el mismo precipicio, en la ruina de la democracia, desnaturalizada, al mutilar alguno de sus fundamentos.

Toda tarea intelectual, como la escritura de un libro, obedece a alguna motivación que se consuma en las ideas, pero que se nutre de sentimientos, al punto de convertirse en una fuerza conjunta que impulsa su realización. La escritura nace de una necesidad. Lo que en mi caso me ha movido a emprender este trabajo tiene su origen en la percepción de que existe una tercera manera de enfocar este momento crítico, que es como decir que hay una puerta entreabierta que permite una salida que resuelva la contradicción planteada por las dos posturas enfrentadas. Desde mi punto de vista, dicha alternativa consiste en abordar las reformas que necesitan las democracias actuales a partir de un estudio crítico de sus fundamentos, para replantear su legitimidad, destacar su normatividad, y proponer el compromiso cívico indispensable para su funcionamiento.

El interés por la política, obviamente, no es de la exclusiva incumbencia de quienes ejercemos el oficio de filósofos. Como en otras muchas actividades humanas, la práctica lleva casi siempre la delantera a la teoría, de manera que la intervención en los asuntos públicos ha sido y es patrimonio de muchos –de «todos», si aceptamos el reclamo democrático–, y título, dignidad, cargo o profesión especializada para algunos, aquellos que aupados por la fuerza, el dinero o el pueblo dirigen o «gobiernan» a los demás. Es, pues, la política, en este sentido, una *praxis*. Pero llegado el momento del estudio y del discurso han corrido a ocupar el espacio político una legión de especialistas en diferentes campos científicos, cada uno de los cuales se ha interesado por abordar la cuestión desde sus propias categorías teóricas, de forma que la política se ha convertido en objeto de materias y disciplinas tan variadas como la politología, el derecho, la sociología, la economía, la psicología, la teología, la historia, y, por supuesto, la filosofía política, que es el nivel en que este discurso pretende situarse. Al reservar en exclusiva una vía propia que atraviese geografía tan poblada como extensa, y contar con una geometría tan variable, escrita con el apoyo de tan especial gramática, solo podremos

hacerlo en compañía de quienes por sendas diferentes viajan con nosotros buscando el mismo destino, como es el caso de algunas de las disciplinas anteriormente mencionadas.

El hecho de que mucha gente no pueda intervenir en la política por las condiciones del régimen opresor bajo el que vive, o de que otros se inhiban de participar en las tareas políticas en los países que ya gozan de un sistema democrático, por considerar que hagan lo que hagan dará exactamente lo mismo, ya que todo está manejado por una minoría de políticos venales, cuando no corruptos, que se turnan en el disfrute de sus privilegios, no cambia en absoluto el hecho de que la política afecte de lleno a sus vidas, como absorbidas por un vórtice en perenne rotación. Frente a quienes piensan de ese modo, la obra del autor inglés Bernard Crick (2001) *En defensa de la política*, se esfuerza por construir un alegato amable para destacar sin aspavientos, pero también con firmeza, lo más noble de la política como una actividad que se desenvuelve en un campo difícil y complejo, en el que se han de conciliar, pacíficamente, intereses muchas veces opuestos. Para ello se hace preciso contar con la publicidad y la libertad de los sujetos que forman la sociedad, cuyo objetivo es alcanzar el bienestar de la comunidad, lo que sitúa a este autor en la órbita de Aristóteles –al que se remite–, cuando en el Libro I de la *Ética Nicomáquea*, de forma categórica, sentencia la superioridad de la política sobre el resto de las ciencias.

Dependiendo del tipo de política que se practique podemos convertirla en la pasión noble por la que abogaba Aristóteles o en un camino que conduce directamente al infierno, cuando se pone al servicio de la opresión, y se emplea el poder para someter a la sociedad por medio de la violencia, hasta llegar a los umbrales de la guerra. Si las guerras son el fracaso de la política, también aparecen como el resultado de una forma de entenderla –quizá bajo la más célebre sentencia del militar e historiador prusiano Carl von Clausewitz, aquella que decía que «la guerra es la continuación de la política por otros medios»–, y se convierten en apéndices de las pulsiones expansivas y de los deseos de conquista. En tales casos, el único modo de desactivar los conflictos bélicos es volver a la política, pero a aquella en la que la fuerza reside en la ley y en la negociación, esto es, que se adhiere a una concepción de la práctica política que la concibe como algo *legítimo*. Por eso la filosofía política, además de su versatilidad descriptiva, posee un componente *normativo*, cuando se la enfoca desde el ángulo democrático, como espero argumentar a lo largo de esta investigación.

Este ensayo se mueve dentro de unas coordenadas que combinan la perspectiva historiográfica con la conceptual. La variable histórica se inscribe

dentro de una línea vertical que representa el tiempo en que se va gestando la teoría y la práctica de la democracia. La variable conceptual se dibuja en forma de un segmento horizontal en el examen de los conceptos, ideas y teorías que alumbran los procesos históricos estudiados que se deslizan transversalmente por él, lo cual implica un diálogo vivo con los clásicos a través de la lectura de sus textos. Todo ello da como resultado una reconstrucción de la democracia que implica manejar la noción en la que se integran como en un todo, fruto de un dialéctica inclusiva, aportaciones que proceden de tradiciones intelectuales muy diferentes, recordando que una vez fueron etapas históricas independientes, pero que por obra de la metamorfosis que la acción social y política han ido tejiendo a lo largo de los siglos, el concepto de democracia se ofrece a modo de una *Aufhebung* que «supera» esa parcialidad diferencial.

Plantear el problema de esta manera es la única que me parece legítima cuando de lo que se trata es de comprender el mundo en que vivimos desde la conciencia de su historicidad. Solo entonces podremos llegar a la verdad de lo que queremos saber y haremos bien al recordar a Hegel en una de sus ideas más fértiles, aquella que dice que «la verdad es el todo», es decir, la que incorpora el resultado al proceso del mismo. La reconstrucción del concepto de democracia parte del supuesto de que la verdad está en el concepto, porque expresa lo que debe ser –la democracia en este caso–, el cual no se da de un vez por todas, desde el comienzo, sino por medio de un complejo proceso histórico, donde las sucesivas configuraciones de la cosa, como determinaciones que se afirman y niegan dialécticamente, enriquecen su noción hasta alcanzar la dimensión conceptual que hoy podemos defender, aunque abierta a conquistas futuras.

Si hoy apelamos a la democracia como sistema político, elaborando un discurso que nos permita reflexionar sobre su significado y su importancia, nos parece mucho más pertinente plantear el problema en términos conceptuales que historicistas. A título de ejemplo, en lugar de hablar de «republicanismo democrático», estimo preferible señalar el *fondo republicano de la democracia*; en vez de referirme a la «democracia liberal» me inclino por subrayar el *legado liberal de la democracia*; frente a la costumbre de nombrar una «democracia social» considero necesario apuntalar el *carácter social de la democracia*. Con todo ello se trata de reforzar y de enriquecer el propio concepto de democracia que, escudriñada desde hoy, o es *republicana* o no es, o es *liberal* o no es, o es *social* o tampoco puede ser. Las tres herencias se vertebran en la estructura jurídica de un *Estado de Derecho*, quedando abierta a la incorporación de nuevas cláusulas o a la espera de profundizar en las existentes. Carece de sentido,

por tanto, invocar un «antes» democrático que fuera previo a la constitución de la propia democracia, formada por las reglas con que funciona, del mismo modo que sería absurdo apelar a un juego como el ajedrez que existiera con anterioridad a las reglas gracias a las cuales podemos jugar una partida, como lúcidamente nos recuerda Ferrater Mora en uno de los textos con los que se abre esta obra. Esta operación metódica se enriquece con el acopio de procedimientos analíticos y sintéticos. Con los primeros despiezamos el concepto de democracia, la «deconstruimos», una vez que ha alcanzado la síntesis por medio de nuestra reconstrucción con la ayuda de los segundos. Y al abrir el concepto vemos que allí se encuentran reunidos elementos cognitivos, axiológicos y afectivos.

La obra que el lector tienen entre sus manos puede considerarse un constructo intelectual elaborado con varias piezas que se van ensamblando hasta dar lugar, presumo, a un estructura relativamente estable y equilibrada. Se la puede abordar desde un punto de vista estático y dinámico o, como se decía en los tiempos en los que el Estructuralismo estuvo de moda, de manera sincrónica o diacrónica. Si lo hicieramos desde una perspectiva estática, al principio dispondríamos de todos los elementos que permiten entender lo que es la democracia, pero de manera abstracta e intemporal, y si bien podemos armar con todo ello una teorización pertinente, acabaríamos ignorando la genealogía de los diferentes procesos sociales y políticos que a lo largo del tiempo han dado lugar a lo que hoy entendemos por democracia. Por ello prefiero presentar el resultado desde la secuencia temporal que trata de capturar la génesis de la democracia, siendo consciente de que el pasado es una reconstrucción hecha desde el tiempo presente, esto es, cuando ya disponemos de todas las claves hermenéuticas y los instrumentos conceptuales que nos permiten entender no solo lo que sucedió, sino cómo evolucionó aquello que pasó para llegar hasta nuestros días. Por tanto, la forma como encaje cada una de las piezas del artefacto se mostrará desde una doble dimensión, teórica e historiográfica, pero descartando cualquier filosofía de la historia o alguna oculta teleología que presume una suerte de destino ineluctable, o necesidad histórica, en el sentido de que lo que ha pasado estaba ya inscrito en la naturaleza de las cosas. Explicar cómo se ha gestado lo que hay no significa que no sea contingente, y que no podría haberse producido de modo diferente a como ha sucedido.

Nada impide que nuestro constructo pueda presentarse mediante una figura que represente con la mejor fortuna, con propósitos eminentemente pedagógicos, aquello que podemos ofrecer en la interpretación de un pasado, y no bajo la guía de un Wittgenstein que nos dijera que lo que elegimos

es una fidedigna «figura de los hechos». Nuestra figura podría estar formada por una constelación de astros que orbitan en torno a un centro imaginario, describiendo movimientos concéntricos, bien sean circulares o elípticos, a gusto de cada cual. El astro en su órbita representa cada una de las piezas del artefacto, referidas a las distintas fases del proceso democrático considerado desde su presentación actual, relativamente culminado, por lo tanto. Cada órbita, y la pieza que discurre por ella, es independiente, y aunque todas ellas se expresen por medio de vocabularios similares aparecen en tiempos y para fines diferentes. Ocurre, sin embargo, que a fuerza de trasladarse de un punto a otro por el espacio, acelerando o retardando el movimiento de los cuerpos celestes que representan las piezas de ese constructo que hemos llamado democracia, estas acaban alineadas definitivamente en algún punto y momento determinados, dando a entender que a partir de ese instante, si queremos hablar de democracia, deberemos contar con la conjunción de todas las *piezas*, que son las siguientes por orden de aparición: 1. Soberanía popular; 2. Republicanismo; 3. Liberalismo; 4. Socialismo; 5. Estado de Derecho. Esta constelación quedaría atravesada, a su vez, por dos líneas que actuarían a modo de ejes, como falsas coordenadas, las cuales vendrían a officiar como *las condiciones de posibilidad* que se requiere para que se produzca todo el proceso: la línea horizontal se refiere al *sujeto humano* y la vertical al *discurso*. También caben otras metáforas que irán saltando al texto a medida que la redacción progrese, como, a título de ejemplo, puede serlo la imagen reticular para representar a la democracia, una estructura compuesta por diferentes nódulos que se necesitan para que la red en su conjunto funcione.

Si quisiéramos darle una denominación a cada uno de los soportes teóricos que representan estos cinco elementos, podríamos ensayar la siguiente caracterización: Soberanía popular, *Teoría del poder*; Republicanismo, *Teoría del gobierno*; Liberalismo, *Teoría constitucional*; Socialismo, *Teoría social*; Estado de Derecho, *Teoría del Estado*. O lo que es lo mismo, cualquier *Teoría de la Democracia* hecha desde el presente debiera hacerse cargo de estos cinco componentes teóricos, los cuales representan tradiciones intelectuales diferentes que convergen en un punto, que es la democracia. Con ellas trato de alcanzar, en el orden expositivo, estos dos objetivos: (a) reconstruir su trayectoria histórica; (b) justificar su relación y pertinencia, lo que nos dibujaría el árbol genealógico de la democracia, aunque de una forma un tanto esquematizada. El concepto de democracia que sale de la fábrica de este texto es complejo y a la vez exigente, porque está construido con elementos muy diferentes entre sí, que deben estar armónicamente ensamblados para no provocar disfunciones, o desequilibrios, de forma que solo pueden mantenerse reuni-

dos en un cierto estado de *tensión dialéctica*. Se trata de un tejido formado por muchos hilos, o de un cesto hecho con diversos o variados miembros, cuando no de un mosaico fabricado con piezas muy diversas, cada uno de los cuales es una *condición necesaria* para que la democracia funcione, y el conjunto de todos ellos se revela como una *condición suficiente*. Una suerte de corolario debiera desprenderse de estos asertos y es que, en rigor, cuando hablemos de democracia, habría que presentarla amparada solo en el sustantivo, como una democracia sin adjetivos. Sin embargo, en los títulos de algunos capítulos no he observado esta recomendación, pues he sucumbido a las inevitables exigencias de la actualidad –o de la moda, ¡quien sabe!–, mientras que en el caso de la democracia deliberativa, que abordo en el capítulo octavo, bien podría tratarse de una expresión redundante.

Considerado el libro en su conjunto, observamos que en él confluyen o se cruzan tres procedimientos reconstructivos que dan cuenta de su estructura subyacente. Existe, en primer lugar, un *relato historiográfico* (i) que reconstruye las principales etapas históricas, junto a la génesis de las ideas, que han enriquecido el contenido institucional y conceptual del proceso democrático tal como hoy lo conocemos. Se trata de un tipo de historia intelectual, disciplinada en torno al desarrollo de ideas políticas y filosóficas. El reto más importante al que me he enfrentado en este trabajo, y que hace explícito uno de los objetivos fundamentales que me han guiado al escribirlo, es el de ofrecer la articulación en que queden interpretados y estructurados los contenidos de la reconstrucción historiográfica, de forma que sus diferentes lógicas converjan, mediante el segundo procedimiento, en una unidad *sistemática* (ii), con la que se nos ofrezca la pertinente unidad que debe presidir el ensamblaje de todas las piezas teóricas aparecidas en los sucesivos momentos históricos. Inevitablemente, lo dicho es un ejemplo de una estrategia metódica circular, pues si bien son las contribuciones historiográficas las que aportan los materiales conceptuales para la construcción del sistema –del sistema democrático, si así pudiera hablarse–, es desde esa atalaya metódica desde donde se nos permite abordar la lectura historiográfica del pasado. Una muestra más de la práctica conocida como círculo hermenéutico. Estos dos procedimientos afectan directamente a la Primera parte («Teoría e historia») de este trabajo, e indirectamente a la Segunda («Patologías»), en la medida en que sus conclusiones sirven de justificación a la intención crítica que la mueve, mientras que la Tercera («Desafíos») ofrece un perfil más *ensayístico* (iii) a modo de derivaciones, excursos, complementos o corolarios que se desprenden de lo anterior, sin cuyo concurso no podrían haberse planteado. Aspiro, sin embargo, a que estos tres procedimientos se vean como otros

tantos argumentos que justifiquen la variedad textual que debe presidir toda *unidad discursiva*.

En el repertorio de los títulos genéricos con los que los filósofos han ofrecido sus obras se repiten –según las épocas y las tradiciones nacionales– los nombres de ‘sistema’, ‘tratado’ y ‘ensayo’, ninguno de los cuales ha sido escogido para dar nombre a este volumen. En concreto, en este libro hay un parte *sistemática*, pero, mirado en su conjunto, no es un sistema, como tampoco es un tratado; hay una parte más *ensayística*, pero en modo alguno es solo un ensayo, considerado en alguna de sus acepciones, aunque tampoco hay que empecinarse en que no lo sea. ¡Cuestión de gustos! Al incluir ambas partes, más la *crítica*, me ha parecido que la voz ‘discurso’ –de uso más frecuente en la nomenclatura francesa que en la alemana o en la británica–, que incorpora materiales fruto de una investigación con una intención pedagógica, podía ser más fiel tanto a su contenido, relativamente estructurado, como, sobre todo, a la intención de su autor, de ahí que lo que tengamos ante nosotros sea un *Discurso sobre la democracia*. Pero si hubiera que darle una vuelta de tuerca a esta cuestión, por no haber sido lo suficientemente persuasivo, no dudaría en reivindicar la palabra ‘discurso’ para encabezar el título de esta obra con un segundo sentido del vocablo, quizás más profundo que el que se ha usado en el argumento anterior, puesto que en este trabajo no solo se «discurre» teóricamente sobre la democracia, sino que se subraya que su puesta en práctica no podría funcionar sin estar fundada en el *discurso* con el que la ciudadanía opera para defender de forma pacífica y argumentada sus propuestas en la esfera política, al amparo de una razón pública iluminada por el lenguaje. En tal caso el discurso sobre la democracia se trocaría en el discurso *de la democracia*.

Este libro se ocupa de temas que son conocidos, aunque no por ello dejen de ser actuales, combinando cuestiones de teoría y *praxis*, a pesar de lo cual no renuncia a tener su cuota de originalidad, entre otras razones por el modo de enfocar y tratar asuntos sin duda variados. No ha sido mi propósito hacer un libro eruditio, pero tampoco quisiera renunciar a su condición de texto académico, por más que la prosa se ofrezca ayuna de notas a pie de página que distraigan al lector, quien encontrará en el cuerpo del texto las citas y referencias oportunas que lo conducirán hasta una Bibliografía bastante generosa. Sin esconder los problemas que la acosan, puede juzgarse este libro también como un elogio de la democracia –a cuya comprensión se aspira con el amor por la cosa investigada–, cuando ya las épocas pasadas la han consolidado, dando por sentado que el hecho de la gran revolución se produjo el mismo día de su aparición.

Estimo que sería un error de perspectiva considerar que la revolución democrática fue *meramente política*, sin connotaciones de carácter socioeconómico. Por el contrario, la aparición de la democracia afectó a todos los órdenes de la vida de una sociedad, como se puso de manifiesto en su segundo nacimiento, gracias a las revoluciones liberales, cuyo influjo sigue vivo en nuestros días. Cuando las revoluciones del pasado siglo trataron de coronar la tarea con la conquista del baluarte social, buscando la igualdad, fracasaron parcialmente, porque lo hicieron a costa de sacrificar la libertad, lo que resulta imposible en democracia, dado que la una es inseparable de la otra, y son esas ideas, transformadas en ideales, las que esperan seguir guiando nuestra conducta colectiva. Nos corresponde a sus herederos valorar el legado democrático, conservarlo, cultivarlo, y enriquecerlo, compromisos todos ellos que pueden definir las tareas del presente, a las que espero que esta obra contribuya por medio de la toma de conciencia de la significación que la democracia ha tenido y debe seguir teniendo para la humanidad, ya que a su grandeza se une su vulnerabilidad.

En definitiva, creo por ello que esta es un obra comprometida, aunque sobre todo eso tendrán que ser los lectores quienes tengan la última palabra. Y, a la postre, como dice el texto de Nietzsche que la encabeza, se trata de una *interpretación*, una más de las muchas que enriquecen la historia intelectual, testimonio de nuestra conciencia hermenéutica, pues si bien el fragmento del filósofo alemán está envuelto, como toda su obra, en una retórica provocadora e hiperbólica, y por ello no es necesario seguirlo hasta el final en su forzada negación de los hechos, la inmersión en el lenguaje los transforma en interpretaciones, cuya objetividad se construye con los materiales de la intersubjetividad.

La democracia es un hecho y un derecho; un ser y un deber ser; es un medio y un fin, o un proceso y un producto; algo real y algo ideal; es una experiencia y una esperanza. La democracia es un camino y una meta sin final, a no ser la propia democracia.

Carlos Nieto Blanco

## AGRADECIMIENTOS

Este libro tiene contraída una deuda con un puñado de amigas, amigos y colegas que me han animado y se han prestado a leer el original de esta obra en alguna de sus diferentes fases de redacción, planteando comentarios críticos y sugerencias que, casi siempre, y bajo mi estricta responsabilidad, he ido incorporando a su versión definitiva, beneficiéndome de este noble ejercicio de amistad. Con mi profunda gratitud, quiero dejar constancia de sus nombres: Martín Alonso Zarza, Julia Cacho Arce, Pedro Cerezo Galán, Manuel Cruz, Ana Díaz Tamargo, Pepi Díaz Villaverde, Andrés Hoyo Aparicio, Arturo Leyte Coello, Esther Nieto Blanco, Felipe Nieto Blanco, Javier Ordóñez, Fernando Savater, Sergio Sevilla Segura. Hubiera deseado ver incluido en esta nómina el nombre de Javier Muguerza, uno de los filósofos en lengua española más importantes del siglo XX, pero solo he podido dialogar con él a través de sus libros. Las sombras que ya se habían apoderado de su mente hacía algún tiempo se aliaron con la muerte que no perdona y nos lo arrebataron en la Primavera de 2019, cuando la redacción de este texto llegaba a su fin. Quedé aquí mi recuerdo para el amigo y el reconocimiento para el filósofo.



## **PRIMERA PARTE**

### **TEORÍA E HISTORIA**



## ASÍ EMPEZÓ TODO: EL ORIGEN DEL *DEMOS*

El viaje que emprendemos para contemplar el paisaje de la democracia debe arrancar desde la primera estación, ya que de ella emerge todo aquello que con el paso del tiempo será relevante para entender el discurso democrático, si aceptamos la idea de que la génesis de un proceso marca el destino de su estructura. A pesar del dato con el que John Keane (2018) abre su espléndida y ambiciosa historia del fenómeno democrático, titulada *Vida y muerte de la democracia*, señalando con rigor historiográfico que su origen es anterior al mundo helénico, para situarlo en el Oriente, con la existencia de algunas asambleas populares orientadas hacia el gobierno, en territorios correspondientes los actuales Siria, Irak e Irán, no fue hasta la aparición de la antigua civilización griega cuando se desarrollaron plenamente las primeras prácticas y se pusieron en pie los fundamentos teóricos de la democracia.

Debemos retroceder en el tiempo y desplazarnos en el espacio para poder entender que la democracia, como toda obra fruto de la actividad humana, tiene unos orígenes históricos que se remontan aproximadamente al siglo VI anterior a nuestra Era, y que se desarrollan en un entorno geográfico ubicado en el extremo más oriental del Mediterráneo, formado por multitud de islas, junto con el accidente geográfico conocido como la Península helénica, que sobresale del continente. Ese territorio, nombrado desde la antigüedad en su propia lengua como la *Hélade*, posteriormente latinizado como Grecia por influencia romana, y llamados sus moradores helenos o griegos, estaba habitado por una población autóctona, mezclada con otra procedente de colonizaciones anteriores diversas, que hablaba diferentes dialectos de una misma lengua, conocida posteriormente como el griego, compartiendo costumbres, mitos, creencias y aficiones, pero organizada políticamente en territorios autónomos, en forma de comunidades políticas al modo de los Estados modernos, llamadas *polis*.

La que con el paso del tiempo iba a ser la *polis* más importante se asentaba en el extremo sureste de esa Península, bañada por las aguas del mar Egeo, y su nombre era Atenas. Aunque la democracia también fue conocida en otras *polis* de la antigua Grecia, las experiencias más importantes tuvieron lugar en Atenas, y por ello las fuentes documentales que nos permiten acceder al

conocimiento de la antigua democracia griega, como si de una sinédoque se tratara, la confinan casi en exclusiva a la democracia ateniense. A ella, pues, nos atendremos, y aunque su vida solo duró unos escasos doscientos años –desde finales del siglo VI hasta el mismo tramo del siglo IV a.N.E.–, su destello todavía ilumina nuestro firmamento político.

En el principio estaba también el verbo, esto es, la palabra *demo-kratía*, composición del vocablo *demos*, cuya traducción es ‘pueblo’ (aunque también se refiere a cada uno de los cien distritos o circunscripciones electorales en que se dividía la *polis*), y *kratía*, ‘poder’, de donde resulta que democracia viene a ser lo que dice el sintagma nominal, ‘el poder del pueblo’. Como estamos hablando de un concepto político que hace referencia a una estructura o institución que tiene que ver con el gobierno, resulta de ello un asunto de una enorme gravedad y trascendencia para el futuro. Democracia será entonces ese sistema político en el que lisa y llanamente el pueblo se gobierna a sí mismo o se autogobierna, lo cual significa que para conducir los asuntos públicos y regular la convivencia no hace falta apelar al más fuerte, o al más astuto, ni privilegiar a la familia más noble, ni llamar al tirano de turno, ni apelar al más pudiente, o encomendarse al más inteligente, sino que cualquiera que forme parte del pueblo es plenamente competente para las funciones de gobierno, que es como decir, si sabes gobernarte a ti mismo, por qué no vas a ser capaz de hacerlo en la esfera pública, que no es más que la prolongación del espacio privado. Como ha destacado el estudioso italiano Michelangelo Bovero para este momento fundacional:

[...] por democracia debemos entender, a la letra, el poder (*krátos*) de tomar decisiones colectivas, es decir, vinculantes para todos, ejercido por el pueblo (*dēmos*), es decir, por la asamblea de todos los ciudadanos en cuanto miembros del *dēmos*, mediante (la suma) de libres decisiones individuales (Bovero, 2002: 17).

El *demos*, en efecto, hace referencia al pueblo, pero entendido en el sentido de disponer o de estar dotado de la soberanía para intervenir y decidir en la vida pública, lo cual significaba estar en posesión de la condición ciudadana. El pueblo lo forman los ciudadanos, tanto ahora como entonces, con la diferencia de que en la Atenas democrática, si bien todos los ciudadanos eran atenieses, no todos los atenienses eran ciudadanos. Semejante atributo afectaba exclusivamente a una minoría respecto del conjunto de la población, pues ciudadanos lo eran solo los varones libres, naturales de la *polis*, lo que representaba, según la estimación de la fuente que se tome, no más de un 10 % un 20 % de la población, al quedar excluidas de la ciudadanía las mujeres, los esclavos y los metecos o extranjeros, aunque fueran griegos. Desde

la perspectiva actual podríamos decir que estamos ante una oligarquía de los ciudadanos, o ante una democracia *elitista*, cuyo funcionamiento interno, sin embargo, era directamente democrático. Se trataba de una oligarquía –en el sentido literal de la expresión– ociosa que podía pasarse los días acudiendo a la Asamblea e interviniendo en los asuntos públicos, gracias a que los trabajos los realizaba una masa de esclavos a su servicio.

Atenas se benefició de la sabiduría de algunos legisladores que de forma paulatina y por medio de nuevas constituciones fueron transformando las tradicionales estructuras políticas monárquicas y aristocráticas en un sistema político de base popular, como la democracia. A comienzos del siglo VI la figura más notable fue la de Solón, aunque la reforma más importante la llevó a cabo Clístenes, al declinar dicha centuria. No obstante, los poco más de treinta años que duró el gobierno de Pericles en la parte central del siglo V, del 461 hasta el 429, precedido del trabajo de Efiates, representan la culminación de la democracia ateniense.

Uno de los testimonios más elocuentes de esa democracia es la famosa *Oración fúnebre* que Pericles pronunció en Atenas, en el año 431 a. N.E., como homenaje a los soldados muertos en la Guerra del Peloponeso, del que dejó constancia el historiador Tucídides. Un corte de dicho discurso dice lo siguiente:

Tenemos un sistema político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de cargos públicos no anteponemos las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; [...] En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, [...] nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche (Tucídides, II, 37; 1990: 450).

Hagamos ahora un repaso de las instituciones de aquella democracia fundacional que procedían de la reforma de Clístenes. El órgano más importante era la Asamblea popular –*Ekklesia*– compuesta por todos los ciudadanos atenienses, procedentes de los cien *demos* de la *polis*. Todos, sin excepción, estaban convocados a deliberar y decidir sobre cualesquiera de los asuntos públicos de interés sometidos a debate. Al ser la Asamblea la institución más importante, que con frecuencia se reunía en el Ágora o mercado, nace de aquí el calificativo de democracia directa o asamblearia para caracterizarla.

Con el fin de que este órgano pudiera ser más operativo, se introdujeron otros dos Órganos, llamados Consejos, que en este caso tenían un carácter representativo. El primero incluía un número de quinientos miembros elegidos en representación de cada una de las diez tribus o familias que integraban la *polis*, llamado Consejo de los Quinientos o *Bulé*. El segundo era otro Consejo todavía menor, pues lo formaban Cincuenta miembros que actuaban como órgano directivo del anterior, apodado *Pritania*. En la práctica era este último órgano quien dirigía la vida política de la *polis* en los asuntos que tenían que ver con la legislación y el control del gobierno, cuyo funcionamiento ofrece la peculiaridad de que cada familia se encargaba durante poco más de un mes de su dirección, mudando la presidencia del Consejo cada día. Para mantener la presencia de los poderes más tradicionales, se creó un órgano colegiado llamado *Areópago* que representaba a la aristocracia, a modo de cámara alta, pero las reformas de Pericles circunscribieron sus competencias solo a los asuntos religiosos y a los delitos de sangre. Con el propósito de favorecer que las personas sin recursos pudieran cumplir con sus deberes cívicos, asistiendo a las sesiones de los órganos competentes, Pericles introdujo también las dietas. La justicia era administrada por un jurado popular compuesto por un número variable que podía llegar hasta los mil integrantes, elegido entre los miembros potenciales de la institución judicial llamada *Heliea*. Finalmente, las tareas propias del ejecutivo las ejercía un colegio de cinco arcontes (civiles) y diez estrategas (militares). A fin de potenciar la disponibilidad y la competencia de todos los ciudadanos para la vida política, el desempeño de cargos públicos en la democracia ateniense se hacía por sorteo, no por votación.

La democracia ateniense rompió de forma explícita con la excepción o el privilegio que suponía reservar las tareas del gobierno de la *polis* a unas determinadas élites lo que representa un alegato a favor de la *igualdad*. Y aunque en ocasiones la democracia se asoció al gobierno de los pobres, Aristóteles fue muy claro al definirla bajo el signo de la igualdad:

Así pues, la primera forma de democracia es la que recibe su nombre especialmente basándose en la igualdad. La ley de tal democracia llama igualdad a que no sobresalgan más los pobres que los ricos, y que ninguno de estos dos grupos ejerza soberanía sobre el otro, sino que ambos sean iguales. Pues si la libertad, como algunos suponen, se da especialmente en la democracia, y también la igualdad, esto se lograría si todos participan en el mayor grado posible y por igual en el gobierno. Y como el pueblo es mayoría y la mayoría es soberana, este régimen es necesariamente una democracia (Aristóteles, 1291b; 1999: 22-23).

Esta discriminación positiva en favor de los ricos, por ser menos, revela un igualitarismo un tanto de testeñido. El propio Aristóteles, cuando va describiendo diferentes formas de democracia en los párrafos que siguen al texto citado, es muy cuidadoso al distinguir un gobierno en el que la soberanía esté sometida a la ley o, por el contrario, sea la ley la que queda al arbitrio del pueblo soberano. En el segundo caso, la *polis* queda expuesta a la actuación de aduladores y demagogos que dirigen la voluntad del pueblo a su capricho, desvirtuando el genuino sentido constitucional de la democracia, y el gobierno se transforma en una tiranía despótica que actúa al margen de la ley. Probablemente ese juicio tan negativo que Aristóteles aplica a algunas formas de la democracia ateniense, haciendo que se decantase por un gobierno «mixto» más que por uno propiamente democrático, tuvo que ver con la crisis que Atenas atravesó tras la muerte de Pericles –con guerras externas y enfrentamientos civiles internos que la *polis* vivió a finales del siglo V– donde los demagogos camparon a sus anchas.

La igualdad a la que nos referimos tiene, esencialmente, tres nombres: *isonomía*, *isegoría* e *isotimia*. *Isonomía* quiere decir obedecer todos a la misma norma o ley, lo que, andando el tiempo, estará relacionado con el llamado «imperio de la ley» –como rasgo característico del Estado de Derecho–, pues no solo significaba la ausencia de privilegios, sino el compromiso cívico de que no existe autoridad por encima de la ley, a la que cualquier poder queda subordinado. *Isogoría* significaba el derecho de todos a pedir la palabra para hablar en el ágora, argumentando sus propuestas, con el correspondiente deber de ser escuchados por el resto, e *isotimia* el derecho de todos por igual a acceder a los cargos públicos. Pero como la democracia genuina es una forma de gobierno legal –frente a otras formas degradadas de democracia a las que el propio Aristóteles se refiere en ese texto, en las que la voluntad de la asamblea se erige en norma única–, y la única ley que una democracia puede soportar es aquella que se otorga a sí misma, he aquí que a las tres notas anteriores se debe sumar una cuarta llamada *autonomía* que, por analogía con la esfera individual, en el contexto político significa que los gobernados solo están obligados a obedecer aquellas leyes en cuya elaboración hayan participado por cualesquiera de los procedimientos establecidos.

Si reflexionamos sobre lo que implicó instaurar un sistema político como la democracia, creando con ello una forma inédita de gestionar los asuntos públicos, podemos tomar conciencia del alcance y de las consecuencias que reportará para el futuro de la humanidad este insólito invento que puso en marcha el pueblo helénico. A lo anteriormente comentado de la obediencia cívica a la ley promulgada, cabe añadir estas tres condiciones más: responsa-

bilidad pública; límites temporales en el ejercicio del poder; y, sobre todo, aquello que encierra la propia definición del término democracia, soberanía popular.

Como en su momento destacó el profesor Rodríguez Adrados en su espléndida monografía *La democracia ateniense*, para poder comprender la revolución política que supuso esta forma de gobierno, se hace preciso tomar conciencia de otra revolución anterior que crea las condiciones intelectuales que la hicieron posible. Se trata de lo que conocemos como la Ilustración sofística, ese movimiento complejo, integrado por algunos pensadores del siglo V a.N.E., apodados sofistas, como Protágoras, y por otros filósofos llegados a Atenas, como Demócrito o Anaxágoras, que sentaron algunos principios como la fe en el ser humano y en la razón que a todos iguala, así como la interiorización de la virtud cívica como norma de conducta (Rodríguez Adrados, 1980: 161; 194), sin cuya existencia no habría tenido lugar lo que hoy para nosotros se convierte en un extraordinario legado.

Sin embargo, para profundizar en el espíritu de la democracia ateniense se hace necesario también comprender un supuesto de carácter teórico que sirve de base a cuanto venimos diciendo, y que marca la diferencia fundamental entre la sensibilidad antigua y la moderna. Tal recurso, que actúa a modo de una creencia racional, y que funciona como condición de posibilidad para entender el pensamiento político de la antigua Grecia, se refiere a las relaciones entre individuo y comunidad. Se apoya en una metáfora organicista –la sociedad como un cuerpo formado por diferentes órganos– y, en palabras de Aristóteles, lo hace también en el principio lógico de que el todo es anterior a las partes que lo integran, siendo el todo la sociedad, la comunidad o la *polis*, y las partes los individuos. De modo explícito esta idea la enuncia en el siguiente párrafo:

Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no pueda vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios (Aristóteles, 1252b; 1999: 14).

Esta forma de pensar que cae bajo un paradigma holístico, de perfil organicista, tiene evidentes consecuencias ontológicas que descargan el peso de lo real en lo social y no en lo individual. En ningún momento Aristóteles –como tampoco lo hizo su maestro Platón–, cuando se detiene en la génesis del campo teórico que abarca la política, parte de la existencia del individuo,

pues lo primero es la casa, lo segundo la aldea y lo tercero la *polis*, pero en el momento en que trata de encajar al individuo en estos espacios, su discurso experimenta un giro decisivo, abandona el punto de vista genético, y abraza la perspectiva lógica, desde la cual lo primero de todo ahora es la *polis*, pues en ella se encuentra el fin inmanente a todo lo humano.

¿De dónde proviene la razón de este cambio? De la caracterización previa que Aristóteles ha hecho del ser humano, tantas veces repetida, afirmando que «el hombre es por naturaleza un animal social» (Aristóteles, 1253a; 1999: 50-51). De todo ello se infiere que si el individuo lo es en función de lo social, que lo constituye, la *polis* debe tener alguna prelación o preeminencia sobre él, puesto que sin tal atributo dejaría de ser lo que es, porque cada individuo es parte de un todo, del mismo modo que un órgano es parte del cuerpo al que pertenece, sin que puede vivir separado de él. La consecuencia es evidente y consiste en dotar de prioridad ontológica a lo social frente a lo individual, al todo frente a las partes, a la comunidad, a la sociedad, al Estado, en suma, a la *polis*, frente a los individuos que la forman. Esta creencia constituye una de las señas de identidad de la mentalidad ateniense que auspicia un sistema político como la democracia.

Se podría afinar aún más el contraste entre «antiguos» y «modernos», afirmando que en la propuesta de aquellos el individuo carece de lugar en el discurso teórico, ya que semejante ente no existe –o no es humano, habría que precisar–, por lo que la contraposición perdería todo su sentido. Solo podremos hablar de individuo si este se presenta investido de su condición social. En consecuencia, el punto de vista individualista, atomista, resulta algo extraño al pensamiento antiguo, lo que obliga a formular una pregunta como la siguiente, menos retórica de lo que aparenta: si el todo es social o todo es social, ¿cómo es que, además, existen los individuos? Dicho de otra forma, ¿cómo podemos introducir a los individuos en el discurso? Esa es la incógnita o, visto desde la Modernidad, la herida abierta que el pensamiento político de la Antigüedad no está habilitado para suturar, ya que solo reconoce la libertad política, y desconoce la libertad individual, al ser el individuo una «anomalía». Dicha tarea quedará reservada a los tiempos modernos, en donde el individuo conquista la prioridad lógica y axiológica (Bovero, 2002: 128). Solo en el período helenístico, escuelas morales como el estoicismo y el epicureísmo abren la puerta a pensar en términos de un cierto individualismo (Berlin, 2017: 325-359).

Cuando la democracia ateniense se eclipsó dejó un poso latente, a modo de corriente subterránea que discurrió en forma de memoria, que la cultura

occidental nunca pudo olvidar, al punto de convertirse en una de sus señas de identidad, si no como experiencia, al menos sí como *desiderátum*, por más que fuera más largo el tiempo en el que sus detractores lograron hacerse con el control del discurso. Poco a poco la democracia comenzó a desperezarse en los concejos medievales, en algunas repúblicas italianas del Renacimiento –antes de tener una vida escindida en la Roma republicana– para despertar y alcanzar el rango de teoría, acompañando a otro tipo de planteamientos, en algunas de las mejores páginas del pensamiento político moderno de los siglos XVII y XVIII, que conviven con otras tan sensibles como la de Kant, quien todavía ve la democracia como un ejemplo de gobierno despótico. En esa época entran en escena las primeras aportaciones del liberalismo político, aunque, tras la construcción de los cimientos que supuso la democracia ateniense en los que descansa todo el edificio democrático, la primera planta se elevase previamente sobre los diferentes materiales que aportó el republicanismo, a los que en los siglos posteriores se uniría una segunda, ahora sí, liberal, y una tercera que aloja el componente social de la democracia, hasta habitar dentro del edificio representado por el Estado de Derecho. En términos de historia intelectual podríamos decir que a la tradición ateniense de la democracia se le suman la tradición republicana, la tradición liberal y la tradición socialista. O para continuar con las metáforas, sugeridas por el mundo orgánico, si la democracia toda hasta hoy fuese un gran árbol, las raíces estarían formadas por la democracia ateniense, pero tanto el tronco como las hojas y los frutos vendrían a estar recorridas por otras plantas envolventes, llamadas republicanismo, liberalismo, y socialismo, creciendo anclado firmemente en la tierra formada por las estructuras de un Estado de Derecho.

## EL IMPULSO REPUBLICANO

La segunda pieza, en orden a su aparición histórica, del mosaico que pretendía construir para representar a la democracia sobre la que se está disertando lo constituye una tradición intelectual que, como la democracia ateniense, hunde sus raíces en la Antigüedad, y es conocida como republicanismo. Aunque sus contenidos se difunden a lo largo del Renacimiento y de la Modernidad, ampliando las fuentes del republicanismo clásico, en las últimas décadas del siglo XX ha renacido el interés por esta tradición intelectual dando lugar a una variada y atractiva literatura sobre el tema que, entre otras cosas, ha servido de acicate para reorientar el debate sobre la democracia, desembocando a una suerte de neo-republicanismo. Si bien el republicanismo nació como una planta independiente del árbol de la democracia, con el paso del tiempo se fue abrazando a su tronco a modo de un parásito amable que venía a fortalecer el tono normativo que toda democracia debía ostentar, sobre todo cuando esta ha acabado derivando en un crudo combate por la conquista del poder, disputado en un cuadrilátero con políticos haciendo de púgiles y ciudadanos actuando de meros espectadores, como habría pasado en los anquilosados regímenes liberales que usufructúan los países a los que se tilda de «democracias consolidadas».

De tal forma que el republicanismo actual, que se ha ido ensamblando a los diferentes tipos de democracia, ya no es ni una alternativa a esta, ni tampoco al liberalismo, sino una crítica moral a la democracia liberal, como en su momento concluyó Hannah Arendt, «desde la perspectiva de una recuperación normativa del concepto de ciudadanía de las repúblicas antiguas» (Rivero, 2001: 50), o la propuesta de un «liberalismo republicano» (Vargas-Machuca, 2000), lo cual significa, entre otras cosas, defender una democracia robusta frente a la indiferencia cívica que generan algunas modalidades de democracia liberal, promoviendo la participación ciudadana y la práctica de la deliberación. Esta motivación está detrás de una obra colectiva reciente (Muñoz, 2014), cuyo subtítulo lo justifica con la expresión *Ante la crisis de la representación política*, crisis que se está revelando como uno de los más descolllantes obstáculos contra los que deben luchar las actuales democracias.

Mi enfoque pretende sumarse a ese impulso republicano que goza de tanto pedigrí histórico, pues lo consideramos el mejor anclaje teórico para cimentar una arquitectura democrática que promueva toda la participación y la responsabilidad que los sujetos de ciudadanía tienen que comprometerse a poner en práctica para que la democracia funcione, progrese y jamás deje de existir. Para ello, en este capítulo actuaré en dos niveles. Haré, en primer lugar, un sumario repaso historiográfico de los principales hitos y autores que conforman el legado republicano, para detenerme a continuación en algunas cuestiones sobre las que se ha extendido el nuevo republicanismo en su relación con la democracia.

El republicanismo como tradición intelectual tiene su origen en el pensamiento político de Aristóteles, el cual contrapone el gobierno «mixto» –esto es, el que mezcla o combina, buscando una situación de equilibrio o armonía, la monarquía, la aristocracia y la democracia, en atención a la desigualdad «natural» humana, persiguiendo el bien común bajo el imperio de la ley y la práctica de la virtud cívica– a la democracia, casi siempre entendida en el sentido de una corrupción de la *politeia* o república integradora, pues al ser el gobierno de los muchos, aquella degenera en la dictadura de la mayoría sobre el resto, en el gobierno de los pobres, pudiendo conducir a la anarquía. En concreto, el fundador de el Liceo precisa que «la república es, por así decirlo sencillamente, una mezcla de oligarquía y democracia» (Aristóteles, 1293b; 1999: 240).

En tanto que institución política, aparece en la antigua Roma como la forma de entender el gobierno propio de la *res publica*, o República, cuyo vocablo encierra una significación que marcará para siempre el sentido del gobierno político como gestor y garante del interés público, en consonancia con el origen de la voz ‘política’ en la lengua griega, cuya procedencia viene de la palabra *polis*, el escenario territorial y social de la convivencia pública, política. En esa forma de gobierno, propio de la República romana, no hay democracia como la ateniense, pero existen instituciones, como el senado, el consulado y el tribunado –SPQR: *Senatus Populusque Romanus*–, cuyas magistraturas son electivas, ajustándose a la forma de gobierno que hemos calificado como mixta, pues, de acuerdo con sus defensores, combina lo mejor de cada régimen, según argumentaron algunos pensadores antiguos, como el citado Aristóteles, Polibio o el propio Cicerón –quien escribió aquello de *Potestas in populo auctoritas in senatu*–, y en la época moderna, entre otros, Maquiavelo, Harrington y Kant. En la República romana existen leyes que obligan a los gobernantes a tener en cuenta las demandas de los gobernados, sean patricios o

plebeyos, lo que implica perseguir el bien público, y hay normas que exigen de la ciudadanía una conducta «cívica» mediante la práctica de la virtud civil.

Marco Túlio Cicerón vivió en el siglo I a.N.E, y fue una de las personalidades sobresalientes de la política, el pensamiento y la prosa latinas, habiendo sido el intelectual más importante del periodo republicano, autor de un escrito en forma de diálogo, como lo hiciera Platón, titulado *De re publica* (*Sobre la República*). Dicha obra ha llegado incompleta hasta nosotros, por lo que no es fácil seguir el hilo del discurso ciceroniano que tiene por objeto, en boca de su portavoz, el personaje llamado Escipión, la apología del régimen republicano como la mejor forma de gobierno. En ella el pueblo disfruta de una libertad que ha de ser compatible con la justicia y la igualdad (Cicerón, I, 31, 47; 2000: 63). Cada uno de los seis libros de que se compone viene precedido de un preámbulo o proemio donde habla directamente su autor. Del primero de los mismos quisiera destacar una discusión clásica en la que Cicerón defiende la superioridad de la política –como aplicación de principios filosóficos– frente al elogio de la nuda teoría, y lo argumenta del siguiente modo:

Así como puede ciertamente tenerse la teoría de una ciencia aunque no se pratique, la virtud de la fortaleza consiste plenamente en la práctica, y la práctica principal de la misma es el gobierno de la ciudad, y la realización efectiva, no de palabra, de todas aquellas cosas que éstos predicen en la intimidad de sus reuniones. Porque nada de lo que dicen los filósofos, cuando lo dicen recta y honradamente, dejó de ser actuado y confirmado por los que han sentado las bases justas de las ciudades. [...] Por tanto, el ciudadano que es capaz de imponer a todos los demás, con el poder y la coacción de las leyes, lo que los filósofos, con su palabra, difícilmente pueden inculcar a unos pocos, debe ser más estimado que los mismos maestros que enseñan tales cosas (Cicerón, I, 2; 2000: 32-33).

Entre sus tratados teóricos de madurez sobresale la obra *De Officiis* (*Sobre los deberes*), que tantos elogios ha cosechado por su claridad, sensatez y lucidez en la recepción histórica que tuvo en los siglos posteriores. Los fundamentos de su concepción de la justicia se basan en una visión antropológica que tiene contraída una deuda con la *Política* de Aristóteles –y, en general, con toda la filosofía griega, dado el eclecticismo ciceroniano–, cuando defiende la tesis de que la sociabilidad se explica por el carácter racional y lingüístico del ser humano, gracias al cual es el único animal dotado para la práctica de la justicia, la equidad y el bien (Cicerón, 2006: 83-84), lo que permite a nuestro autor acometer en el Libro I de esta obra el examen de las cuatro virtudes, que hoy conocemos como «cardinales», tales como la sabiduría o prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza.

La dimensión social del ser humano queda plenamente reforzada cuando subraya el deber de reciprocidad y ayuda mutua que es natural poner en práctica entre humanos. A la hora de organizar la vida social y política esta ha de estar presidida por un criterio en que no puede haber contradicción entre el bien general y el bien particular, erigiéndose la política como aquel ámbito que a todos concierne, donde el espacio público prolonga el privado, o el privado solo puede alcanzarse mediante la satisfacción del público. De acuerdo con Cicerón, la equidad en las relaciones humanas y el respeto a la persona quedan justificados del siguiente modo:

[...] todos deben proponerse una sola cosa: que el bien particular de cada uno debe ser el mismo que el de todos. Si cada uno trata de llevárselo para sí, quedará destruida la sociedad humana.

Y si la naturaleza prescribe también que el hombre mire para el hombre, cualquiera que sea su condición, por ser precisamente hombre, es necesario, según la misma naturaleza, que sea común la utilidad de todos. Y, siendo esto así, todos estamos contenidos por la misma y única ley natural, y en este caso se nos prohíbe por la ley natural causar daño a otro (Cicerón, 2006: 205).

Las repúblicas italianas del Renacimiento, como Venecia o Florencia, han sido admiradas y consideradas como un ejemplo del ejercicio de la política republicana dentro del variado espectro que mostraba cada una, como, entre otros, ha estudiado el pensador francés Claude Lefort (2007: 77-110), sobresaliendo entre los teóricos del republicanismo la figura de Nicolás Maquiavelo, a quien debemos la autoría de uno de los escritos más relevantes de este tipo de pensamiento político con su obra *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, publicado póstumamente en 1531. Este texto renacentista hace «renacer» lo antiguo en el mundo moderno a través de las reflexiones y comentarios que el pensador florentino realiza de los diez primeros libros de la *Historia de Roma desde su fundación (Ab urbe condita)*, escritos por aquel autor, y convierte a la República romana a los ojos de Maquiavelo en paradigma político, con la propuesta del gobierno mixto como el más adecuado de todos para el funcionamiento de *lo stato* (el Estado) –término que emerge por vez primera en la literatura política de la época–, cuya justificación propone tras abordar la génesis y decadencia de las tres formas clásicas del mismo, en la estela de la famosa *anacolosis* del historiador greco-romano Polibio. De este modo lo resume en el primero de los *Discorsi*:

Y este es el círculo en que giran todas las repúblicas, se gobiernen o sean gobernadas; pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie

de mutaciones y permanecer en pie. Más bien suele acaecer que, en uno de esos cambios, una república, falta de prudencia y fuerza, se vuelva súbdita de algún estado próximo mejor organizado, pero si no sucediera esto, un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno.

Añado, además, que todas estas formas son pestíferas, pues las buenas tienen una vida muy breve, y las malas son de por sí perversas. De modo que, conociendo este defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas formas en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable, pues así cada poder controla a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular (Maquiavelo, 2012: 37-38).

Del republicanismo de Maquiavelo pueden extraerse como valores la igualdad y la libertad de la que debe gozar la ciudadanía, el interés del gobierno por el logro del bien común, lo que en la actualidad denominamos el imperio de la ley, y la práctica de la virtud, aunque la hermenéutica existente de la obra maquiaveliana no haya sido capaz de pronunciarse de forma catégorica sobre estos extremos, al observarse una tensión irresuelta dentro de su pensamiento entre las tres categorías que soportan su discurso político, como son la necesidad, la fortuna y la *virtú*. En lo que se refiere a este último concepto parece que se ha saturado con significaciones bien distintas, y hasta opuestas, que van desde la valentía militar, la determinación de la voluntad, la prudencia política, o el arrojo y el compromiso en la defensa de lo común, acorde con lo que hoy entendemos por virtud cívica, de acuerdo con el universo teórico del republicanismo (Del Águila, 1994: 104-126).

James Harrington fue un pensador que creó un discurso republicano original, aunque todavía siga siendo el menos conocido entre los clásicos del republicanismo, a despecho de que la historiografía política reciente se venga interesando por el papel que su teoría pudo jugar tanto en la Inglaterra de su tiempo como en la Revolución americana del siglo siguiente, discutiendo a qué intereses sociales y políticos pudieron atender sus teorías (Shklar, en Harrington, 2013). Le tocó vivir las agitadas décadas intermedias del siglo XVII en su Inglaterra natal, falleciendo unos pocos años antes de que estallara en su país la *Glorious Revolution* de 1688.

Dotado de una formación académica notable, adquirida en la Universidad de Oxford, que le permitía leer el latín y el griego y con ello adentrarse en el pensamiento de los clásicos antiguos que le sirven de referencia –al igual que a Maquiavelo–, fue autor de una obra singular en el panorama del pensamiento político moderno, titulada *La Repùblica de Oceana* –casi su única obra–, cuya escritura está modulada por la historia, la teoría política del repu-

blicanismo clásico, y el pensamiento utópico. Su figura queda encajada entre Hobbes y Locke, manteniendo un insistente diálogo crítico con el *Leviatán* –metonimia con la que nombra a su autor, Hobbes– que había aparecido solo cinco años antes. Las tesis que Harrington expone en esta obra fueron condensadas por él mismo en un escrito posterior, mucho más breve, titulado *Un sistema de política*. Destaquemos algunas de las ideas de este pensador republicano, extraídas de la primera parte de su obra principal, donde establece los fundamentos de la teoría, prescindiendo del tedioso relato, propio de casi toda la literatura utopista, sobre la formación y el funcionamiento de su República *Oceana*.

Harrington se acoge a una «razón universal» que atiende al interés general, o de la humanidad, frente a la razón privada, y a la razón de Estado, que miran exclusivamente, bien por el interés particular, bien por el de los gobernantes. Comoquiera que aquella manera de entender la razón es la «verdadera» y el gobierno popular se atiene a ella, esta forma de gobierno se encontrará más cerca de la razón verdadera (Harrington, 2013: 28), y puesto que ese va a ser el marco o el modelo de gobierno que interese a nuestro autor, desde el principio su planteamiento quedará sellado por este ejercicio de fe racionalista. La primera cuestión que le interesa destacar es el contraste que existe entre el gobierno o el «imperio de los hombres» frente al «imperio de las leyes», pues aunque a lo largo del tiempo, *de facto*, hayan predominado los gobiernos en los que uno o unos pocos han sometido o sometan al resto de la sociedad a su voluntad, *de iure*, el gobierno republicano debe basarse en el imperio de la ley, lo cual introduce en la teorización de Harrington un elemento normativo acorde con su visión utópica.

La idea del imperio de ley –sobre la que llamaremos la atención en la primera teorización del Estado de Derecho liberal– sitúa además a nuestro autor en la misma línea de quienes han tratado de correlacionar la ley con la libertad, un asunto propio de la idiosincrasia intelectual del mundo moderno, pero cuya enjundia en modo alguno ha prescrito todavía. Para Harrington no hay libertad sin ley, que es como decir que el ejercicio de la libertad en la vida pública solo podrá darse plenamente para el común de la sociedad bajo la protección de la ley, la cual actuará de freno solo frente a una minoría que disfrute de suficiente poder para oprimir a la mayoría. Pero esa correlación da un paso más –y concede a nuestro autor título de pensador republicano, más que de teórico liberal– en el momento en que formula una ecuación entre ley y virtud cívica en los siguientes términos:

El gobierno, ahora bien, no es otra cosa que el alma de una nación o ciudad; por lo tanto, lo que había de razón en el debate de una república, puesto de manifiesto en sus resoluciones, ha de ser virtud; y siendo el poder soberano alma de una ciudad o nación, su virtud ha de ser la ley. Pero el gobierno cuya ley es virtud y cuya virtud es ley, es el mismo cuyo imperio es autoridad y cuya autoridad es imperio (Harrington, 2013, 26)

O lo que es lo mismo, en tales condiciones estamos ante un gobierno legítimo, que es aquel que se basa en la razón y que convierte sus leyes en virtudes, en tanto que prescriben conductas que afectan a toda la sociedad concebida bajo aquél universal que es su condición ciudadana, como con un estilo tan argumentado Harrington trata de persuadirnos en este y en otros pasos de su obra. Para que funcione esta idea es preciso poner en marcha una arquitectura institucional que es herencia de los clásicos del republicanismo antiguo y moderno, como es la propuesta del gobierno mixto, aunque en el caso del pensador inglés, diseñado de un forma peculiar, pues

[...] la república está formada por *el senado que propone, el pueblo que resuelve y la magistratura que ejecuta*; con lo cual, participando de la *aristocracia* en el senado, de la *democracia* en el pueblo y de la *monarquía* en la magistratura, queda completa (Harrington, 2013: 32).

Tal gobierno mixto ofrece una división funcional tripartita que, en primer lugar, se refiere a la división de poderes, en este caso solo a dos de ellos: el legislativo –senado y asamblea popular–, y el ejecutivo –magistratura–; y, en segundo lugar, asocia esas tres funciones a colectivos sociales diferentes. Así, es propio de la aristocracia la práctica de la deliberación que tiene encomendada el senado, con la observación de que los aristócratas que lo integran –«los mejores»– no lo son en función de la nobleza de sangre, sino en virtud de sus méritos intelectuales –sin que esto signifique que Harrington no tuviera en cuenta a la *gentry*–, y lo referido al pueblo es el refrendo que este debe otorgar a tales deliberaciones por medio de votaciones democráticas, que convierten en algo «rotativo» las funciones de gobierno.

La última idea se refiere a lo que algunos estudiosos de la obra de Harrington han considerado probablemente su propuesta más audaz, que lo convierte en un precursor del pensamiento de Marx, puesto que establece una relación de condicionamiento o influencia de la posición económica de los miembros de una sociedad sobre lo que, con la misma terminología que posteriormente utilizará el marxismo, denomina la «superestructura» política. En otros términos, el tipo de gobierno que tengamos depende de la cantidad

de personas que sean propietarias: si todo está en manos de uno solo, estaremos frente a una monarquía absoluta; si fueran unos pocos los dueños de la tierra, tocaría una oligarquía, mientras que, como dice en el aforismo 14 del epítome de su libro,

Si los muchos o el pueblo lo tienen todo, o dos tercios del total de la tierra o el territorio, el interés de los muchos o del pueblo es el interés predominante, y *causa la democracia* [la cursiva es nuestra] (Harrington, 213: 310).

Y todo ello con la intención de proponer no solo una república deliberativa sino *igualitaria*. El universo económico por el que se interesa nuestro autor es el mundo rural de su tiempo, formado por campesinos que orbitan en torno a la propiedad de la tierra a la que todos deben aspirar como señal de independencia, pero de la que nadie pueda distanciarse tanto como para provocar graves diferencias que acarreen desigualdades sociales. La igualdad a la que se aspira requiere dos condiciones: todos deben ser igualmente propietarios al tiempo que propietarios iguales. El esquema que subyace a la relación entre lo económico y lo político permite suponer que del mismo modo que debe existir una relativa igualdad en la propiedad económica, esa misma igualdad ha de trasladarse a la superestructura política para que la voz y el voto de todos y cada uno pese lo mismo, o como el propio Harrington resume categóricamente:

Una república igualitaria (por lo que se ha dicho) es un gobierno establecido sobre una ley agraria igualitaria, que alcanza a las superestructuras o tres órdenes, el senado que debate y propone, el pueblo que resuelve y la magistratura que ejecuta, por medio de una rotación igualitaria a través del sufragio del pueblo expresado en el voto (Harrington, 2013:42).

Para concluir esta breve presentación del pensamiento político de Harrington, me gustaría destacar, en interés de nuestra obra, el hecho de que nos encontramos ante el primer autor que propone el funcionamiento *democrático* de un gobierno republicano, lo que no será el caso de otros autores republicanos anteriores y, sobre todo posteriores, de la talla de Kant, por ejemplo.

Como voy a referirme al pensamiento político de Rousseau *in extenso* en el capítulo cuarto, solo quiero dejar constancia en este momento de un dato que pone bien a las claras, mediante una definición precisa y concisa, de qué estamos hablando cuando decimos que un Estado es republicano:

Llamo, pues, república a todo Estado regido por leyes, sea bajo la forma de administración que sea; porque entonces solamente gobierna el interés público y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano (Rousseau, 2003: 90).

Lo que interesa Rousseau es una cuestión de concepto no una pируeta nominalista. En efecto, de aquí se sigue que una monarquía pueda ejercer como un Estado republicano si se dan las dos condiciones que exige el escritor ginebrino: que se actúe bajo el imperio de la ley (ley que, según Rousseau, solo puede proceder de la voluntad general), y que se gobierne buscando el interés común, aunque no mostrarse gran entusiasmo por aquella.

Kant sigue siendo uno de los pilares teóricos del republicanismo, creador de una interpretación del Estado y de las funciones del gobierno –de una teoría política, en suma– que discurre paralela a, cuando no cruzada con, su Ética y su doctrina del Derecho, lo que ha dado como resultado, en su conjunto, una de las reflexiones más maduras, complejas y sofisticadas de filosofía práctica que conocemos. En el opúsculo de 1793 titulado *Teoría y práctica*, Kant no habla de republicanismo, sino de «estado civil», el cual habrá que interpretar mediante la voz ‘republicano’ a la luz de escritos posteriores donde se introduce el nuevo vocabulario.

Tres deben ser los principios *a priori* en los que se funda tal Estado: la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia* de cada ser humano, bien como *hombre*, bien como *súbdito*, o bien como *ciudadano* (Kant, 2009: 206). En otro de sus opúsculos más famosos, *Hacia la paz perpetua*, de 1785, cuando nuestro autor propone cuáles han de ser las condiciones de los «artículos definitivos» para el establecimiento de la paz perpetua en el mundo, el primero de los tres se formula del siguiente modo:

La constitución civil en cada Estado debe ser republicana (*Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein*) (Kant, 1985: 15).

Al especificar el contenido de este artículo, el pensador de Königsberg establece, como en el caso anterior, tres principios, pero la redacción de este apartado ofrece una variante con relación a la de 1783, ya que en este caso se refiere a la *libertad* (en cuanto hombres); a la *dependencia* (en cuanto súbditos); y a la *igualdad* (en cuanto ciudadanos).

Dos años más tarde, en 1797, nuestro autor acoplará en un volumen de variada factura materiales procedentes de sus clases que trataban de aglutinar doctrinas de carácter jurídico con otras de naturaleza ética. El volumen está dividido en dos partes, la primera de las cuales se denomina «Doctrina del

derecho» y la segunda «Doctrina de la virtud», y aunque ambas partes fueron publicadas con anterioridad por separado, como obras independientes, alcanzando dos ediciones, las reunió en la fecha indicada en el libro titulado *Metafísica de las costumbres*. Se puede decir que la primera parte de esta obra resume el pensamiento jurídico de Kant, el cual se presenta al final de una intensa vida dedicada exclusivamente a la filosofía y a su enseñanza, una vez que la razón ha dado las vueltas suficientes para generar sus frutos teóricos y prácticos. En un momento dado, el filósofo alemán nos propone esta caracterización explícita de lo que considera propio de un Estado republicano, que me permite citar *in extenso* por la importancia que atribuyo a este paso:

Pero toda verdadera república es –y no puede ser más que– un *sistema representativo* del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados). Pero en cuanto un jefe del Estado se hace representar personalmente (ya sea el rey, la nobleza o el pueblo entero, la unión democrática), el pueblo unido no sólo *representa* al soberano, sino que él mismo *es* el soberano; porque en él (en el pueblo) se encuentra originariamente el poder supremo del que han de derivarse todos los derechos de los individuos como simples súbditos (en su caso como funcionarios del Estado), y la república, una vez establecida, no precisa ya soltar las riendas del gobierno y entregarlas de nuevo a los que antes la habían dirigido y que ahora en cambio podrían destruir, por un arbitrio absoluto, todas las nuevas disposiciones (Kant, 1989: 178-179).

Tomando en consideración la referencia a estas tres obras, Joaquín Abellán, autor de la versión castellana del opúsculo sobre *La paz perpetua* que sigo, introduce un ajustado estudio que precede a la obra propiamente dicha, titulado «Sobre el concepto de república», y que resume y hace más explícito nuestro comentario. De acuerdo con Abellán, la constitución civil republicana según Kant debe basarse: (i) en la libertad de cada persona para hacer lo que desee sin que nadie la interfiera ni la domine; (ii) en la igualdad de todos ante la ley; (iii) en la separación del poder legislativo y ejecutivo; y (iv) en la existencia de un sistema representativo. La representatividad a la que alude Kant no implica una representación de hecho, alcanzada mediante sufragio, sino que se trata de una condición teórica que expresa el «espíritu» de la representación, mediante la cual el gobernante actuaría «como si» la ciudadanía, *de facto*, hubiera prestado su consentimiento a la norma promulgada, de suerte que, de acuerdo con la terminología kantiana para otros contextos, la representatividad no sería ni algo empírico, ni tampoco algo aprioríco, sino a modo de una «idea regulativa», con el fin de guiar al gobernante para que vaya acomodando o case su legislación con los intereses del pueblo. Quizá

fuerá por eso, por moverse en el territorio de las ideas y de los ideales, por lo que nuestro autor siguió considerando a la Revolución francesa, todavía en 1797, a pesar del rechazo que sentía por sus atrocidades, como un hito humano y filosófico «grandioso», que la humanidad guardará en su memoria a modo de símbolo de un progreso moral que a todos concierne, y que solo se puede alcanzar como la «*ilustración del pueblo* mediante la instrucción pública» (Kant, 2003: 164; 165).

Si tenemos en cuenta el texto anteriormente citado en el que habla de la soberanía y de los derechos del pueblo, y si recordamos que nuestro filósofo recibió la influencia del pensamiento político de Rousseau –autor por el que sentía verdadera devoción, uno de los teóricos tanto del republicanismo como de la democracia–, llama la atención que el pensador prusiano se distanciase tanto de la democracia y la juzgase como ejemplo de despotismo, uno de los «demonios» a los que se enfrenta su pensamiento político. En una página de *La paz perpetua* digna de su formalismo analítico, distingue entre (a) las formas de soberanía de un Estado (según sean uno, unos, o todos sus titulares); y (b) el modo de gobernar el mismo, el cual puede ser *despótico* o *republicano*. Aceptando, contra lo que proponía su maestro Rousseau, que la soberanía del pueblo sea delegable, Kant podría haber abierto la puerta a una «democracia representativa», dado que defiende la representatividad política, en lugar de precipitarla por el resbaladero del despotismo y tacharla de ser una contradicción de la voluntad consigo misma, porque muchos puedan decidir contra uno (Kant, 1985: 18-19). Quizá lo que no contemplaba –como en este caso tampoco lo hacía Rousseau– era la que fuera una de las ideas centrales del pensamiento político de Locke, la regla de la mayoría, en virtud de la cual no solo es posible, sino legítimo, que muchos decidan, precisamente por ser muchos, contra uno o contra unos (puesto que así lo han acordado en virtud del contrato social, o en el ejercicio de su soberanía, según el vocabulario democrático).

El hecho de que un autor como Kant sea, a la vez, tan lúcidamente republicano como displicentemente democrático pertenece al orden de sus fueros intelectuales y llama a entenderse con su tiempo, el tiempo de la Ilustración dieciochesca, lo cual me permite obtener dos conclusiones. La primera es puramente historiográfica, y vendría a decir que durante muchos siglos la democracia y el republicanismo discurrieron por vías diferentes, aunque en la mayoría de los tramos fueran paralelas. La segunda es teórica y está pensada para quienes hubieran visto un enorme agujero negro en este último paso de la teoría kantiana. Pero si existiera alguna disfunción, esta afectaría exclusivamente a Immanuel Kant, no a la causa del republicanismo, cuyos

presupuestos no solo son perfectamente compatibles con, sino que llaman a, la democracia, sin la cual esta hoy nos sería de todo punto ininteligible. Estamos, pues, ante dos tipos de problemas: una cuestión histórica y un asunto de vocabularios. Respetemos la historia, y pese a Kant, más allá de Kant, intercambiemos los vocabularios.

Para continuar con el relato que se desprende de la abundante literatura sobre republicanismo que discurre por el mundo académico, con especial referencia al ámbito angloamericano y al español, quisiera destacar algunos tópicos generales que tienen un carácter recurrente entre los autores más representativos, con el fin de obtener alguna conclusión que nos permita cerrar este capítulo. No necesito decir –lo mismo que será pertinente añadir para el liberalismo– que, al ser la cartografía del republicanismo tan vasta como la complejidad del territorio que representa, mi modesto propósito se centrará en filtrar algunas sugerencias de esta tradición intelectual en relación con la democracia.

Hay un cierto consenso entre los especialistas en señalar que el origen de la atención que hoy concita el republicanismo se encuentra en el trabajo de algunos historiadores norteamericanos de la segunda mitad del siglo XX, cuyas investigaciones tenían por objeto el estudio de los antecedentes intelectuales que convergieron en el nacimiento de los EE.UU. como nación, en la Revolución que condujo a su Independencia. Frente a la tradición heredada, la cual consistía en destacar que el componente ideológico que estaba detrás de estos acontecimientos venía a ser, exclusivamente, el individualismo y el liberalismo europeos, bien representados por el *Segundo Tratado* de Locke, estos historiadores destacaban que el proceso había sido mucho más complejo, encontrando otras referencias, como el puritanismo religioso, la búsqueda del interés común, la lucha contra la corrupción, o la virtud cívica, estas tres últimas, señas de identidad del republicanismo. A partir de ese momento se despierta el interés por el conocimiento de este legado, y comienza la reflexión sobre las aportaciones del pensamiento republicano a las democracias actuales.

La historiografía sobre el tema intenta reconstruir este rico pasado, cuyo desarrollo a lo largo de tanto tiempo no ha seguido una línea recta, sino más bien zigzagueante –como ocurre casi siempre cuando nos encontramos ante un fenómeno complejo–, pasando por momentos discontinuos, fases alternativas o encajes diversos con otras teorías políticas (Forte, 2014), circunstancia de que la que solo deseo dejar constancia. Pasemos a ocuparnos de algunos de los tópicos más extendidos, como el tratamiento de la cuestión de la liber-

tad en torno, inicialmente, a la contribución de politólogo Philip Pettit, para proseguir con otras. Se trata de una de las principales figuras académicas a quien se debe el renacimiento que el republicanismo ha experimentado en la actualidad, autor entre otras, de la obra *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, de la que me serviré para esbozar algunas de sus ideas. Tras ubicarse dentro de las coordenadas que acotan la tradición republicana a que he venido aludiendo, dando cuenta de las principales figuras que la integran, el libro del pensador irlandés es totalmente fiel al subtítulo, ya que queda dividido en las dos partes mencionadas, la que trata de la libertad («la libertad republicana») y la que lo hace sobre el gobierno («el estado republicano»).

Pettit dedica mucho espacio y esfuerzo a defender su idea de que la libertad republicana ha de entenderse como «no dominación», por oposición al concepto liberal de libertad, o libertad negativa, entendido como «no interferencia», aunque eso no signifique, como a veces pretende él mismo y algunos otros neo-republicanos, una continuidad neta entre antiguos y modernos (Rivero, 2005). Considera que esa noción de libertad otorga más entidad, independencia y relevancia al sujeto político que la simple «no interferencia», pues lo importante del caso consiste en recalcar que, si bien en ocasiones la vida política exige la «interferencia» del gobierno a través de leyes y decretos, este nunca puede convertirse en el amo o dueño de un sujeto, circunstancia que acarrearía la ruina de la ciudadanía. De este modo, el ejercicio de la libertad como no dominación por parte de todos los sujetos, vendría a convertirse en el objetivo de un Estado republicano, para lo cual la democracia valdría solo como un medio –«esencial», eso sí– o un instrumento para promover el disfrute de este tipo de libertad (Pettit, 2004b: 25). Y ya que estamos hablando de democracia, veamos algunas de las consideraciones que hace sobre este asunto.

Lo que le interesa destacar de la democracia como la forma que una colectividad tiene de gobernarse a sí misma es el hecho de no estar sometida a la toma de decisiones y de ser capaz de alterarlas o disputárselas al poder político. La disputabilidad, o el carácter «contestatario» –y no el consentimiento–, la deliberación y la inclusión serán, pues, rasgos de esta concepción de la democracia que el filósofo irlandés parece complacido en interpretarla desde un marco «conflictivista» –por analogía con el modelo biológico de la selección natural, podría agregarse–, en que se crea un «ambiente de prueba y selección de leyes» (Pettit, 2004b: 358).

El Estado republicano debe responder a estos tres criterios –que no se distancian lo más mínimo del concepto de Estado de Derecho, que, por cierto,

nunca menciona en esta obra–, o cumplir estas tres condiciones: imperio de la ley; división de poderes; constitución. Esta tercera condición, que califica como «contramayoritaria», trata de proteger a toda la comunidad dificultando la alteración de las leyes fundamentales del cuerpo político, blindándolas frente a las opciones promovidas por voluntades mayoritarias. Finalmente, Pettit subraya uno los recursos más ampliamente ponderados de la tradición republicana desde la Antigüedad, el cual hace referencia a la conducta que debe exigírsela a la ciudadanía para que pueda hablarse de un Estado republicano, que denomina «civildad», y que consiste en practicar las virtudes cívicas mediante normas que ayuden a cumplir las leyes «que tienen que estar sostenidas por hábitos de virtud cívica y buena ciudadanía» (Pettit, 2004: 318). Se trata de una exigencia que ha sido moneda corriente demandarla también por el conjunto de autores republicanos, pues inculcar en la ciudadanía el conocimiento y la práctica de virtudes cívicas necesita de una educación pública de calidad promovida por el Estado.

En un artículo titulado «Liberalismo y republicanismo», vuelve Pettit al tema de la libertad, y contrapone nuevamente la visión liberal de la libertad negativa como no interferencia con la concepción republicana como no dominación, de forma que un sujeto es libre si nada ni nadie lo tiene bajo su posesión, su dominio o su obediencia, siendo él mismo el dueño de su destino.

En este punto no puedo dejar de recordar la célebre caracterización de la *libertad positiva* que, años antes, había formulado Isaiah Berlin en su reputado ensayo «Dos conceptos de libertad», del que extraigo este fragmento, síntesis de programa y alegato:

El sentido «positivo» de la palabra «libertad» se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio amo. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mis propios actos voluntarios y no de los de otros hombres. Quiero ser un sujeto y no un objeto; quiero persuadirme por razones, por propósitos conscientes míos y no por causas que me afecten, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser accionado por una naturaleza externa o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de jugar mi papel como ser humano, esto es, concebir y realizar fines y conductas propias (Berlin, 2017: 217).

El núcleo más importante de la obra de Pettit –y desde mi punto de vista el más controvertido– es la relación que propone entre libertad y ley, y el modo tan distinto de enfocarla por parte del liberalismo y el republicanismo, pues si

toda ley obliga al sujeto a actuar de una determinada manera –lo cual implica una restricción de la libertad, al «interferir» en la vida del sujeto–, la ley es lo que impide la libertad, que es, justamente, lo que pensaba Thomas Hobbes, de acuerdo con la exposición que figura en el capítulo XXI del *Leviatán* (Hobbes, 1979: 299-311). Cuando el político irlandés concede que la ley en un Estado de Derecho liberal puede contribuir a la protección o al incremento de la libertad, considera que tal relación entre libertad y ley es puramente circunstancial o «extrínseca», frente al carácter central que posee en el republicanismo, para el que las leyes son precisamente las que crean la libertad de un pueblo. Ahora bien, ocurre que eso mismo es lo que pensaba un liberal como John Locke –tan liberal como fundador que fue del liberalismo político–, del que hablaremos en el capítulo siguiente, con lo cual no acierto a ver la diferencia entre ambas formas de presentar dicha relación. Para salvar este contratiempo, a Pettit no le se ocurre mejor estrategia que la de convertir a Locke en un «representante de la tradición republicana» (Pettit, 20014b: 127), con lo que, o bien la diferencia entre liberalismo y republicanismo se esfuma, o bien –lo que podría ser una manera de explicarlo– en algún momento de su recorrido histórico convergen ambas tradiciones, bien porque el republicanismo acepte algunas tesis el liberalismo clásico, bien porque el liberalismo clásico recuperare ciertos impulsos del republicanismo.

Puesto que el tema de la libertad va a convertirse en una de las señas de identidad del republicanismo, como la libertad del ciudadano tanto como la libertad de la república, otro de los teóricos del republicanismo como Quentin Skinner (2004: 106-111) también se ha ocupado de esta cuestión, apoyándose fundamentalmente en los *Discorsi* de Maquiavelo, argumentando que la mejor forma de proteger la libertad individual es vivir en un Estado libre, –una excelente manera de caracterizar a una república–, que no dependa de, ni esté sometida a, nadie, porque se autogobierna, razón por la cual se hace preciso contar con la complicidad y la virtud civil de la ciudadanía.

Hannah Arendt, cuyo célebre estudio sobre las revoluciones americana y francesa descansa en una interpretación que podía caer del lado del republicanismo, al considerar que sus protagonistas no hacían otra cosa sino «restaurar» el orden antiguo, el imaginario republicano grecorromano, podría decirse, violado por el despotismo (Arendt, 1988: 45), vincula también política con libertad o hace de la libertad el sentido de la política, lo cual considera una constante histórica que enlaza el pensamiento moderno con la tradición antigua, razón por la cual la convierte en «respetable» (Arendt, 2014: 61-62; 91).

Maurizio Viroli, en su ensayo del año 1999, titulado *Republicanismo*, ofrece una buena síntesis de los tópicos de esta tradición intelectual, como los que he venido comentando, y destaca entre los mismos el patriotismo como un elemento constituyente del republicanismo, para lo cual realiza una aproximación comparativa entre nacionalismo y patriotismo, cuyos orígenes encuentra en la distinción ciceroniana entre *natio* y *patria*, creando la segunda unos vínculos entre los ciudadanos más estrechos que la primera. A diferencia del nacionalismo, que se fundamenta en el valor otorgado a la etnia, la cultura o la religión, como identidades propias de un pueblo, el patriotismo republicano se sustenta en el amor a la república libre (Viroli, 2014: 126), representada por sus leyes, como instrumentos para la conquista del bien común, a pesar de lo cual, algunos, como el filósofo de la ciencia Carlos U. Moulines (2001: 26), en un manifiesto a favor del nacionalismo, son todavía rehenes de la vieja costumbre que consiste en identificar nacionalismo con patriotismo; a diferencia de Habermas, quien a propósito de la llamada «disputa de los historiadores» (alemanes), adoptó y posteriormente difundió el concepto de «patriotismo constitucional», propuesto por vez primera por Dolf Sternberger, en una entrevista realizada en 1988, y que algunos políticos conservadores españoles, que después lo hicieron suyo, retrocedieron ante los objetivos enunciados por el filósofo alemán, en lo que se refiere al ajuste de cuentas con el fascismo autóctono. He aquí la cita del filósofo alemán:

Para nosotros, ciudadanos de la República Federal, el patriotismo de la Constitución significa, entre otras cosas, el orgullo de haber logrado superar duraderamente el fascismo, establecer un Estado de derecho y anclar éste en una cultura política que, pese a todo, es más o menos liberal (Habermas, 1991: 216).

En un texto anterior a esa versión castellana de la obra original del pensador italiano Viroli, este nos ofrece un breve recorrido histórico-filológico por el concepto de patriotismo, anclándolo en la República romana, donde es caracterizado como pasión o amor por la república –*caritas republicae*–, esto es, por su libertad, por sus leyes, por su estructura política, así como por sus ciudadanos –*caritas civium*–. E insiste nuevamente en la idea de que, frente al nacionalismo, cuyo origen es prepolítico, el patriotismo es plenamente político, y está basado en la experiencia de la ciudadanía (Viroli, 2001). *Ubi bene ibi patria*, había sentenciado Cicerón en las *Disputaciones tusculanas*, recordando las palabras de la tragedia *Teucro*, obra del escritor Marco Pacuvio (Cicerón, 5 37, 2005: 451).

Para un autor de la talla de Habermas, que en algunas ocasiones se ha autointerpretado como un pensador «republicano», mientras que la demo-

cracia liberal de inspiración lockeana se concibe como un instrumento para el ejercicio de los derechos humanos, en el republicanismo

«La política» es concebida como la forma reflexiva de la vida ética sustantiva, a saber, como el medio por el cual los miembros de comunidades más o menos integradas se vuelven conscientes de su dependencia mutua y, actuando con plena deliberación como ciudadanos, conforman y desarrollan las relaciones existentes de reconocimiento recíproco en una asociación de miembros libres e iguales ante la ley. [...] además de la regulación jerárquica del Estado y la regulación descentralizada del mercado [...], la *solidaridad* y la orientación hacia el bien común aparecen como una *tercera fuente* de integración social (Habermas, 2004: 198-199).

Creo que esta cita nos permite iluminar el espacio en que pretendemos ubicar la convivencia entre republicanismo y democracia por la manera con la que la teoría republicana destaca las más nobles aportaciones al discurso político, las cuales recogen a modo de síntesis las señaladas por el conjunto de los pensadores que hemos venido examinando, y que, en lo esencial, pueden resumirse en el talante moral que ha de reclamarse a la democracia, sin el cual, como veremos en los capítulos séptimo y octavo, se quebrarían sus fundamentos.

Desde una atalaya republicana, el filósofo francés Jacques Rancière deconstruía en el año 2005 en un libro con título de impacto –*El odio (la haine) a la democracia*, así se titulaba– la incomodidad que sentían algunas oligarquías secundadas por intelectuales, singularmente franceses, frente a ciertas demandas populares o frente a la transformación de la democracia en un consumo ilimitado de bienes y servicios. Desconfiando de un irenismo progresista, el pensador francés finalizaba su obra con esta declaración sobre la vulnerabilidad, pero también la fuerza, de la democracia:

El caso es que se suscita el miedo, y por tanto el odio, entre aquellos que están acostumbrados a ejercer el magisterio del pensamiento. Peo entre quienes saben compartir con cualquiera el poder lo mismo que la inteligencia, puede suscitar, a la inversa, coraje, y por tanto alegría (Rancière, 2005: 106).



## LIBERTAD, DIVINO TESORO

Armados ya con los dispositivos que nos otorgaron los fundadores de la democracia, como la soberanía popular, acuñada sobre la idea de igualdad, y, entre otras aportaciones del republicanismo, contando con el apoyo en la virtud cívica, nos encontramos en condiciones de examinar las novedades introducidas por el pensamiento liberal en la plenitud del mundo moderno.

En el año 1819, el político e intelectual liberal de origen suizo Benjamin Constant pronunció en el Ateneo Real de París una conferencia, de gran impacto en la opinión pública, que llevaba por título *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Con independencia de los intereses políticos personales que Constant albergaba en ese momento, y al margen de las críticas que ha despertado esta concepción esquemática e incompleta de la libertad, la distinción que establece entre los antiguos y los modernos sigue siendo fructífera para delimitar la procedencia de las diferentes tradiciones intelectuales que conforman la democracia. Según Constant, los antiguos desconocían la *libertad individual* o *libertad civil*, pues solo estaban interesados en la *libertad política*. Sin embargo, la conclusión del intelectual suizo, recogida al final de su texto, no deja de ser integradora, al defender la idea de que la mejor forma de proteger la libertad civil es el cultivo de la libertad política, entendida y ejercitada de acuerdo a los postulados de lo que hoy se conoce como Estado de Derecho.

La dialéctica individuo / sociedad no pudo progresar en el mundo antiguo por la incomparecencia de uno de los dos elementos del problema, el individuo, al quedar totalmente difuminado en, o absorbido por, lo social. Por el contrario, al partir directamente del individuo, el mundo moderno abre la posibilidad a un pensamiento más integrador, donde la dialéctica funcione por medio de la complementariedad de los dos polos, el individual y el social que, por encima de la tensión con que se relacionen, se resuelve en el hecho de que no puede haber sociedad sin individuos.

Dejando para más adelante el tratamiento del plano jurídico, si nos encendamos a la historia del pensamiento político, se hace necesario profundizar en las raíces del liberalismo acercándonos al individualismo moderno,

cuyos presupuestos no solo permiten entender el sentido de la libertad –uno de los pilares del discurso democrático–, sino que sirven para explicar los fundamentos del legado liberal de nuestras democracias. La revisión del individualismo moderno debe tener en cuenta el interés que en la década de los noventa del pasado siglo despertó esta cuestión –quizá por el agotamiento de paradigmas de carácter más estructuralista o más socializante–, al punto de teorizarla con figuras retóricas tales como «el renacimiento del individuo» o «el retorno del sujeto», superando un cierto eclipse o «muerte» del mismo en períodos anteriores, tópico sobre el que hemos tenido ocasión de ocuparnos en otro lugar (Nieto Blanco, 2016: 75-118; 151-195).

Este retorno debe hacerse acudiendo a las fuentes, que es como rendir una visita al pensador inglés John Locke en su condición de autor del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (*Second Treatise of Civil Government*) del año 1690, no sin antes puntualizar, como curiosidad, que quien ha ido más lejos en la defensa del papel central que juega el individuo en un discurso ontológico sobre el mundo no ha sido un filósofo político, sino un matemático y metafísico de la talla de Leibniz, quien sostiene que no puede haber en el mundo dos seres que sean iguales, en virtud de la aplicación del llamado «principio de identidad de los indiscernibles».

El individualismo metodológico de Locke parte de una tesis tan explícita como directa, proclamando que el ser humano nace en posesión de tres derechos que le otorga la naturaleza, como son la vida, la libertad y la propiedad. Esta concesión que hace a un iusnaturalismo todavía dependiente de su origen medieval, en el que se funda la ley de la naturaleza que propone en el §6, remite a los designios de un «sabio Hacedor», a los que el ser humano puede acceder por vía racional, y se trata de una ley que prescribe el comportamiento social con una aceptación implícita de esos derechos naturales «prepolíticos». La irrupción del individuo como portador de derechos representa una manera de otorgarle entidad o relevancia, de dotarlo de fuerza, de poder, de potenciarlo, en suma, y, como en seguida veremos, de erigirlo en fundamento sociopolítico.

Ese individuo, al que nadie puede disputarle la vida, pues como en el caso de los otros dos derechos, tiene esta un valor «sagrado», comienza por ser libre, primero en sentido natural, y más tarde en sentido civil o político. Dado que el segundo anclaje del pensamiento político de Locke es el contractualismo desde el que se legitima la sociedad civil o el Estado –expresiones sinonímicas en su terminología–, lo importante no es tanto la libertad en el estado de naturaleza –que el ser humano se ve obligado a abandonar al convivir polí-

ticamente–, sino la libertad política que, de acuerdo con otros autores de esta época, consiste en vivir protegido por la ley, de tal modo que no hay libertad sin ley. Escribe nuestro autor en el § 57:

[...] la finalidad de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar nuestra libertad. Allí donde hay criaturas capaces de regirse por leyes, si la ley no existe, tampoco hay libertad. Pues la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley. Mas la libertad no es, como se nos ha dicho, la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que le guste; pues, ¿quién podría ser libre en un lugar en el que el capricho de cada hombre pudiera dominar sobre el vecino? La verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando, así, estar sujeto a los caprichos de otro, y siguiendo su propia voluntad (Locke, 2006: 60).

De este párrafo quiero llamar la atención sobre las ideas siguientes. En primer lugar, como avanzábamos, la ecuación entre libertad y ley, entendida esta como fruto del consenso social, en los términos que enseguida veremos. En segundo lugar, la libertad concebida no solo como no interferencia de los demás, sino también como no dominación, de forma que nadie se vea forzado a hacer lo que no quiere, si la ley no lo ordenase, como más tarde reconoció Montesquieu (1987:336). Una vez que la ley ha cerrado el círculo de lo que se *debe* hacer, aquello que *puede* hacerse queda circunscrito al interior del mismo, sometido exclusivamente a lo que se *quiere* hacer.

Dicha concepción de la libertad es la que se ha reconocido como la visión típicamente liberal, y que Isaiah Berlin, en su célebre ensayo titulado «Dos conceptos de libertad», anteriormente citado, publicado inicialmente en 1969, denominó «libertad negativa». Este tipo de libertad, que deja el campo abonado para que cada cual formule y decida su proyecto de vida sin coacción ajena, caracterizada, a veces, como *libertad de*, la encuentra nuestro autor, en principio, sin conexión lógica con la democracia o autogobierno (Berlin, 2005-2017; 2008-2017). Con el paso del tiempo, y cuando la democracia asuma el legado liberal acogerá este sentido de libertad «negativa», cuya formulación lingüística no parece muy afortunada –a menos que esconda una retórica provocativa–, pues parece encerrar un cierto desdén para el propio concepto de libertad, lo que en absoluto refleja el pensamiento de Berlin.

Al tiempo que nos regala con una de las fórmulas más diáfanas de entender la libertad humana que nace de una profunda conciencia moral, en la segunda parte de su escrito del año 1793, conocido en su forma abreviada

como *Teoría y práctica*, Kant lleva más lejos esta idea liberal de libertad en los siguientes términos:

La *libertad* en cuanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso yo en la fórmula: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con el derecho del otro)» (Kant, 2009: 206).

Todo lo cual significa dos cosas: (i) que sobre lo que cada uno quiera hacer con su vida no hay más autoridad que uno mismo, (ii) siempre que se parta de, y respete, el principio de igualdad de todos para hacer lo propio, lo que conecta con la filosofía moral kantiana.

Hay un tercera idea en el párrafo de Locke, que a veces se ha pasado por alto, y que lo aproxima a una concepción republicana de la libertad, dado que va más allá de la ya conocida libertad como no interferencia para reivindicar la ausencia de dominio de una persona por otra, como la verdadera condición para poder ser libre. Y si esto es lo que, de acuerdo con Philip Pettit y Maurizio Viroli, diferencia a la concepción republicana de la libertad de la visión liberal, bien podría suceder que en este punto el pensador inglés –como acabamos de ver en el capítulo anterior– quedase enmarcado dentro del republicanismo.

El individuo que nace en posesión del derecho a la vida y a la libertad tiene también un tercer derecho que es el de propiedad, pasando así a convertirse en un derecho natural, lo cual introduce una novedad en el iusnaturalismo, al tiempo que refleja a la perfección el momento histórico desde el que Locke escribe, es decir, el nacimiento de la sociedad burguesa, clase con la que el pensador inglés está totalmente identificado y políticamente comprometido. Debe quedar bien claro que lo que es un derecho natural no es la propiedad, pues esta siempre es adquirida –por las vías que fuere–, a diferencia de la vida y la libertad, que a pesar de ser algo innato, el devenir de los acontecimientos puede hacer que se pierdan. Lo que la propiedad tiene de «natural», entonces, es que se trata de un derecho a obtenerla. Pero si los derechos hablan por los individuos, o la esencia de estos puede colegirse de aquellos, del mismo modo que no hay individuo si no está vivo, o si no es libre, tampoco lo habrá si carece de propiedad (o de la posibilidad de alcanzarla). El poder del individuo, como antes apuntábamos, se completa con la propiedad. ¿Cómo logra Locke otorgar un rango iusnaturalista a la propiedad? La respuesta está

en el § 27, que citamos en su integridad por la completa argumentación que contiene en la defensa de su tesis:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho salvo él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás (Locke, 2006: 34).

Asociar la propiedad privada al trabajo o, en términos económicos, determinar el valor de una mercancía por el tiempo invertido en su producción (trabajo) será una conclusión a la que más de un siglo después lleguen economistas liberales como David Ricardo, al que sigue Marx desde una perspectiva eminentemente social. También otros pensadores de la órbita de Locke en aquellos momentos piensan de un modo similar. Lo singular del pensador inglés es el razonamiento tan diáfano con el que conecta la independencia del sujeto y la propiedad que sale de él, precisamente porque dicha independencia comienza por ser una *propiedad* de sí mismo. La propiedad está en el origen. El paso siguiente consistirá en declarar que la propiedad de uno mismo –o aquello de lo que cada uno es único dueño– no solo es el cuerpo con los órganos que lo forman sino el trabajo que él realiza, de donde se sigue, que si la capacidad de producción es cosa suya, también lo será la cosa producida, el *producto*, pues se trata de algo *añadido* a la naturaleza que de no ser por él nunca hubiera existido.

En este momento lo que me interesa destacar es la manera de plantear el papel del individuo, con lo que se constata que, al menos en principio, el que todo el mundo esté destinado a poseer algo es tan «natural» como estar vivo o ser libre, esto es, como ser humano. ¿Y si el cruel destino, por decirlo en términos pintorescos, el infortunio, la propia incapacidad o la maldad humana que tantas desigualdades producen, condenara a los muchos a la pobreza, al margen de toda propiedad, elevando a unos pocos a los altares de la riqueza? ¿Dejarían aquellos de ser humanos por eso? Locke tiene una doble respuesta. Por una parte, a falta de propiedades, cada quien seguiría estando

en posesión del trabajo que su cuerpo le permite, el cual podría enajenarlo o «venderlo» a cambio de recibir un salario, apunta Locke (como diría después Marx del proletariado), y con ello nuestro autor da los primeros pasos para ampliar su liberalismo político llevándolo a las fronteras del económico, en su previsión de contemplar el trabajo asalariado.

Por otra parte, la siguiente respuesta nos traslada a un escenario eminentemente político, lo cual se produce cuando se forma el Estado legítimo, que solo puede surgir del consentimiento (*consent*) de los individuos. En tal caso, a efectos de ciudadanía o de disfrute de derechos políticos, en virtud del papel que juega la propiedad, la sociedad se escinde en dos grupos, el de los propietarios y el de los no propietarios, con el resultado consiguiente de que, en sentido pleno, solo tienen capacidad para decidir y dirigir el Estado, según el criterio de la mayoría, los propietarios, únicos ciudadanos «activos», pues el resto sería meramente «pasivo», al carecer de la independencia que otorga disponer de los recursos exigidos para participar políticamente. Locke está hablando de una organización política representativa, que funciona bajo la forma de sufragio restringido a un censo formado solo por los varones propietarios, gobierno al que Rawls (2009, 184-205) califica de «Estado de clases» o clasista. Existe una razón de fondo que respalda con más fuerza el derecho de propiedad y lo lleva hasta los confines de lo político, completando nuestro análisis anterior, lo cual se produce cuando en el *Segundo Tratado* Locke repite que la finalidad de los poderes políticos del Estado – el legislativo y el ejecutivo– que surgen del contrato social no es otra que la de proteger o preservar la propiedad como, a título de ejemplo, escribe en el § 88 (Locke, 2006: 88). De todo lo cual se desprende la idea de que para apuntalar el individualismo lockeano es decisivo, frente a los otros dos, privilegiar el derecho de propiedad, como si la libertad y la vida nada fueran si no descansasen sobre la base de la posesión.

Para el pensador canadiense C. B. Macpherson ello convierte a Locke en un representante de lo que denomina el «individualismo posesivo», ya que se han roto las barreras que limitaban el deseo de poseer por razones morales o religiosas, al transformarlo en un derecho que convierte a la propiedad individual en algo ilimitado, sin hacerla depender de la sociedad, sino solo de las fuerzas del individuo, ello es, de esa propiedad inicial que cada cual despliega a partir de sí mismo (Macpherson, 2005: 218 y ss.).

Si la propiedad es uno de los tres derechos naturales, que oficia casi a modo de salvaguarda de los otros dos, parece incongruente que Locke acepte el hecho de que haya personas que puedan vivir sin propiedad, lo cual es

como claudicar ante la pérdida de un atributo esencial que convierte a un determinado ente en un ser humano. ¿Acaso son «inhumanos», entonces, los pobres?, podría formularse crudamente. No es exactamente eso lo que manifiesta nuestro autor, aunque como hemos visto, su valor político quede sensiblemente dañado, con lo cual podría conjeturarse que para ser plenamente coherente con una caracterización de la naturaleza humana, *todos debieran gozar de todos los derechos*, incluyendo el de propiedad, asunto fronterizo entre la ética y la política. No podemos atribuir a Locke esta expectativa –ni mucho menos entrar en el escabroso tema de hacer juicios de intenciones–, pero algunos autores de la centuria siguiente vendrán a remachar esta idea. Tal es el caso de Jefferson, quien en 1791, en sus *Notas sobre Virginia*, subraya la importancia de la independencia económica como baluarte de la autonomía humana. Tal independencia requiere que todos sean propietarios, de lo cual se infiere que el requisito previo para la democracia debiera ser una sociedad formada por una sola clase de personas (Macpherson, 1987: 29).

Frente a la mentalidad propia del mundo clásico anteriormente analizada, donde lo social se impone a lo individual, ahora sucede justamente lo contrario, pues es el individuo la raíz ontológica que acude en auxilio de lo social, cuya existencia siempre es una derivación del polo individual. Y si anteriormente imaginábamos una pregunta que podría hacerse un intelectual de la antigua Grecia sobre esa «anomalía» que era el individuo, ahora ampliaríamos nuestra imaginación dándole la vuelta al interrogante en estos o en parecidos términos: si lo que de verdad tenemos son los individuos, ¿cómo es que también existe la sociedad (como Estado y como Mercado)? Eso es lo que realmente hay que explicar, y el único modo de abordarlo es partir del individuo.

Una penúltima y rotunda declaración de fe en el individuo que parece, si no superar, al menos sí elevar la democracia a un escalón superior de mayor perfección, nos la dispensa Henry D. Thoreau, pensador disidente y pionero en la defensa de la desobediencia civil, cuando en 1849 escribió:

¿Es la democracia, tal como la conocemos, la última mejora posible en cuestión de Gobierno? ¿No es posible dar un paso más hacia el reconocimiento y la organización de los derechos del hombre? Nunca habrá un Estado realmente libre e ilustrado hasta que éste reconozca al individuo como un poder superior e independiente, del cual derivan su propio poder y autoridad, y lo trate en consecuencia (Thoreau, 2015: 85).

Por ese motivo, cuando los pensadores de la Escuela de Frankfurt, en la primera mitad del siglo XX, comprobaron que la sociedad burguesa ya no era capaz de sostener el poder del individuo, algunos de sus miembros, como

Benjamin y Marcuse, volvieron los ojos hacia el comunismo, porque, a su juicio, él sí sería capaz de potenciarlo.

Todos los teóricos contractualistas –comenzando por Hobbes, cuyo individualismo no ha entrado en nuestra consideración al ser ajeno al discurso liberal– plantean el contrato social como un proceso político que se sustancia entre individuos: ellos son sus artífices. Si hubieran podido vivir entregados a los dictados de la naturaleza no habrían hecho falta poderes coercitivos para obedecer las leyes que regulan la convivencia. En vista de esta imposibilidad son los individuos los que se remangan, se ponen manos a la obra y deciden la organización política que mejor les conviene. Pero como se trata de algo que queda en sus manos, se inclinan por la que les parece la mejor, la más genuina, la más auténtica, la que es como tiene que ser, esto es, constituyen el único Estado –*Commonwealth*, en la terminología inglesa del momento– que consideran *legítimo*, en condiciones de actuar con justicia, con lo cual el contractualismo deja de ser –si es que alguna vez lo fue– un recurso historiográfico sobre el origen del Estado para convertirse en una teoría legitimatoria que se sirve de la hipótesis, *more* ficcionalista, de un supuesto estado de naturaleza, cuya inviabilidad hizo que se abandonase a toda prisa cuando ya nadie podía asegurarse su propia vida.

En tales circunstancias, el Estado se convierte en una necesidad que podría haberse evitado si los individuos hubieran sido de ley –lo que no fue el caso–, con lo que queda reducido a algo derivado o dependiente, en poder de los sujetos que lo crean, que por ello se sienten dueños del mismo, y que lo ven como algo «artificial», un artefacto que resuelve o debe resolver sus problemas, nunca como algo «natural», tal como Platón y Aristóteles sí lo imaginaron. Ello no nos debe hacer olvidar la paradoja que este trance encierra, pues cuanto más amplíen los individuos la lista de sus derechos, mayor será su exigencia al Estado para que los proteja, que por muy artificial que sea, deberá ser todo menos débil. He aquí, pues, ese Estado, que algún rancio neoliberal estipula como «mínimo», si ha de ser sufragado con sus impuestos, pero que no duda en exigir se convierta en «máximo», cuando es él a quien le ha alcanzado la desgracia, y le exija la disciplina fiscal y la regulación laboral.

En 1714, un holandés afincado en Inglaterra llamado Bernard de Mandeville publicó una obra titulada *La fábula de las abejas*, una ficción con moraleja en la que la sociedad acababa colapsándose cuando todo se planificaba y las conductas se regulaban exclusivamente en términos de honradez. Por el contrario, la sociedad progresaba en el momento en que los individuos atendían exclusivamente a su propio interés, de manera que el bienestar se alcanza

cuando los sujetos transforman en regla de conducta el enunciado que figura como el subtítulo de la obra, esto es, que *Los vicios privados hacen la prosperidad pública*.

Años más tarde, en 1776, en plena Ilustración escocesa, un lector suyo, profesor de lógica y filosofía moral en la Universidad de Glasgow, llamado Adam Smith, publicaría un voluminoso libro, obra de referencia de la Economía Política y texto seminal del liberalismo económico, con el título de *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Aquí podemos hablar ya de esa institución llamada el Mercado que, como en el caso del Estado, se resuelve en una entidad que funciona gracias a la acción de los individuos que acuden a él buscando el intercambio de mercancías mientras atienden exclusivamente a su propio interés, lo cual iba a producir como complemento una autorregulación de la actividad socioeconómica, pues con la metáfora de la «mano invisible», el pensador escocés pretende extraer como consecuencia que ese egoísmo universal conduce directamente hacia el progreso y el bienestar general. Junto al concepto de la «insociable sociabilidad» (*ungesellige Geselligkeit*) de Kant –lector de ambos–, y de la «astucia de la razón» (*List der Vernunft*) de Hegel llegamos al final de un paradigma que se mueve gracias al impulso que le proporciona una cierta dialéctica entre individuo y sociedad, explicada bien por medio de metáforas, bien con conceptos. A todos, a excepción de Hegel, que pertenece ya a otro universo teórico, podemos calificarlos de «individualistas», aunque la temperatura individualista sea más baja en Kant que en Locke, Mandeville o Smith.

Sobre las bases teóricas del iusnaturalismo, el contractualismo, el individualismo y la teoría de la representación política, el liberalismo se fue abriendo camino en Europa y en América a lo largo de los siglos siguientes, hasta que a partir de la segunda mitad del siglo XIX fue capaz de incorporar algunas de las claves de la democracia, como la soberanía popular, llamada «soberanía nacional» en los textos de la Revolución francesa, por cuanto que el vocablo ‘nación’ se interpretaba allí en los términos de cuerpo político titular de la soberanía, como puede apreciarse en esta célebre definición de nación:

¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común, estando representados por la misma legislación. (*Qu'est-ce qu'une nation? Un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature*) (Sieyès, 2012: 5).

Y también, cómo no, mediante la introducción del sufragio «universal» masculino, articulando una respuesta que a partir de ese momento será conocida como «democracia liberal». Como Macpherson ha señalado en su obra

*La democracia liberal y su época*, que aborda el análisis de estos desarrollos a través de la introducción de algunos modelos teóricos, este tipo de democracia no solo ha vivido su época en el pasado, sino que tendrá también futuro, si es capaz de adoptar las reformas pertinentes para convertirse en una democracia «participativa», cuya aplicabilidad el propio autor canadiense no deja de ver problemática, aunque la juzgue deseable (Macpherson, 1987: 113-138).

Pero nuestro problema no es tanto entrar en comparaciones sobre tipos o modelos de democracia, diferenciando la democracia liberal de otras formas de democracia, sino identificar la elementos liberales de la democracia, puesto que tal como la vivimos en la actualidad no solo es una democracia representativa, parlamentaria –«La democracia hoy o es representativa o no es» (Greppi (2006: 20)–, sino que es una democracia *liberal*, esto es, un sistema político que no puede entenderse sin las aportaciones de los clásicos del liberalismo político que aparecen del siglo XVII en adelante. Dejando para el capítulo siguiente el estudio sobre el modo de encajar el liberalismo moderno en el antiguo modelo democrático, detengámonos ahora en tres rasgos por los cuales puede definirse el liberalismo político, cuyo contenido dará cuerpo a la primera forma de Estado de Derecho –el liberal justamente–, y que nuevamente nos remiten a Locke, que es quien primero los formula, y que son: a) imperio de la ley; b) división y separación de poderes; c) derechos y libertades fundamentales.

El sintagma ‘imperio de la ley’ –*règne de la loi*, según la primera versión francesa; *rule of law*, de acuerdo con la tradición británica– establece que las leyes o el derecho promulgado por un Estado legítimo se convierta en el criterio o la referencia última al que todos los miembros de una comunidad política están sometidos, por lo que quedan obligados a obedecerlo. A partir de ahí, inicialmente, con desarrollos mucho más precisos y variados, procedentes fundamentalmente de la tradición jurídica germánica, nacerá el *Rechtsstaat* o Estado de Derecho, sobre el que volveremos más adelante. En los tiempos en que comenzó a plantearse esta cuestión se hizo con el objetivo de derrocar al Absolutismo, bien por la vía reformista o mediante la revolución, siendo, por ello mismo, una de las señas de identidad de la transición del Antiguo al Nuevo Régimen, reemplazado el imperio del rey –*l'État, c'est moi* de Luis XIV–, por el imperio de la ley. De este modo, en el mismo acto por el que se constituía lo nuevo, se daba el tiro de gracia a lo viejo. Lo que quedaba arruinado para siempre era la autoridad divina intermediada por la del rey, como vicario de Dios, en su papel de guía suprema de las conductas, del mismo modo que se precipitaban por la misma pendiente los privilegios, las excepciones o las impunidades. Todos quedaban sometidos a la ley, comenzando por los

propios gobernantes, cuyo poder se ejercía cumpliendo y haciendo cumplir la ley, con la subsecuente responsabilidad.

El siguiente texto es lo suficientemente elocuente sobre este punto por la sencillez y la meridiana claridad con la que se expresa, en su proverbial estilo directo, en el § 94:

[...] y repararon que no podían sentirse seguros, tranquilos, formando parte de una sociedad civil hasta que la facultad de dictar leyes fuese depositada en manos de un cuerpo colectivo, ya recibiera éste la denominación de «senado», «parlamento», o cualquier otra. *Mediante este procedimiento, cada individuo se hizo súbdito, en igualdad con los demás, por humildes que éstos fueran, de las leyes que él mismo, como parte de la legislatura, había establecido* [la cursiva es nuestra]. Y de este modo, nadie podía ya, basándose en su propia autoridad individual, hurtarse a la fuerza de la ley establecida; y quedaba también excluida toda pretensión de un individuo que quisiera declararse exento de sujeción a la ley, para así tener licencia para acometer toda clase de abusos o para permitir que alguno de sus subordinados los cometiera. *«En una sociedad civil, ningún hombre puede estar exento de las leyes que la rigen»* [la cursiva es nuestra] (Locke, 2006: 95-96).

Para hacer compatible esta cláusula con el principio democrático de la soberanía popular se entiende de forma expresa que la ley que debe «imperar» no es cualquier tipo de ley, sino solo aquella que emana de la «voluntad general» –ajustando el criterio a la terminología rousseauiana posterior–, esto es, la ley que ha sido establecida democráticamente –aunque Locke no maneje este vocabulario–, y que cuando no pueda alcanzarse de forma unánime, cumpla la «regla de la mayoría» –ahora sí, terminología suya–.

De todo ello puede colegirse que una vez establecido el perímetro de la ley –reinterpretado *ex post* de forma democrática–, cualquier acción que se saliese de él, aunque se obtuviese mediante votación, perdería su condición democrática al contravenir el principio, con valor de condición de posibilidad o con rango constituyente, de que toda decisión debe hacerse en el marco de la ley vigente. Una vez que la ciudadanía se ha pronunciado sobre el derecho con el que debe regirse, nadie, salvo ella misma, esto es, ningún grupo, clase o facción está legitimado para actuar en contra de las leyes, mientras estas no se sustituyan por los procedimientos legalmente establecidos. Por eso desde la Antigüedad todas las comunidades políticas que iban en la dirección de lo que hoy conocemos como Estado de Derecho, desde la *polis* griega hasta la República romana, pasando por los Estados renacentistas, pusieron el mayor celo en elaborar las leyes más civilizadas, de las cuales pudieran sentirse orgullosas, pues la ley, así concebida, no solo permite el gobierno democrá-

tico, sino que preserva y protege la libertad de la ciudadanía, ya que no hay libertad sin ley, como acabamos de ver. Según el profesor García de Enterría (1994:79), autor de una sugerente y documentada obra titulada *La lengua de los derechos*, nunca como en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 se produjo una conjunción tan perfecta entre derecho subjetivo y derecho objetivo.

Por otra parte, y en el marco de una tradición intelectual tan diferente, la siguiente aportación del joven Marx, escrita en 1832, todavía me sigue pareciendo una de las mejores definiciones de ley que conozco, por lo que hubiera sido de gran utilidad que su autor hubiese perseverado en esta idea. Afirma:

Las leyes no son medidas represivas contra la libertad, del mismo modo que la ley de [la] gravedad no es una medida represiva contra el movimiento [...] Las leyes son, por el contrario, las normas positivas, claras y generales en las que la libertad ha conquistado una existencia impersonal, teórica e independiente del arbitrio del individuo. Un código de leyes es la Biblia de la libertad de un pueblo (Marx, 1983: 82).

La teoría de la *división de poderes*, cuando fue propuesta por vez primera por John Locke allá por el siglo XVII, servía también para combatir al Absolutismo, sustituyendo la apropiación por parte del monarca de todos los poderes del Estado por un reparto de los mismos entre autoridades, cuerpos legales o instituciones diferenciadas, que actuarían cada una de ellas de forma autónoma. Por tanto, división de poderes significaba también *separación de poderes*, aunque el concepto de separación –propuesto por Montesquieu un siglo más tarde– subrayaba no solo la división funcional, que otorga un cometido diferente a cada poder, sino el hecho de que sus titulares fuesen personas e instituciones diferentes.

Aunque el filósofo inglés ya diferenció entre poder legislativo, ejecutivo y judicial, se trataba todavía de una conceptualización poco precisa, pues el poder judicial aparecía unas veces dependiendo del ejecutivo y otras colgado de la percha del legislativo, con lo cual la independencia como tal quedaba seriamente mermada. Sin embargo, su contribución resultó relevante porque, previamente a esta cuestión, había conseguido explicar de una forma diáfana el origen de los poderes políticos, que no era otro que la delegación que cada individuo, en su condición de ciudadano, hace de sus poderes naturales al suscribir el contrato social con el que se da pie a la formación de un Estado legítimo (Locke, 2006: 87-88).

En efecto, fue Montesquieu en el capítulo VI, titulado «De la constitución en Inglaterra», de su obra *El espíritu de las leyes* (*De l'Esprit des lois*), quien, por un lado, acuña la terminología que da nombre a los tres poderes políticos tal como hoy los conocemos, mientras que por el otro argumenta la separación de los mismos sobre la base de la *libertad* del ciudadano, la cual se vería seriamente comprometida caso de no existir tal separación (Montesquieu, 1987: 107-115). Con el paso del tiempo la división de poderes ha quedado ampliamente definida y caracterizada como un rasgo esencial del legado liberal presente en las actuales democracias, reinterpretando la separación de poderes en los términos de *independencia* de unos de los otros.

El tercer y último rasgo del liberalismo político en su emergencia en el mundo moderno es el reconocimiento de una serie de derechos con los que el ser humano nace, que los posee «por naturaleza», y que por esta razón son denominados *derechos naturales*. Sin poder entrar ahora en la compleja e interesante cuestión de la justificación de los derechos humanos al quedar fuera de nuestro radio de acción en este capítulo, conviene al menos mencionar que, a efectos de equivalencia, lo que en su día se denominó «derechos naturales» en el marco del iusnaturalismo –cuyo precedente se remonta, al menos, al mundo medieval, propuesto inicialmente como «derecho subjetivo» por Guillermo de Ockham en el siglo XIV, pero que con tanta clarividencia fue desarrollado por vez primera bajo esa denominación en el mundo moderno, en particular en el siglo XVI, por los pensadores de la Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria a la cabeza (García de Enterría, 1994: 50-51)–, en la actualidad se conoce con la expresión «derechos humanos», o con una mayor carga jurídica, en general, como «derechos fundamentales».

Las teorías del contrato social que se prodigan a lo largo de los siglos XVII y XVIII siguen un modelo formal uniforme, aunque difieran en cuanto al contenido que dan a los diferentes momentos del proceso. El modelo lockeano tiene la peculiaridad de que cuando se extiende sobre lo que significa el estado de naturaleza afirma que el ser humano nace en posesión de un serie de *poderes* y *derechos* –por supuesto, ambos naturales–, diferenciando claramente entre unos y otros, de suerte que lo que se ventila en el contrato social serán siempre los poderes, nunca los derechos. De ello habla Locke en el § 87 del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, y a ellos se refiere señalando que una sociedad política o un Estado (legítimo) no se forma hasta tanto cada uno de sus miembros no haya renunciado a «su poder natural» (Locke, 2006: 87), y lo haya transferido a la comunidad. Y como anticipábamos, eso es lo que constituye el origen de los poderes políticos. Aquí se acaba la naturaleza y comienza propiamente la política.

¿Y qué sucede, entonces, con los derechos naturales? Pues sencillamente que no son objeto de negociación o no entran a formar parte del pacto o contrato social, porque siguen siendo algo «natural», o al margen de la política, en un cierto sentido al menos. Al ser parte de la naturaleza de cada cual una serie los derechos naturales, que en el caso de Locke, como ya sabemos, se refieren a la vida, a la libertad y a la propiedad, si un persona se desprendiera de alguno de ellos, y no digamos de todos, es como si se mutilara o se arrancase su propia naturaleza, la esencia humana por la que es lo que es, luego, a menos que alguien quisiera suicidarse como ser humano, los derechos no deben salir del ámbito propio, privado, particular de cada persona, permaneciendo con ella de por vida. Lo contrario sería un caso de alienación. Por la misma razón, si como consecuencia del contrato, persistiera la amenaza de que una persona o un grupo pudiera violar impunemente los derechos naturales de otra, nada se habría avanzado con el pacto, por lo que, si bien los derechos quedan para siempre en el ámbito de cada persona, algo debería hacer el Estado para que aquello no suceda, por ejemplo, intervenir para proteger o tutelar los derechos naturales de la ciudadanía, pues no otra que la protección de los mismos es la finalidad del Estado nacido del consentimiento de los individuos. En este punto radica la diferencia fundamental entre el contractualismo de Locke y el del resto de pensadores políticos modernos, también contractualistas, tales como Hobbes, Spinoza, Rousseau o Kant. Esta manera de plantear la cuestión otorga a Locke el título de primer pensador político liberal, y es esta característica, más las dos anteriores, en donde brilla por encima de todo la pátina de su liberalismo.

El magro zurrón que contiene los escasos derechos naturales propuestos en su día por el filósofo inglés, por fortuna, ha sido sustituido por recipientes mucho más amplios para atesorar las diferentes cartas de derechos humanos que, a partir de la *Bill of Rights* inglesa de 1689, la *Declaración del noble pueblo de Virginia* de 1776, y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 –completada por la feminista Olympe de Gouges, seudónimo de Marie Gouze, en 1791, con la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*–, hasta la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de las Naciones Unidas del año 1948, han ido ensanchando el concepto y ampliando la lista de derechos humanos, clasificados en aras a su origen y contenido en «generaciones», según se hable de derechos y libertades civiles; derechos políticos; derechos económico-sociales; derechos ambientales. Pero en tales casos el principio liberal permanece inalterable. Se trata de un atributo que el ser humano no puede enajenar, porque con el paso del tiempo vendrá con ello a darse nada menos que en el tema de la dignidad humana, cuyo respeto con-

sistirá en el reconocimiento de los derechos humanos, y cuya práctica versará sobre el desarrollo de los mismos.

Y ya que estamos hablando de contractualismo, de los derechos humanos y de la Revolución francesa, nos permitimos llamar la atención sobre un pensador ilustrado, el inglés Thomas Paine, que reunió en su obra el interés por, y la reflexión sobre, estos tres tópicos, tan importantes para la causa de la democracia. Paine fue un ciudadano cosmopolita que estuvo inmerso en acontecimientos políticos relevantes del siglo XVIII, que se produjeron en los dos países europeos más importantes del momento, Inglaterra y Francia, participando, además, con las armas de fuego y con las de la escritura, en el nacimiento de los EE.UU. de América como nación, siendo protagonista de su Independencia, como también lo fue con posterioridad de la Revolución francesa. Cuando en 1790 Edmund Burke empuñó la pluma, transformada casi en arma de fuego, de la que salieron sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, su compatriota Thomas Paine hizo lo propio escribiendo una obra de combate titulada *Los derechos del hombre*, compuesta de dos partes, que vieron la luz, respectivamente, en 1791 y 1792. Dicho texto denuncia la ignorancia de Burke sobre los acontecimientos franceses, impugna su interpretación, plagada de prejuicios aristocráticos tipo *Ancien régime*, que la convierte en un alegato contra la Revolución francesa, cuyo relato Peine resume ponderando el progreso de la nación francesa, muy superior, desde el punto de vista político, a su Inglaterra natal.

En la parte propiamente teórica, me ha llamado la atención que el pensador inglés, en posesión de una terminología diferente –se trata de un siglo más tarde y Paine ya ha leído a Rousseau–, coincide con Locke en el estatuto diferencial que ostentan los derechos y los poderes. Paine distingue entre «derechos naturales» y «derechos civiles» del hombre, que se fundan en aquellos, distinción que podemos juzgar análoga a la que existe entre «derechos» y «poderes» en Locke. Los derechos naturales son los que tiene un ser humano por el hecho de existir y los civiles hacen referencia a su condición de miembro de la sociedad, pero con la salvedad de que su disfrute no queda suficientemente garantizado por parte de cada persona –se entiende, de forma pacífica– al carecer de poder o fuerza para ello. Llegado el momento de constituir el gobierno de la sociedad –que, como para cualquier contractualista, solo será legítimo si se apoya en el «pacto social»–, cada individuo retiene para sí sus derechos naturales y cede o «deposita este derecho [civil] en el fondo común de la sociedad y se vale del brazo de esta» (Paine, 2017: 79) para ejercerlo.

Al detenernos en el carácter «inalienable» de los derechos, los que Locke y Paine llaman naturales, conviene citar al filósofo argentino Ernesto Garzón Valdés (2003), especialista en las relaciones entre ética y política, quien es autor de la noción de «coto vedado» –objeto de interesantes comentarios y polémicas– como una manera de conceptualizar justamente ese ámbito donde habitan los derechos humanos, opacos o refractarios a la intervención política. Garzón Valdés estipula que el «coto vedado» es una suerte de territorio protegido para evitar que se produzca la intromisión de los otros en el espacio privado, donde cada uno pueda ejercer su libertad, pero refractario o inmune también a la intervención del Estado, convirtiéndose en un territorio «despolitizado». Ahora bien, siendo esto necesario no es suficiente, pues poco o nada significan los derechos y libertades humanas si no se convierten en derecho «positivo», asegurando el disfrute para toda la ciudadanía, tarea que solo puede hacerse si esto resulta ser uno de los fines del Estado, que cuida, protege y tutela los derechos que previamente reconoce, de forma que se convierta en la otra cara del «coto privado», la cara «politizada». Con el paso del tiempo, el «coto privado» enlazará con la Constitución de los Estados, incorporando a la ley fundamental el reconocimiento de los derechos y libertades de la ciudadanía. Y si la Constitución es el marco irrebasable de lo que es lícito hacer dentro de los límites de un Estado, la inclusión de los derechos humanos en su seno vendrá a apuntalar el sesgo liberal del Estado de Derecho.

La herencia liberal de la democracia a veces ha sido puesta en cuestión con el fin de desvirtuarla, motejándola de democracia «burguesa», lo cual es cierto si nos atenemos a sus orígenes, pues fue la burguesía la que al destruir el orden feudal logró implantarla, como, por cierto, valoró Marx en el *Manifiesto comunista*; pero no lo es, si por democracia burguesa se entiende que solo la disfruta una clase social como la burguesía, lo que choca frontalmente con el carácter interclasista de las democracias consolidadas. Mayor desdén y reproche venía a representar la expresión «democracia formal» que una cierta izquierda, desorientada, acuñó como crítica a la democracia liberal a mediados del pasado siglo, oponiéndola a una supuesta «democracia real», como si los tres rasgos de la democracia liberal a los que hemos hecho referencia fueran un espacio vacío «irreal», puramente formalistas y no aportaran un contenido profundamente emancipatorio, todavía, por desgracia, ausente en más de medio mundo. Es la misma crítica que desde otra izquierda, desde luego inteligente, hiciera Cornelius Castoriadis (1996) defendiendo el valor sustantivo de la democracia, o reclamando la «democracia como régimen», frente al mero procedimentalismo democrático. De este modo, la sedicente

democracia real, en los tiempos de la Guerra fría, pasó a denominarse en los países comunistas «democracia popular», expresión pleonástica donde las haya –pues el sustantivo ‘democracia’ ya incluye el significado del adjetivo ‘popular’–, además de ser un eufemismo cruel para ocultar el verdadero rostro dictatorial de tales régímenes, práctica, por cierto, que termina por unir a las dictaduras, sean del signo que sean, como podemos recordar quienes tenemos algunos años, cuando el régimen franquista decía de España que era nada menos que una «democracia orgánica», lo que acababa por convertir el asunto en grotesco. Por analogía con lo que el político francés Georges Clemenceau solía decir a propósito de la inteligencia humana, las democracias populares y la democracia orgánica, ambas, son a la democracia, lo que la música militar es a la música.

Algunos estudiosos del fenómeno liberal, cuando lo abordan desde una perspectiva histórica, suelen concluir que en algún momento de ese viaje a través del tiempo el liberalismo se hizo democrático, quizás a su pesar, pues no estaba escrito en su genética que llegara más allá de acabar con el Absolutismo, desembocando en una suerte de «liberalismo democrático». Un pensador del siglo XX, tan fervientemente liberal con Karl Popper, debelador de toda forma de historicismo que se halle apostada detrás de los totalitarismos de distinto signo, no duda en hacer compatible liberalismo y democracia. En un breve texto de los años cincuenta, venía a sostener que lo propio de una democracia como sistema político no se cifraba tanto en el genérico poder del pueblo, sino en disponer de la prerrogativa de derribar a un mal gobierno sin el recurso a la violencia o «sin derramamiento de sangre» (Popper, 1983: 420). Por analogía con lo que años antes había propuesto en *La lógica de la investigación científica* como criterio de demarcación de la ciencia, estableciendo que un tipo de saber es científico solo si incorpora la «falsabilidad» de sus enunciados, un sistema político es democrático –valía decir aplicando un criterio de demarcación a este terreno– si incluye la «derribabilidad» o la «sustituibilidad» de sus gobernantes por vías pacíficas.

Como ya se ha sugerido, la perspectiva aquí adoptada, en nuestro proceso deconstrutivo / reconstructivo, es la opuesta, convirtiendo al adjetivo en sustantivo y al sustantivo en adjetivo: democracia liberal –entendido como componente liberal de la democracia– mas que liberalismo democrático, pues la sombra bajo la que me gustaría cobijarme es la que produce el árbol «genealógico» de la democracia. Por ese motivo, no prestamos mucha atención a las diferentes críticas que puedan hacerse a la democracia liberal «realmente existente», llámese democracia «de competencia» o democracia representativa, como si la causa de sus defectos o de sus patologías fuera el «liberalismo»,

esto es, el legado liberal de la democracia. Por el contrario, la idea que deseo defender es que la democracia, en un punto del sinuoso y «guadianesco» recorrido que tuvo que emprender, vio enriquecido su caudal con la incorporación de los principios liberales a los que hemos aludido, de los cuales, hoy, no vemos la forma de separarlos del propio concepto de democracia, de tal modo que la «superación» (*Aufhebung*) de la vieja contradicción entre liberalismo y democracia ha acabado por «anular», «conservar» y «elevar» los elementos contrapuestos formando una nueva síntesis, como si la democracia hubiera sido siempre así, «liberal», cuya sustancia se ha conservado como democracia, a fuer de desaparecer como liberal. Siguiendo, pues, con nuestro proceso reconstructivo, el liberalismo sería la segunda pieza del mosaico democrático, otro arbusto benigno que se abrazó a su tronco, y se hizo su amigo al tiempo que su parásito.

Podemos dar por buena esta interpretación aceptando que la reconstrucción historiográfica comience con el nacimiento de la democracia en el mundo antiguo, con lo cual, evidentemente, la democracia fue anterior al liberalismo. Pero si ponemos el foco en el pensamiento moderno, entonces tendremos que reconocer que el liberalismo precede a la democracia, pues esta no comenzará a implantarse sino a lo largo del siglo XIX, enriqueciéndose con las aportaciones liberales y fortaleciéndose en el Estado de Derecho, razón por la cual esta democracia moderna ostentará un rango superior en comparación con la antigua al incorporar la división de poderes y, sobremanera, la defensa de los derechos humanos y libertades.

Félix Ovejero dejó escrita hace unos años en su libro *La libertad inhóspita* una genealogía del liberalismo acompañada de una cartografía de los diferentes modelos de democracia, no ahorrando las críticas a una «democracia liberal» —que contrapone a una democracia «replicana»—, tan renuente a la virtud cívica, como ajena a los compromisos de la deliberación y contraria a la participación, objeciones con las que estamos de acuerdo, aunque en nuestro caso, como hemos dicho, no se trataba precisamente de eso. De lo que se trata lo reconoce también su autor en un texto que antecede a su conclusión, y que suscribimos plenamente:

Si se quiere, en un sentido laxo, todos somos herederos del liberalismo, todos somos, en alguna manera, liberales. ¿Quién no reconoce hoy la importancia de los derechos o de la tolerancia? ¿Qué herencia emancipatoria no hace suyo, hasta convencerse, el emblema de «todos nacemos libres e iguales»? ¿Queda alguien que defienda el autoritarismo, que ignore los peligros del poder omnímodo? Con un poco de generosidad y alguna licencia, se podría decir, cargando la suerte

hegelianamente, que el liberalismo, finalmente, «se realizó en la historia». Eso sí, cuando eso sucede, esa elemental y relevante victoria conlleva la desaparición como programa (Ovejero, 2002: 263).

Desde una perspectiva semejante, en un juego casi intempestivo, Ruiz Soroa se atreve con un *Elogio del liberalismo*, título de un libro reciente al que otorga la denominación de panfleto. Entre las aportaciones de la tradición liberal que toda persona sensata debiera compartir, no es la menor, según el autor, la de atribuir al liberalismo el mérito de haber inventado una «democracia posible», mediante la introducción de la idea de representación (Ruiz Soroa, 2019: 46-71), lo que no hace más más que reforzar el cimiento liberal de la democracia que hemos venido ensayando.



## EL SEGUNDO NACIMIENTO DE LA DEMOCRACIA

Muy ligado en el espacio y en el tiempo, y posteriormente al concepto, el fenómeno de la democracia reaparecerá en el mundo moderno compartiendo hábitat con el liberalismo recientemente examinado, razón por la cual en este capítulo abordaré la constitución de la democracia moderna, a partir del recuerdo de la antigua, una vez que se ha incorporando el legado republicano, y se han puesto las bases del liberalismo clásico.

Si descartamos alguna honrosa excepción, la democracia no fue vista como una necesidad por parte de los pensadores del mundo moderno; al contrario, se presentaba como una planta de vida fugaz, cuyo nicho ecológico se encuentra en el antiguo mundo helénico, que ha sido capaz de reverdecer en la época contemporánea, singularmente en el siglo XX, el siglo de las guerras, y de los «genocidios», según Bernard Bruneteau (2004). Los ejemplos los tenemos en Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu y Kant, entre los grandes. El pensador florentino, una vez asegurada la existencia de un Estado, como ya hemos visto, era partidario de un gobierno republicano mixto que incorporara elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia, en la línea de los autores clásicos; Hobbes defendía al absolutismo, bien que nacido del contrato social; Locke se inclinó por un Estado donde la representación ciudadana residiera en el parlamento; Montesquieu prefirió una república con división de poderes y fórmulas mixtas, dentro de un gobierno representativo, mientras que Kant, con su propuesta de una «constitución civil republicana» contribuía a poner los cimientos del futuro Estado de Derecho. Además, tanto Montesquieu como Kant criticaron a la democracia, el segundo por temor a un nuevo despotismo, y el francés porque era preferible funcionar con representantes, pues

El pueblo en cambio no está preparado para esto, lo que constituye uno de los grandes inconvenientes de la democracia (Montesquieu, 1987: 109).

Solo Spinoza y Rousseau, entre los modernos, defendieron la legitimidad de la democracia en el continente europeo, aunque el pensador ginebrino

la viera tan excelsa como imposible. El sabio holandés es autor de uno de los textos más importantes y polémicos del pensamiento político y religioso de todos los tiempos, el *Tratado teológico-político*, publicado en 1670, que rápidamente fue prohibido por las iglesias cristianas –como lo sería el resto de su obra–, despejando cualquier duda sobre su posible recuperación por parte de ellas, tras haber sido excomulgado previamente de la religión hebrea. Nuestro autor había hecho pleno en el *ranking* de víctimas de la intolerancia. En el capítulo XVI de esa obra aborda la cuestión de los fundamentos del Estado desde un supuesto contractualista, señalando, en línea con la propuesta de Hobbes en el *Leviatán*, que el contrato social se produce cuando cada persona transfiere todos sus derechos a la sociedad, la cual posee la «potestad suprema». El fundamento filosófico de este paso se encuentra formulado de manera más explícita en la obra por la que Spinoza será más conocido, y que representa la culminación de su sistema, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, que tenía redactada ya por las fechas en que compuso la anterior, pero que solo pudo publicarse una vez muerto, en 1677. Apoyándose en la «ley» de los afectos, la cual establece que un afecto solo puede ser reprimido por otro que sea más fuerte, en virtud de lo cual cada persona se abstiene de hacer daño a otra por miedo a un daño mayor, en el Escolio 2 de la Proposición 37 de la Cuarta parte de la *Ética*, el filósofo judío escribe lo siguiente:

En virtud de esta ley, se podrá establecer, pues, una sociedad, a condición de que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno, de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal; y que tenga por tanto la potestad de prescribir una norma común de vida y de dar leyes y afianzarlas, no con la razón, que no puede reprimir los afectos (*por 4/17 e*), sino con amenazas. Ahora bien, esta sociedad, fundada en las leyes y en la potestad de conservarse, se llama Estado, y quienes son defendidos por su derecho, ciudadanos (Spinoza, 2000: 209-210).

Aunque la letra de este paso recuerde, como sugeríamos, los planteamientos de Hobbes sobre el contrato social, la música tiene un sonido radicalmente distinto, pues allí donde el filósofo inglés encontró la clave para legitimar el absolutismo, el pensador holandés halló el argumento para justificar la democracia, como lo hace en el capítulo que citábamos de su *Tractatus* en los siguientes términos:

El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegiadamente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo (Spinoza, 1986: 338).

Si deseamos comparar el legado del liberalismo con esta primera proclamación de la democracia en la modernidad, debiéramos reparar en dos diferencias. La primera pone de manifiesto que para el pensador hebreo los derechos naturales son *transferibles* a la sociedad, dando como resultado una forma de poder del que goza el Estado en exclusiva. No hay ninguna apelación al ámbito privado, reservado al disfrute de los derechos individuales e inalienables de cada persona, como exigiera Locke. En este punto hallaremos una coincidencia con Rousseau. En segundo lugar, si bien parece que no puede haber ninguna ley que esté por encima de la soberanía popular –lo que situaría a su autor en concordancia con el principio del imperio de la ley–, puede generar una cierta confusión la identificación entre ley y soberano. Llegará un momento en que esta democracia renacida no tendrá más remedio que abrazar los principios del liberalismo, y trocarse en democracia liberal o, visto desde la otra orilla, resultará que el liberalismo no tendrá otra opción que atarse a dicha causa, convirtiéndose en *democrático*. Pero no hablemos de la meta, anticipando acontecimientos, cuando todavía nos quedan algún trecho del camino por transitar.

La singularidad del pensamiento de Spinoza ha seguido siendo objeto de atención y admiración por parte de estudiosos y filósofos que se esfuerzan por hacer cercana a nuestra sensibilidad crítica esa personalidad intelectual del siglo XVII, como es el caso de Yirmiyahu Yovel, ejemplo de los primeros, o de Gilles Deleuze, testimonio de los segundos. Mucho más próximo a nosotros en el tiempo se encuentra el trabajo de Frédéric Lenoir *El milagro Spinoza*, un sugestivo acercamiento cómplice a su pensamiento, del cual extraigo el siguiente comentario:

Pacto social, democracia, laicidad, igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, libertad de creencia y expresión: Spinoza es el padre de nuestra modernidad política. [...] Pero en lo que me parece más moderno que nosotros es en que percibió perfectamente, cuando todavía no existían siquiera, los límites de nuestra democracias: la falta de racionalidad de los individuos, que, al continuar siendo esclavos de sus pasiones, seguirán la ley más por miedo al castigo que por una adhesión profunda (Lenoir, 2019: 76).

Asunto este último al que volveremos en el capítulo 13, contando, cómo no, con la compañía de Spinoza, entre otros.

Podemos comenzar nuestra aproximación al pensamiento de Rousseau sobre la democracia con las siguientes palabras de su *Contrato social*, que corresponde al capítulo IV del Libro Tercero, aquel donde examina las distintas formas de gobierno, y en la que se expresa de este modo:

De tomar el vocablo [la democracia] en todo el rigor de su acepción habría que decir que no ha existido nunca verdadera democracia, y que no existirá jamás, pues es contrario al orden natural que el mayor número gobierne y el pequeño sea gobernado. [...] Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Mas un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres (Rousseau, 2003: 119-120).

Así que la democracia es algo «divino», cabría decir, impropia de los seres humanos. Pues no se hable más, y volvemos a otra cosa, podría terciar alguien. Y sin embargo ... no podemos dejar sentenciado el asunto en estos términos, precisamente cuando el escritor suizo ha sido celebrado como uno de los pensadores que propone algunas de las categorías políticas claves para reintroducir el pensamiento democrático en Occidente, como las de libertad, igualdad, soberanía, voluntad general, ni ignorar su influencia en el periodo jacobino de la Revolución francesa, reclamado por Robespierre y Saint-Just, en tanto que soporte teórico de una república democrática. Pero bastaría con detenerse en la significación de la segunda frase del párrafo, comparándola con la primera, para detectar la presencia de dos planos discursivos, el fáctico de la primera, y el eidético de la segunda, donde se califica a la democracia como un «gobierno perfecto», que por ser tal, no es de este mundo. De modo que la democracia que queda descartada como un hecho –real o posible– lo es porque pertenece al mundo de los ideales, pero bien pudiera suceder que dicho ideal oficiase como modelo al que las formas empíricas de gobierno trataran de aproximarse, con lo que gozaría del mayor predicamento y respeto entre los diferentes sistemas políticos.

Como ya hemos anticipado, la doctrina política con la que Rousseau ha pasado a la historia se encuadra dentro de la tradición contractualista, y fue dada a conocer en 1762, junto con el *Emilio*. Se trata de la única obra que lleva como título el sintagma que da nombre a la teoría, *Contrato social (Du Contrat Social)*. Ambas obras fueron doblemente proscritas, condenadas ese mismo año en Francia y quemadas en Ginebra, la patria de nuestro autor, por si hubiera alguna duda de la «maldad» de las mismas. Por lo que se refiere al *Contrato* –una obra compuesta de cuatro libros o partes, las dos primeras destinadas a establecer los principios filosóficos y las dos restantes al estudio de las instituciones políticas–, los males que las inquisiciones políticas y religiosas de la época podían encontrar en esta obra, escrita desde la poderosa fuerza del argumento racional y con la retórica propia de uno de los más grandes prosistas de la literatura en lengua francesa, no eran otros que la defensa radical de la libertad y la autonomía humanas para armar una forma de gobierno basada en la soberanía ciudadana, o dicho con sus propias palabras, el objetivo de

esa obra, una vez esclarecida por parte del sujeto la necesidad de establecer vínculos sociales, era el siguiente:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y queda tan libre como antes.» [...] Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás (Rousseau, 2003: 66-67).

La fórmula que nos propone el pensador ginebrino nos recuerda algo que venimos arrastrando desde el mundo antiguo, aunque, como es lógico, incluya nuevos matices. Lo que procede de la época clásica es la importancia que se otorga al hecho de formar una unión entre todos –un solo «cuerpo político», según la imagen organicista–, y la ventaja que ello supone para uno mismo, mientras que la novedad reside en que en lugar de diluirse y masificarse su personalidad en el todo social, el sujeto sale reforzado o potenciado al prolongar su yo en el de los otros, con los queda fundido, ya que al darse a todos no se da a nadie en concreto en quien perder su independencia, al contrario, su individualidad alcanza una nueva dimensión al transformarse en un «yo común» (*moi commun*) (Rousseau, 2003: 67). No hay más contrato que este en el conjunto del Estado (Rousseau, 2003: 150), que equivale a lo que en otras terminologías se denomina «contrato originario». Asunto decisivo para completar este análisis será llamar la atención sobre la introducción de la perspectiva *moral* en este discurso que comienza siendo político, pero que, a diferencia de *El Príncipe* de Maquiavelo, no puede renunciar al compromiso que implica el deber propio para con los otros. Ello propicia la creación del espacio público, cuyo resultado será un cuerpo «moral», una «persona pública» o «persona moral», en tanto que la salida del estado de naturaleza que da lugar al contrato social implicaba ya el tránsito del instinto a la justicia (Rousseau, 2003: 71).

Nuestro filósofo clarifica la terminología política empleada hasta la fecha desde sus propias coordenadas, diciendo que la asociación resultante del contrato social es lo que ahora llamamos una *república*, o un *cuerpo político*, o un *Estado*, cuando es pasivo, y un *soberano* cuando es activo. El nombre para referirse al colectivo de los «asociados» será el de *pueblo*, *ciudadanos* cuando ejercen el poder, y *súbditos* cuando están sometidos a las leyes del Estado (Rousseau, 2003: 67-68). Al tiempo que vincula esta parte de su pensamiento

con el de la Antigüedad, Rousseau se aproxima a la democracia, del mismo modo que se aleja del liberalismo, o cabría mejor decir, se sitúa dentro de un republicanismo que, a la postre, será compatible con la democracia, pues parece reclamarse más del espartano Licurgo y de la República romana que del ateniense Pericles (Rousseau, 2003: 82).

Donde se produce la mayor disrupción con el modelo contractualista liberal, representado por John Locke, es en la segunda proposición del párrafo donde se concreta y materializa el acto del contrato social, que consiste en la enajenación de *todos los derechos* por parte de cada sujeto. El pensador inglés replicaría de forma inmediata denunciado que el ciudadano perdería todos sus atributos, apropiándose de ellos el Estado, a lo que Rousseau alegaría, en consonancia con la idea anterior, que de este forma cada sujeto sale ganando, pues no ha perdido su libertad, al quedar protegida por el cuerpo político, lo que al ser una práctica de todos, queda preservada también la *igualdad*. Añadiría, además, que gracias al contrato social cada sujeto ha hecho un negocio ventajoso, pues ha pasado de la precariedad e inseguridad del estado natural a la protección del Estado, y por la unión social su derecho se convierte en invencible, lo que no le impide disfrutar privadamente de sus bienes y de su libertad (Rousseau, 2003: 85).

Del mismo modo que el pensador inglés sostenía que sin derechos individuales gestionados por cada sujeto no hay ser humano que valga, el filósofo francófono –en la línea de Aristóteles– vendría a concluir que sin carácter social tampoco hay ser humano. Frente al individualismo que envuelve todo el pensamiento liberal, el discurso democrático parte siempre del polo social donde el individuo se forja como tal, esto es, de la comunidad, del nosotros, que es el nicho de donde emerge el yo. Para el que piensa desde una clave democrática lo social tiene la primacía ontológica, es el «proceso primario» –por analogía con la terminología de Freud para referirse al mundo pulsional–, mientras que el individuo es lo secundario o «derivado». Inevitablemente, como después se verá, tarde o temprano acabará deshaciéndose esta aparente contradicción, pero, entretanto, el conflicto de interpretaciones que ha generado la hermenéutica de los textos políticos rousseauianos le ha granjeado alguna acusación de totalitarismo, desde nuestro punto de vista totalmente infundada.

Uno de los problemas más controvertidos con el que nos enfrenta el pensamiento político de Rousseau es el de dilucidar el concepto de «voluntad general» (*volonté générale*), que es clave para precisar el alcance del contrato

social. Hay dos pasos en el *Contrato*, entre otros muchos, donde concentra lo que a nosotros nos interesa subrayar. El primero es el siguiente:

«Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo.» (Rousseau, 2003: 67).

Y el segundo es complementario, porque despeja la duda entre *voluntad general* y «voluntad de todos». Dice así:

Hay, con frecuencia, bastantes diferencias entre la voluntad de todos y la voluntad general. Ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades particulares (Rousseau, 2003: 81).

El detallado estudio que sobre este tópico incluye John Rawls en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* comienza por incorporar el cómputo de las ocasiones en que la expresión «voluntad general» es usada o mencionada en el *Contrato social*, resultando más de setenta, incluyendo las referencias pronominales. Se trata, pues, de una de las categorías centrales del libro. Si bien, de acuerdo con la primera cita, la voluntad general «dirige» la actividad de los sujetos que han decidido vivir en común, someterse a tal dirección significa por parte de todos y cada uno de quienes hacen el pacto social ser parte indivisible del todo, en coherencia con lo que representa el contrato que están haciendo, como hemos visto. ¿Qué sucede cuando esto acontece? Que se produce una novedad decisiva en la conciencia del sujeto, permitiendo que esta gire o se eleve hacia otra dimensión, que difiere de sus intereses exclusivamente privados.

Si sumamos el interés particular de cada uno el resultado es lo que nuestro autor llama la «voluntad de todos», pero en modo alguno es todavía la *voluntad general*, que representa el escalón superior, pues para llegar a ella es preciso que el sujeto adopte el punto de vista del interés general o del bien común, esto es, que se sitúe en la perspectiva ciudadana, en virtud de la cual solo debe querer aquello que es bueno para todos, o como el propio Rousseau dice, la voluntad general es la que queda de sustraer las voluntades privadas que se anulan entre sí, sumando sus diferencias (Rousseau, 2003: 81). El vínculo que une a quienes se asocian funda la obligatoriedad de sus acciones en que los compromisos son *mutuos*, de forma que lo que me obliga respecto de ti es lo mismo que te obliga respecto de mí, pues al seguir el dictamen de la voluntad general que me sitúa en el espacio común, votar por el interés

de todos es hacerlo también por el mío propio, cuya especificidad se recorta sobre el fondo social.

En el capítulo VII del Libro Primero, nuestro filósofo se extiende sobre el concepto de soberano, una palabra concreta frente a la abstracta de «soberanía», dando a entender que la construcción del Estado legítimo equivale a un proceso de personalización. Pues bien, el soberano es el pueblo, cuya soberanía es la manifestación de un poder supremo, puesto que nada hay por encima de él, una vez convertido en un cuerpo político que actúa como si fuera un único sujeto al estar formado por todos los que han otorgado su consentimiento en el momento del pacto social. La existencia del soberano representa una doble relación, la de los individuos entre sí, y la de cada individuo con el todo. Dicha relación implica, a su vez, un doble compromiso con el interés general, razón por la cual, actuando en función de ese criterio, nadie perjudica a nadie, y ningún individuo se sitúa al margen del todo. En definitiva, la soberanía es el poder resultante del contrato social dirigido por la voluntad general (Rousseau, 2003: 83).

Pero hay que prever la circunstancia de que los individuos no siempre actúan guiados por este criterio y se debe tener en cuenta que con frecuencia se apean de su condición de ciudadanos y actúan solo como «hombres», guiados por su propio interés. En tal caso el individuo haría dejación de sus deberes de súbdito para disfrutar solo de sus derechos de ciudadano. Como tal comportamiento causaría la ruina del cuerpo político, este queda legitimado para hacer cumplir el compromiso de seguir la voluntad general, lo cual

[...] no significa otra cosa sino que *se le obligará a ser libre* [la cursiva es nuestra], pues tal es la condición, que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin eso serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más enormes abusos (Rousseau, 2003: 70).

Suena extraño leer que a alguien se le obligue a ser libre, antes de que Sartre proclamara su tesis de que el hombre está condenado a ser libre, en tal caso sin que nadie, nada más que nuestra condición humana, pueda hacerlo. Otra cosa es lo que propone Rousseau, cuyo concepto de libertad está teñido de un color moral. En efecto, si hemos dado nuestro consentimiento para hacer el pacto social por decisión propia, apartarnos de los compromisos contraídos libremente supone obedecer a los caprichos de cada uno, olvidando que formamos parte de un todo, que somos órganos de un solo cuerpo (político). Al buscar otras dependencias hemos abandonado la única que nos

hace libres, esto es, la de obedecer lo que establece el cuerpo político que es el yo de cada uno fortalecido y prolongado por la fuerza de los otros. Y lo que dicho cuerpo político establece como primera medida para que todo sea como debe ser es la ley –vieja cuestión que está presente en todas las tradiciones del pensamiento jurídico-político–, asunto sobre el que, con prosa algo enrevesada, nuestro autor se extiende en el capítulo VI del Libro II, del que no obstante podemos extraer esta perla:

Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; no corresponde regular las condiciones de la sociedad sino a los que se asocian (Rousseau, 2003: 91).

Aquí es pertinente recuperar el segundo concepto de libertad que propone Berlin, al que anteriormente hemos hecho referencia, el de «libertad positiva» o libertad *para*, como autonomía pública, el cual contrapone al ya mencionado como «libertad negativa» o autonomía privada, y que citamos con anterioridad. En principio, la libertad positiva, una vez liberado el territorio *de* los obstáculos que impiden transitar al individuo como él quisiera, es la libertad concebida en su sentido más genuino, como autorrealización, dotada de la capacidad de tomar decisiones por parte de un sujeto que reclama la autonomía para actuar porque quiere ser su propio amo, dictándose a sí mismo las leyes, lo cual sucede también en el ámbito político, como acabamos de ver, al concebir el todo social como un único sujeto definido como soberano. Consecuente con ello, Berlin, sin ocultar sus temores hacia la posible deriva autoritaria que puede esconderse en un planteamiento democrático regido exclusivamente por este tipo de libertad, realiza el siguiente comentario, que incluye precisamente a nuestro autor:

Rousseau había señalado con júbilo el hecho de que las leyes de la libertad pueden acabar siendo más rigurosas que el yugo de la tiranía. La tiranía es servir a amos humanos. La ley no puede ser un tirano. Rousseau no entiende por libertad la libertad «negativa» del individuo del que no se le moleste dentro de un espacio particular, sino la posesión por todos los miembros competentes de una sociedad, y no solo por unos pocos, de la participación en un poder público que tiene derecho a intervenir en todos los aspectos de la vida de los ciudadanos (Berlin, 2005-2017: 246).

Es evidente que la única corrección posible que tiene la democracia para soslayar esta amenaza es la de incorporar el concepto de libertad negativa, haciendo que ambos funcionen a la vez, con la tensión que ello conlleva, lo cual ha sido y seguirá siendo una fuente de conflictos, pero para cuya resolución

pacífica el invento democrático es el mejor candidato, a menos que nos abandonemos a la superstición de creer que hay una solución perfecta y «definitiva» a todos los problemas humanos. Según algunos clásicos del pensamiento político, la mejor manera de caracterizar a una democracia es apelando a esta idea rousseauiana, en virtud de la cual, solo debemos obedecer las leyes que como cuerpo político nos hemos dado.

Dado este solapamiento de los planos individual y social, y la analogía existente entre la persona física y el carácter «personal» del soberano, la necesidad de obligar a alguien a ser libre es coherente con la definición de la libertad moral que consiste en obedecer a la ley que uno se ha prescrito (Rousseau, 2003: 71). Cuando eso sucede, la comunidad está autorizada a reconducir el comportamiento del sujeto no solo en su propio interés, sino por el bien de aquel, de donde se infiere que ser libre es hacer lo que se debe. Esa será la línea que más adelante seguirá Kant, que tanto provecho obtendrá para su filosofía moral y política de las lecturas de Rousseau. Reparemos, de pasada, en la apelación que nuestro autor hace del patriotismo, compendio de la virtud republicana.

Hay tres atributos que incluye el concepto rousseauiano de soberanía. El primero la convierte en *inalienable*, pues si el soberano hiciera cesión de la misma a favor de intereses particulares, perdería su razón de ser. El pensador ginebrino abandonó una de las sendas del liberalismo y giró hacia la vía democrática cuando convirtió los derechos naturales en alienables en favor de la comunidad. Ahora la refuerza y complementa, al otorgar el rango de la inalienabilidad a la soberanía. El segundo atributo la hace *indivisible*. Quiere ello decir no solo que el poder del pueblo no puede parcelarse como si fuera algo compuesto por personas o grupos diferentes, en forma de asociaciones o partidos que rivalicen o pugnen con el soberano. Tampoco el ejercicio del mismo debe fragmentarse, apelando a la teoría de la división de poderes, que Rousseau rechaza con un cierta ironía, dando un paso más en su alejamiento del liberalismo (Rousseau, 2003: 80-81). El tercero hace de la soberanía un poder *indelegable* por parte de los ciudadanos. En relación a este atributo, el escritor ginebrino se expresa de forma muy categórica en el capítulo XV del Libro tercero de los cuatro que componen el *Contrato social*. Estamos ante un sistema de democracia directa, donde nadie puede delegar su poder en algún representante, ni aunque ejerciese de mandatario suyo. Por este motivo también nuestro autor se aproxima más a la democracia ateniense que al gobierno representativo, parlamentario, del mundo moderno, hasta el punto de afirmar que un pueblo que se entrega a representantes deja de ser libre, es decir, de ser pueblo. Este rasgo sería, pues, una consecuencia de la inalienabi-

lidad de la soberanía. Es difícil decirlo de forma más clara que en la siguiente cita:

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y esta no puede ser representada; es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley (Rousseau, 2003: 147).

Repasando estos tres atributos de la soberanía, observamos que todos ellos se expresan mediante un adjetivo que incluye el prefijo ‘in’, que significa negación o privación, dando a entender que lo que caracteriza a la soberanía no sería sino algo «negativo». Nada más lejos de la realidad, pues –Hegel *dixit*– toda negación incluye una afirmación –del mismo modo que Spinoza, antes que él, expresó la misma idea cambiando el sujeto por el predicado–, o es una manera de determinar un concepto, con las notas que lo caracterizan, desde la fuerza persuasiva del contraste.

Como Rousseau, además de la libertad natural y de la libertad moral a la que antes nos hemos referido, habla también de la libertad civil, cuyo límite se encuentra en la voluntad general, necesita ampliar su perspectiva con otra de las ideas centrales de toda democracia, la idea de *igualdad* –que constituye el segundo lema de la Revolución francesa–, razón por la cual se esfuerza en poner de manifiesto la estrecha vinculación que existe entre ambas, no pudiendo darse la una sin la otra. Dice así:

Si se indaga en qué consiste precisamente el mayor bien de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se hallará que se reduce a dos objetos principales: la *libertad* y la *igualdad*; la libertad porque toda dependencia particular es fuerza quitada al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella (Rousseau, 2003: 103).

Si los individuos no son libres para obedecer a la voluntad general que requiere su pertenencia al Estado, significa que «dependerán» de otros fines ajenos, o estarán a ellos sometidos, por no obedecer al deber, dejando al Estado inerme. Pero si sus condiciones de vida les privan de lo necesario para vivir, dice nuestro autor a renglón seguido de la cita que hemos incorporado, dejando a unos con la posibilidad de someter a los otros, y a estos en la necesidad de venderse, es decir, si no se dan las condiciones para vivir dentro de una cierta igualdad, entonces el ejercicio de la libertad se convierte en mera

ilusión, si bien Rousseau no es partidario de un igualitarismo radical, sabedor de que una moderada desigualdad es inevitable entre los humanos.

Desde mi punto de vista, las dos categorías centrales de su pensamiento, necesarias para fundamentar un sistema político como la democracia, son las de *soberanía* y *voluntad general*, conceptos ambos que no pueden funcionar de forma separada, sino explicándose el uno por el otro. En lo que se refiere a la soberanía, lo que es original de nuestro pensador no es la acuñación del vocablo como tal –tan antiguo como el propio pensamiento político mismo–, sino lo que connota, pues, en primer lugar, supone una restauración de la acepción «poder del pueblo» o «soberanía popular», lo cual es nada menos que la definición nominal de la palabra *democracia*, y, en segundo lugar, su explicación se produce mediante la introducción del sintagma *voluntad general*, que ese sí pertenece a la cosecha del «paseante solitario» que siempre fue Rousseau, este escritor tan posilustrado como prerromántico. Dicho eso, atendidos los textos, pasamos sumariamente, al capítulo de las interpretaciones.

Mucho se ha escrito sobre el concepto de voluntad general, denunciando, a veces, la dificultad de una comprensión diáfana. Como si de una fuerza superior que arrastrase a los individuos a actuar de un determinado modo se tratase, se ha evocado en ocasiones su carácter metafísico, a modo de un entidad preexistente a aquellos. Dado que se empeña en diferenciar la voluntad general de lo que llama la voluntad de todos, resulta problemático formar una voluntad general sin pasar por la voluntad de todos, pues la toma de decisiones de una colectividad no se produce si no es con el concurso de todos y cada uno de sus miembros. Por tanto, no hay otra vía diferente a esta para «insuflar» esa voluntad general a una comunidad política.

Los textos que hemos citado del *Contrato social* apuntan a que se trata de un ejercicio que los individuos –¿quiénes, si no?– practican solo cuando obran pensando en el interés general, lo cual no es imposible, pero resulta muy difícil. La formación del consenso que se requiere para someterse a la voluntad general en las sociedades pluralistas –o «hiperpluralistas», como las denomina Ferrara (2014: 171-207)–, como son aquellas en las que se han desarrollado y perviven los régímenes democráticos tiene que lidiar con la diferencia de valores y opiniones, esto es, con las diversas concepciones del bien de cada cual, lo que de forma inevitable conlleva la necesidad de realizar una votación si quiere obtenerse un criterio general. No está nada claro que en semejante tesitura los sujetos adoptemos siempre el punto de vista de la voluntad general y no el de nuestro propio interés privado, sin mencionar la limitación epistémica en que nos encontramos, atribuible al hecho de que lo que un sujeto

estime como lo propio de esa voluntad general a la postre no dejará de ser el resultado de su propia interpretación del problema. Tomando conciencia de estas dificultades, quisiera comentar dos interpretaciones que, por razones distintas, me parecen dignas de interés para incorporar esa idea rousseauiana, fundamental para cualquier concepción de la democracia.

La primera pertenece al filósofo norteamericano John Rawls, al que anteriormente me he referido, quien comienza por espantar el fantasma de que la voluntad general sea una entidad que trascienda a los miembros de la sociedad, negando que haya una voluntad de la sociedad por encima o al margen de la de los individuos, que acabe imponiéndose a los mismos, o que estos no tengan más remedio que abrazar. Rechaza por tanto Rawls hablar en términos de un cierto dualismo ontológico –los individuos y la sociedad– para reconducir la cuestión hacia un monismo –los individuos–, lo que le permite afirmar que sea lo que sea la voluntad general se referirá a una situación, un estado, o, como antes hemos anticipado, una toma de conciencia *de los individuos*. Haciendo buena la conocida concepción de Quine, diríamos que el «compromiso ontológico» que Rawls está dispuesto a asumir no le permite introducir en su discurso una entidad abstracta, al margen de los individuos, llamada voluntad general. Para que esta se dé, debe aceptarse que los ciudadanos se conducen de forma razonable, como seres racionales que son, y que en virtud del pacto en que han participado quieren el bien común. O sea, que situándose cada persona en lo que le dice su leal saber y entender que es lo pertinente para preservar el bienestar general de la asociación en la que ha ingresado,

[...] la voluntad general es una forma de razón deliberativa que cada ciudadano comparte con todos los demás en virtud de que ya comparten una concepción del bien común (Rawls, 2009: 283).

El ejercicio de la razón deliberativa sitúa a los individuos, en su condición de ciudadanos, en la órbita democrática propiamente dicha –una de cuyas acepciones actuales la define justamente como *democracia deliberativa*–, pues los obliga a reflexionar sobre los intereses que les son comunes, ponderando lo que es bueno para todos, lo cual hace descansar sobre el individuo la enorme responsabilidad que representa su intervención en la marcha general de la sociedad. Para ello Rawls cita el comienzo del Libro segundo del *Contrato* donde Rousseau justifica la existencia del vínculo social que da origen al contrato en la existencia de intereses comunes, con lo cual la voluntad general es la que dirige el Estado, que solo al interés común debe atender (Rousseau, 2003: 77). No estoy muy seguro de que esta interpretación, que parece recu-

perar el tono individualista que había perdido el pensamiento de Rousseau en favor del punto de vista social, haga suficiente justicia al filósofo ginebrino, pero es lo que el norteamericano piensa, o al menos es lo que yo entiendo que se desprende de la lectura que hace de los textos rousseauianos, desde la que no se marca tan estrechamente el contraste entre antiguos y modernos, como quería Benjamín Constant.

La introducción que Sergio Sevilla incluye en la edición del *Contrato social* que estamos siguiendo es original porque plantea una lectura de la obra de Rousseau dentro del marco de la filosofía moderna, proponiendo una interpretación del concepto de voluntad general desde esta óptica, siguiendo la estela de A. Philonenko. A diferencia de Locke, cuya teoría del contrato social se hace con mentalidad empirista, y su discurso se mueve en un plano fáctico, el pensamiento de Rousseau cabría considerarlo –una vez que disponemos de las enseñanzas de Kant–, en clave *trascendental*, el plano que nos permite explicar un hecho, una vez dado, por las condiciones que lo hacen posible. De este modo, la interpretación trascendental no exigiría duplicar la realidad en un mundo fáctico –la voluntad de todos– y en otro metafísico –la voluntad general–; bastaría con explicar cómo funciona una colectividad constituida en sujeto político, lista para ejercer la soberanía, para constatar que no puede hacerlo sin la existencia de la voluntad general. Si algo no puede explicarse sin que medien algunas condiciones de carácter intelectual que permitan su comprensión, tales condiciones tienen que existir en el plano epistémico –evidentemente, aplicadas al mundo–, como lo que está implícito o presupuesto para que funcione la razón humana. A esta dimensión es a lo que Kant llamaba la parte «pura» del conocimiento humano, lista para unirse a la experiencia, pero independiente de ella. Esa parte pura o formal se compone de las llamadas «formas *a priori*» del conocimiento, y la perspectiva filosófica que se hace cargo de esta concepción se llama filosofía trascendental, como hemos recordado.

La sugerencia que tomo de Sergio Sevilla de que la voluntad general es un «constructo teórico» (Sevilla, en Rousseau, 2003: 23), por medio del cual el pueblo se constituye como un sujeto autónomo que forma un cuerpo político, puede leerse en sentido inverso, a saber: que si hay algo fáctico parecido a un cuerpo político que se mueve por el interés común es gracias a que opera o a que lo hace posible una condición que es la voluntad general. Sea esto o no un «giro copernicano» aplicable a la política, puede apuntarse, por analogía con la epistemología kantiana, que del mismo modo que las condiciones *a priori* del conocimiento constituyen a un ser humano de carne y hueso en un sujeto epistémico y lo desindividualizan para funcionar como «sujeto tras-

cendental», la voluntad general hace lo propio con un individuo que vive en sociedad cuando se trasmuta o se constituye en sujeto político, cuando adopta ese papel (o el hecho de que ello ocurra presupone la voluntad general).

En el capítulo tercero del Libro II, nuestro filósofo discurre sobre si la voluntad general puede equivocarse, lo que expresamente rechaza, mientras que en el capítulo primero del Libro IV argumenta que la voluntad general es «indestructible». Esas dos ideas refuerzan el carácter no empírico de la voluntad general, pero, en la medida que representan cursos de acción destinados a lograr lo mejor para el bienestar público, podrían entenderse también como ideales de conducta, o, sin abandonar la terminología de Kant, como imperativos hipotéticos. Como la disfunción se produce cuando «la voluntad general ya no es la voluntad de todos», es decir, cuando los hechos no se acomodan al ideal, y aquella es «siempre constante, inalterable, pura» (Rousseau, 2003: 158), podría interpretarse como una cuestión que se sitúa en la distancia que media entre ser y el deber ser.

Hacía falta revisitar a Rousseau y hacer una parada más larga en la morada donde habitan sus textos por las razones dadas sobre la importancia que tiene su teoría para la configuración de un pensamiento democrático, cuyos ecos siempre van mucho más lejos que su vida. Y eso es lo que pasó en 1952, cuando el pensador polaco afincado en Inglaterra Jacob L. Talmon publicó un libro titulado *The Origins of Totalitarian Democracy* –expresión que se parece bastante un oxímoron–, describiendo una tradición democrática, diferente de la democracia liberal, cuyos orígenes habría que encontrar precisamente en Rousseau y en el periodo jacobino de la Revolución francesa, aportación sobre la que Alessandro Mulieri (2019) ha llamado recientemente la atención en una obra en la que se estudian a otros autores como Marx, Arendt, Popper o Berlin, llevando la analogía hasta las fronteras de la llamada «democracia iliberal» –expresión no muy afortunada, pues si no es liberal, no es democracia, como acabamos de ver– y del populismo.

Algunos acontecimientos históricos vividos en los siglos XVII y XVIII, como las revoluciones burguesas de Inglaterra, los EE.UU. y Francia, introdujeron por vez primera regímenes más o menos democráticos, canalizando el sistema representativo a través de los respectivos parlamentos, sin que todavía se alcanzase el sufragio universal. En este punto es preciso destacar por su originalidad el ambicioso análisis que el aristócrata liberal francés Alexis de Tocqueville hizo de *La democracia en América* –como se titula su obra, publicada en 1835 y 1840–, tras una estancia en ese país de poco menos de un año. Los dos volúmenes ofrecen un detenido estudio de la experiencia norteamericana, la

primera república democrática del mundo, realizado con criterios políticos y sociológicos. La aproximación del pensador francés a esta contribución a la democracia se efectúa desde la admiración y el respeto por la empresa que llevan a cabo hombres de mentalidad progresista, muchos de ellos disidentes de la vieja mentalidad europea, pero sin omitir la crítica cuando cree oportuno hacerla. Tocqueville destaca por encima de todo, como seña de identidad de esta democracia naciente, el enorme impulso que representa la marea que en esos tiempos arrastra a la historia por la senda de la *igualdad*, verdadera divisa de la democracia (Tocqueville, 1985, II: 243-244), aunque como consecuencia de esta visión disociada, al pensador francés no le dolieran prendas en apoyar los desmanes coloniales cometidos por los franceses en el Magreb.

En el siglo XIX, la incorporación que el liberalismo hizo de la democracia bajo la fórmula de *democracia liberal* encontró algunos desarrollos teóricos en autores del mundo anglosajón, entre los que sobresale la figura de John Stuart Mill, activista social, feminista, economista, y filósofo utilitarista que cultivó diversos campos, entre ellos el pensamiento político, siendo autor de uno de mayores alegatos hechos sobre la libertad humana, un texto publicado en 1859 con el título de *Sobre la libertad* (*On Liberty*). Conviene recordar el principio que trata de argumentar y desarrollar esta obra –expresión de liberalismo en estado puro–, y que, en palabras de su autor

[...] consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual y colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente (Mill, 1970: 65).

Para cuando Mill se convierte en un pensador interesado por la ética utilitarista y la política liberal, el «individualismo posesivo» de finales del siglo XVII ya había dado de sí lo suficiente para contribuir a levantar los primeros pisos del edificio capitalista y había creado una profunda escisión en el seno de la propia sociedad entre propietarios y no propietarios, una polarización que trazó la línea divisoria entre las diferentes clases sociales, caracterizadas por la pugna y el enfrentamiento por sus propios intereses. La sociedad clasista que Mill podía observar a mediados del siglo XIX en Inglaterra distaba mucho de ser aquella en la que a él le hubiera gustado vivir, teniendo en cuenta sus ideales de reforma moral. Ello no significaba que Stuart Mill propusiera la abolición de la propiedad privada, o que fuera partidario de una sociedad sin clases, sino que se movía dentro de esa tensión irresuelta, resultado de aten-

der y cuidar a la sociedad en su conjunto y mantener a la vez las diferencias de clase, sobre todo si estas eran la manifestación del mérito de cada cual. Como demócrata aspiraba a que el poder residiese en el pueblo, pero como liberal detestaba que una clase social dominase a las demás con sus votos y, puesto que la clase más numerosa era la de los trabajadores asalariados –a los que Marx llamó «proletarios»– se planteaba el mismo problema que ya vieron en la antigua Grecia filósofos como Aristóteles, que no era otro que la presunción de que los pobres acabarían por imponerse a los demás, por la sencilla razón de que eran más numerosos, de ahí que la democracia no encontrara al Estagirita a uno de sus entusiastas. Este asunto, pues, nos transporta directamente al tema del sufragio, cuyas modalidades han marcado las diferencias entre las formas de participación que encierra el ideal democrático.

El terror a que los pobres, por el hecho de ser más, acabasen por imponerse a las otras clases sociales pretendió corregirlo Mill por dos vías. La primera, de gran calado socioeconómico, consistió en introducir las cooperativas como el modelo que debiera seguir el sistema productivo, eliminando el foso existente entre empresarios y trabajadores. La segunda, eminentemente política, ponderando la participación a través de un tipo de sufragio que discriminaba a los ciudadanos en función de la clase social a la que pertenecían, de manera que para que la clase mayoritaria –los asalariados– no resultase ganadora por razones aritméticas, cada ciudadano –las mujeres aún no lo eran– disponía de un número de votos inversamente proporcional al número de integrantes de la clase social a la que pertenecía, tal y como sugirió en sus *Ideas sobre la Reforma del Parlamento* (Macpherson, 1987: 65-86), una previsión que ya había sido contemplada por Aristóteles en la *Política*, al otorgar un voto a los pobres y dos a los ricos en atención a que su fortuna era el doble (Aristóteles, 1318a; 1999: 373-374).

Dos años después de la aparición de esa obra, en 1861, Mill daría a la luz el texto que mejor resume el conjunto de su pensamiento político, el libro conocido por su título abreviado como *El Gobierno representativo*, donde le preocupa que la democracia no sea el gobierno de todos, sino solo de la mayoría. Entiende por tal aquel sistema político que sea capaz de digerir la representación de todas las clases sociales –recomendando que la voz de los trabajadores debiera escucharse en el Parlamento–, por lo que criticaba la costumbre de conceder toda la representación a la opción mayoritaria, con exclusión de las minorías, y optaba por una representación de tipo proporcional, con las restricciones que enseguida veremos. De forma más precisa y en sus propios términos, su pensamiento se resumiría del siguiente modo:

Según las consideraciones antedichas es evidente que el único Gobierno que satisface por completo todas las exigencias del estado social, es aquel en el cual tiene participación el pueblo entero; que toda participación, aun en la más humilde de las funciones públicas, es útil; que por tanto, debe procurarse que la participación en todo sea tan grande como lo permita el grado de cultura de la comunidad: y que, finalmente, no puede exigirse menos que la admisión de todos a una parte de la soberanía. Pero, puesto que en toda comunidad que excede los límites de una pequeña población, nadie puede participar personalmente sino de una porción muy pequeña de los asuntos públicos, el tipo ideal de un Gobierno perfecto, es el Gobierno representativo (Mill, 1878: 99).

En la obra que comentamos se desarrolla la argumentación que sirve para fundamentar la desigualdad en el ejercicio del sufragio «universal», lo cual se refleja en esa dialéctica en que se mueve Mill entre universalidad / particularidad, y que se justifica mediante el principio siguiente: si bien el voto es igual para todos (sufragio universal), *no todo voto tiene un valor igual* (sufragio ponderado, restringido, «gradual»), estableciendo la línea discriminatoria, o el criterio de exclusión, en motivos culturales y económicos. El utilitarista inglés oscila entre el *disiderátum* de una educación que todos deben recibir por igual, cuyo horizonte es el futuro –al punto de sentenciar la superioridad de la formación sobre el sufragio, o de que «la enseñanza universal debe preceder al sufragio» (Mill, 1878: 262)–, y la realidad presente, donde la falta de instrucción era enorme, afectando fundamentalmente a la clase trabajadora, de manera que propone aprobar una suerte de examen elemental para poder tomar parte en los comicios –precedido de una educación obligatoria a cargo del Estado–, quedando excluidos de ese derecho de sufragio no solo los iletrados, sino también quienes no pagaban impuestos o no pudieran acreditar que se ganaban la vida y no vivían de la caridad pública. Resulta curioso constatar que este empeño por introducir un sufragio discriminatorio evitando que fuera universal, navegue en buena compagnía, con su reciente impugnación por parte de algunos autores actuales, al proponer la privación del voto a quienes careciesen de formación y estudios para decidir sobre cuestiones políticas, reservándolo para una minoría ilustrada, con lo cual la democracia dejaría de ser tal para transformarse en una *epistocracia* (Brennan 2016).

John Stuart Mill, sin embargo, no considera la pertenencia al sexo femenino una causa de exclusión del sufragio universal, y ya en esta obra –además de en otros escritos– se convertirá en un decidido defensor de los derechos de mujer, incluyendo el derecho al voto (Mill, 1878: 263-289), lo que bajo una expresión esperanzada expresa del siguiente modo, también para otras discriminaciones:

[...] esperemos, en fin, que antes de la próxima generación, el accidente del sexo, lo mismo que el del color de la piel, no será motivo suficiente para despojar a un ser humano de la seguridad común y de los justos privilegios del ciudadano (Mill, 1878: 263-289).

Pero los temores del intelectual inglés para evitar que el sufragio fuera universal, en la forma genuina de participación ciudadana en una democracia, se disiparon por completo poco después de su muerte cuando el peso de la intervención en la política recayó en los partidos políticos, dando como resultado que la orientación política no fuera un clon de la clase social, sino, también, de las diferentes opciones ideológicas gestionadas por los partidos de acuerdo con las leyes electorales, difuminando la ecuación o el mimetismo clase / partido. De este modo se alcanzaba la cuadratura del círculo –que en el imaginario de Stuart Mill no era tal cosa–, que consistía en que un sufragio universal igualitario no era incompatible con una sociedad desigual.

Para ir concluyendo este capítulo debemos asomarnos a otro concepto de democracia propia del siglo XIX, cuyo contenido se desliza por uno de los extremos de la pendiente rousseuniana, recuperando el primitivo impulso de la democracia ateniense en tanto que democracia directa, asamblearia, «radical», como manifestación del poder del pueblo, integrado mayoritariamente por los pobres, o por los proletarios, en el caso que nos ocupa. Con ello nos estamos refiriendo, como se habrá adivinado, al pensamiento de Marx sobre el tema, de ahí que en este punto pueda verse una relación entre democracia y comunismo.

Es de sobra conocido que Karl Marx no fue nada explícito en sus escritos programáticos a la hora de concretar la estructura y las formas organizativas que debería tomar la dirección de los asuntos públicos, una vez producido el triunfo de la revolución comunista. Si estoy en lo cierto, la única referencia a la democracia que existe en el *Manifiesto* es la que consiste en identificar su conquista con la elevación del proletariado a clase dominante (Marx, 2010: 67). Sin embargo, Marx dio a conocer, en representación de la Primera Internacional, en su opúsculo *La guerra civil en Francia*, firmado en Londres el 30 de Mayo de 1871, su relato e interpretación del movimiento revolucionario conocido como la Comuna de París, que apenas duró dos escasos meses durante la primavera de ese mismo año. Es aquí donde encontramos reflejado de la manera más explícita su pensamiento sobre la organización de la sociedad desde los parámetros de una revolución comunista, planteado en un lenguaje descriptivo y explicativo, como una crónica con valor historiográfico. Marx constata que los comuneros parisinos están poniendo en práctica, entre

Marzo y Mayo de 1871, ante los ojos del mundo y con una vocación internacional –superando el nacionalismo de los Estados, del que fueron víctimas, que contendían en la Guerra franco-prusiana–, aquellos principios cuya primera formulación salió, con otro vocabulario, del vientre de la filosofía. Es en este punto donde podemos ver lo que el Marx republicano pensaba sobre la democracia, en consonancia con otras doctrinas próximas al filósofo de Tréveris, propias de los movimientos sociales de los siglos XIX y XX. Siguiendo la secuencia del propio texto de Marx, veamos de forma sintética las medidas tomadas por la Comuna, cuya implantación quedó truncada por la rápida derrota que sufrió.

La Comuna es un «república social», una organización de clase, dirigida por el proletariado como único sujeto político, que está formada por todos los consejeros municipales elegidos por sufragio universal, responsables y revocables, y funciona como una corporación de trabajadores, titular del poder legislativo y ejecutivo. Los funcionarios y los cargos públicos carecen de privilegios y deben vivir con «salarios de los obreros», por lo que propone la supresión del ejército permanente y de la policía, al tiempo que se exige la destrucción del «poder de los curas», que deben retirarse al ámbito privado y vivir de las limosnas de los fieles, decretando la laicidad del Estado. Se establece la enseñanza gratuita para el pueblo, sin intromisión de la Iglesia ni del Estado, y se instaura la independencia del poder judicial, cuyos miembros se convierten en cargos electivos como el resto de los funcionarios. Por último, se defiende la eliminación del Estado, cuyos poderes son absorbidos por toda la sociedad dirigida por el pueblo organizado en comunas elegidas por sufragio universal.

Escribe Marx:

[...] la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo (Marx, 1975b, I: 546).

Hay tres aspectos que se desprenden de estas ideas sobre los que conviene llamar la atención en la medida en que pueden seguir alimentando el debate sobre la reforma de las actuales democracias. El primero se refiere a la formulación condicional de la siguiente alternativa: si para lograr tales objetivos estratégicos es preciso hacer una revolución comunista, o estos pueden alcanzarse mediante reformas. Desde mi punto de vista la respuesta parece inclinarse por la segunda alternativa, al menos en las democracias conocidas,

ya que las revoluciones comunistas no solo no han entregado la riqueza y el poder al pueblo –puesto que lo que se ha producido ha sido una «nacionalización» o «estatalización» de la economía–, sino que se lo han hurtado al transferirlo a un Estado totalitario, controlado por la *nomenklatura* del único partido político legalmente permitido. El debate entre revolución o reforma parece ya un asunto de otra época, a no ser que se tambaleen algunos de los cimientos, con sus correspondientes equilibrios, que mantienen en pie el mundo en que vivimos. El segundo aspecto, en la medida en que hace referencia a la eliminación del Estado y su sustitución por una federación de comunas –llámense posteriormente «consejos» o «sovietes»–, sin estar fundada con carácter previo en un teoría sobre la organización estatal, sigue representando una de las ausencias teóricas más notables de la obra de Marx y del marxismo que, al tiempo que lo aproximan al anarquismo en este extremo, lo alejan del pensamiento político contemporáneo. La tercera cuestión, y la más próxima a nosotros, pues permite una conexión con los actuales populismos de izquierdas, es la composición de lo que en esta teoría se llama ‘pueblo’, el titular de la soberanía. ¿Lo integran solo los que el teórico social llamaba el proletariado, excluyendo al resto de las clases sociales, o acaso pensaba que toda la sociedad acabaría transformada en una sola clase social, «trabajadora», una vez que el trabajo había dejado de ser un instrumento de esclavitud? Este asunto sigue siendo una cuestión abierta.

Por lo que se refiere a la primera de las tres cuestiones es necesario hacer algunas precisiones historiográficas que contribuyan a orientar la naturaleza del debate. Nada más fracasar la Comuna, ahogada en un baño de sangre, Marx y Engels firmaron el «Prefacio a la edición alemana de 1872» del *Manifiesto Comunista* en donde reconocían que el programa comunero había quedado «anticuado» en algunos puntos, y, lo más significativo del caso, que la clase obrera ya no estaba en condiciones de manejar la maquinaria del Estado para sus propios fines (Marx y Engels, 2010: 88).

El mismo año de su muerte, en 1895, Engels redactó un texto –calificado posteriormente por algunos como su testamento político– que figura como «Introducción» a una reedición de la obra de Marx *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* (Engels, 1975: 112-134), en donde, por una lado, desaconseja que el movimiento obrero se comprometa en una insurrección armada, enfrentándose a los ejércitos modernos, con lo que la revolución estaría condenada al fracaso y, por otro lado, apoya resueltamente la participación democrática en los procesos electorales como vía alternativa para implantar el programa socialista, celebrando los éxitos legales del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) en los sucesivos comicios celebrados hasta esa fecha.

De algún modo estas ideas estaban ya en el centro de los debates de la recién fundada Segunda Internacional (1879), en los que descuella Eduard Bernstein, su principal teórico. En un fragmento procedente de su libro del año 1899 *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (Bernstein, 2018: 95-116), interpreta el «socialismo democrático como fruto maduro del liberalismo», con lo que plantea una suerte de *continuum* histórico propio del mundo moderno, cuyo hilo conductor serían las diferentes formas de emancipación humana. De esta manera, los mismos actores –como el propio Engels–, que unos pocos años antes veían como destino inevitable que el socialismo solo podría ver la luz destruyendo el orden burgués por medio de una revolución, seguida de la dictadura del proletariado, influidos por los enormes cambios sociales y económicos que se estaban produciendo en Europa, corrigieron su diagnóstico e imaginaron la posibilidad de que la democracia social podría llegar a implantarse profundizando en el legado liberal, al apostar decididamente por la democratización de toda la sociedad, pues la toma del poder político no podría lograrse sin ampliar los *derechos políticos* de los trabajadores, como el político alemán sentenció en un discurso pronunciado el año anterior (Bernstein, 2018: 93).

Desde los albores de la democracia hubo que resolver el problema de quiénes *podían* y quiénes *debían* mandar y gobernar la comunidad, aunque la cuestión resultase impertinente a tenor de la propia definición de ‘democracia’, entendida literalmente como aquel sistema político en que, por vez primera, era el pueblo el que se gobernaba a sí mismo, de manera que podía entenderse en los términos de un *autogobierno*, frente a los «heterogobiernos» propios del resto de los regímenes políticos conocidos hasta ese momento. De este modo, el mismo sujeto –el pueblo– devenía en gobernante y gobernado, no en el sentido de que se partiese en dos o se demediase, sino en el de adoptar, alternativamente, ambos papeles.

Pero a pesar de que la democracia ateniense era un democracia directa, asamblearia, en la que la minoría ciudadana «ociosa» estaba constantemente movilizada, constituida en asamblea permanente mientras deliberaba sobre los asuntos públicos, y proponía o ejecutaba los mandatos que salían del común –de manera que el conjunto de los que debían gobernar era el mismo que el de los que podían hacerlo–, la imposibilidad de que *todos* hiciesen *todo*, en *todo* momento y lugar, aconsejó establecer una división de funciones, poniendo en marcha procesos para la selección y/o la elección de los encargados de realizarlas. Partiendo del principio rector de la democracia ateniense en virtud del cual la participación política era, antes que un derecho en el sentido moderno del término, un *deber* que a todos concernía, todo ciuda-

dano, por el mero hecho de serlo, había contraído la obligación de prestar el servicio político a la *polis* que esta le exigiese, siendo responsable de dicha conducta, de modo que si todos eran iguales y nadie era más que nadie, todo el mundo, esto es, cualquiera, era competente para dirigir la comunidad, razón por la cual la provisión de cargos se estableció bien por un sistema rotatorio, bien por sorteo.

Desaparecida la democracia ateniense, y hasta tanto se fueron restableciendo los sistemas democráticos vigentes a lo largo de los siglos XIX y XX, tanto en la República romana, como en los concejos municipales, las cortes medievales, las repúblicas del Renacimiento, y, en un ámbito totalmente diferente, las congregaciones religiosas, o la curia romana, se pusieron en práctica diversos mecanismos de votación con el fin de que las decisiones adoptadas contasen con el respaldo de los afectados y los cargos públicos fueran los propuestos por la colectividad, sustanciados mediante el voto de quienes tenían la competencia para ejercerlo. Ello dio lugar al nacimiento del sufragio que andando el tiempo nadó entre el deber y el derecho a su ejercicio.

Sin el derecho de sufragio que tiene reconocido la ciudadanía en una democracia, esta quedaría no solo mutilada, sino literalmente destruida, pues aunque el sufragio no sea una condición suficiente para poder hablar de democracia, sí es, en cambio, una *condición necesaria*, razón por la cual la historia de la humanidad está plagada de episodios en los que la sociedad ha reclamado, exigido y batallado, hasta dejarse la vida, por poder participar en los asuntos públicos que la afectaban frente a quienes se lo negaban. Toda esta gama de episodios pertenece a las diferentes reivindicaciones para lograr el *sufragio universal*.

Sufragios, o tipos de sufragio, ha habido varios, todos ellos contemplados y estudiados por la historiografía y clasificados por la politología. La condición principal para poder ejercer el derecho de sufragio es ser ciudadano o ciudadana de un Estado, de forma que allí donde no todos poseen ese requisito, estamos ante un *sufragio restringido* por oposición al universal. Entre los tipos de sufragio restringido se encuentra el *sufragio masculino* –el propio de la democracia ateniense y el impropiamente llamado «universal» en las democracias modernas, cuando todavía faltaba el voto femenino–, y el llamado *sufragio censitario*, un derecho en poder de los varones que pudiesen acreditar alguna propiedad y el correspondiente pago de impuestos. En algunos países como España estuvo vigente una distinción entre *sufragio activo* y *sufragio pasivo*, consistente este último en que una persona –en este caso una ciudadana– podía ser elegida como miembro del Parlamento, pero ella no podía ejercer el de-

recho de sufragio. La existencia del sufragio restringido y del sufragio y pasivo tuvo como consecuencia la exclusión de partes importantes de la población que quedaban al margen de la toma de decisiones políticas que les afectaban, como los pobres, las mujeres, las poblaciones colonizadas por Europa, así como diversas etnias extendidas a lo largo del mundo, lo cual desencadenó una serie de movilizaciones, desde finales del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX, para conquistar el derecho al sufragio universal, que se convirtió en el primer reclamo del movimiento feminista, conocido como «sufragismo», precediendo a la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos de EE.UU. y a quienes combatían contra el *apartheid* en países como Sudáfrica.

La lucha por el sufragio universal no solo se convirtió en un combate por la democracia, sino que fue y sigue siendo todavía un episodio del colosal movimiento de emancipación económica, social, y política característico del mundo moderno, desarrollado por medio de un proceso de carácter inclusivo para incorporar el distintivo de la dignidad a la inmensa mayoría de la humanidad que había venido al mundo abandonada a su suerte. Sumida en el pozo de la discriminación y de la exclusión como estaba, encontró un aliado en el primer movimiento feminista, un «hijo no querido de la Ilustración», al decir de Amelia Valcárcel (2008) en su excelente historia sobre el tema, pero vástago a fin de cuentas del movimiento emancipatorio desencadenado en dicho Siglo de las Luces. Las activistas de este movimiento, cuyos orígenes podemos encontrar en el seno de los primeros grupos feministas norteamericanos y británicos –apoyadas para el caso del Reino Unido por algún varón que hemos citado en el capítulo anterior, como el liberal John Stuart Mill– consiguieron que determinados países fueran eliminando de forma paulatina la discriminación de la mujer en este terreno e incorporaran a sus leyes el derecho al sufragio femenino, en pie de igualdad con el de los hombres.

Antes de la II Guerra Mundial, el sufragio universal fue reconocido, a título de ejemplo, por Alemania, Reino Unido, y la Unión Soviética. Gracias, entre otros, a la inteligencia y la tenacidad de la diputada Clara Campoamor, España lo hizo en la Constitución de 1931, cuyo artículo 36 reconoce que los «ciudadanos de uno y otro sexo, mayores de veintitrés años, tendrán los mismos derechos electorales» (derecho que fue ejercido por vez primera por las mujeres, en calidad de electoras, en las elecciones de 1933), aunque tal derecho corrió la misma triste suerte que otros muchos cuando fue abolido por el franquismo. Países como Francia, Italia y Bélgica, lo reconocieron después de 1945 –coetáneamente a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que lo había consagrado en 1948–, llamando la atención el caso de Suiza –tan alabada desde tiempo inmemorial por su sistema

democrático–, que no reconoció el voto femenino hasta el año 1971, con lo que hasta dicha fecha su prestigio democrático podríamos decir que estuvo adulterado. En la primavera de 2018 llegó a las pantallas una película de la que hemos podido disfrutar, titulada *El orden divino*, realizada por la directora Petra Volpe, en la que se narra el combate pacífico que libra un grupo de mujeres en un cantón rural de la Confederación Helvética, encabezado por una ama de casa, para convencer a los hombres de que en un referéndum convocado al afecto deberían votar a favor de que sus madres, esposas, hermanas o amigas, también lo pudieran hacer en el futuro, lo que finalmente consiguieron. En los EE.UU. de Norteamérica el problema para alcanzar el sufragio universal no lo representaba la exclusión femenina, pues las mujeres de raza blanca podían hacerlo desde 1920, sino la discriminación racial, dado que las personas de raza negra estaban privadas del derecho al voto que, nominalmente, había sido reconocido por las leyes federales en décadas anteriores. Solo mediante la Ley del Voto del año 1965, promulgada durante el mandato del presidente Lyndon B. Johnson, que se apoyaba en otra anterior sobre el reconocimiento de los Derechos Civiles, se pudo poner fin a semejante discriminación, cuya enorme contestación estuvo dirigida por Martin Luther King.

La propuesta que en los últimos años se viene haciendo en diferentes foros internacionales de dotar a toda persona, por el hecho de la poseer la ciudadanía, de manera incondicional y universal, de una Renta Básica garantizada (RB), o Renta Básica Universal (RBU) ha sido vista por algunos autores como una reivindicación paralela a la consecución del sufragio universal que, de alcanzarse, colmaría de plenitud a la democracia. Esta idea ya fue sugerida en la época de la Ilustración por un autor como Thomas Paine, al que anteriormente nos hemos referido. Su implantación, sin embargo, no ha conseguido el consenso social necesario, no solo por motivos ideológicos, sino por la gran movilización de recursos que necesita para ponerse en práctica, como se pone de manifiesto en una reciente, y refrescante, investigación sobre la desigualdad, deseando *Larga vida a la socialdemocracia*, título que Borja Barragué (2019: 198-212) reserva para su obra.

El ejercicio del derecho de sufragio contempla también la posibilidad de que el electorado que quiera participar políticamente y no encuentre candidatos que le inspiren la suficiente confianza pueda depositar su voto en blanco. Eso fue lo que hizo la mayor parte de la ciudadanía de una gran ciudad, dando la espalda a los partidos políticos que concurrían a las elecciones, según nos cuenta el novelista portugués José Saramago (2004) en una de sus fábulas, conocida por el título de *Ensayo sobre la lucidez*, con el resultado paradójico de que el derecho a votar en blanco se vuelve contra ella. En lugar

de buscar una solución a esta muestra generalizada y democrática de desafección, el gobierno corrupto de turno, urde un siniestro plan para fabricar culpables y eliminar a quienes lo denuncian, bloqueando el propio ejercicio democrático, mientras queda en el aire la cuestión de si la crítica del narrador tiene por objeto a los políticos o dispara contra la opción del voto en blanco cuando esta es masiva.

La existencia del sufragio universal no resuelve de un modo categórico una de las aporías de la democracia, ni ataja alguna de sus fragilidades, cuando de lo que se trata es de que sean unos pocos –y no todos, como sucede en las democracias representativas que conocemos–, los que llevan las riendas del poder. La dificultad en cuestión, que encierra una cierta circularidad, podría formularse del siguiente modo: ¿cómo estamos seguros de que hemos elegido a «los mejores»? De otro modo: ¿por el hecho de que sean mayoría los que dirigen el cotarro, o los elegidos, son por ello también los más adecuados? O, ¿lo cuantitativo produce lo cualitativo? La discusión se centra en el papel que juega la mayoría porque ya sabemos que conseguir la unanimidad es, con frecuencia, tarea prácticamente imposible (e indeseable). Si se tratase de escoger a los mejores –como valor que se sobrentiende debe presidir toda elección democrática– podrían arbitrarse otro tipo de procedimientos selectivos, o formativos, como los que ideó el sabio Platón, tan sabiamente desechados a la postre, pues en tal caso deberíamos determinar quienes son los encargados de seleccionar a los candidatos. ¿Quizá un comité de sabios? ¿Y quién nombra a dicho comité, y al que nombra al comité, y ...? No hay forma de salirse del *demos*, porque fuera del mismo no existe nadie más en cuanto a personas, ni nada más en cuanto a poderes, ya que solo él es el *soberano*. En consecuencia, es el conjunto de la ciudadanía el responsable de todo.

Locke, sabedor de que la unanimidad en los asuntos humanos, gestionada por tantos, no era factible, dado el pluralismo propio de las sociedades modernas, propuso la regla de la mayoría, como ya hemos comentado, y lo argumentaba diciendo que ella encerraba el poder de la totalidad, pero, a pesar de ello, también podemos equivocarnos en la elección de nuestros representantes. Cuando esto ocurre quedamos burlados y un tanto desconcertados porque no tenemos más remedio que aceptar nuestro error y tratar de subsanarlo en las próximas elecciones, aunque acaso debiera arbitrase algún procedimiento intermedio para ejercer el poder de revocación de los elegidos por parte de sus electores, cuando ello fuera necesario.

No tenemos otro criterio para afirmar que los que hemos elegido sean los mejores, a no ser el hecho de haberlos elegido –dando por sentado que

somos seres racionales–, o que dicha elección es el resultado de la acción de nuestra voluntad, dada la imposibilidad de aislar un bien objetivo fuera de nuestra elección. En consecuencia, no es que sean los mejores y por eso los hayamos elegido, sino que, puesto que los hemos elegido, son los mejores. Otra vez nos persigue la contingencia.



## EL ESTADO, PERO DE DERECHO

Actualizando datos, podemos señalar una secuencia histórica que parte de la democracia griega, continúa en el republicanismo romano, sigue con el liberalismo del siglo XVII, y se transforma en democracia liberal en el siglo XIX, hasta fundirse con el Estado de Derecho, también en ese siglo. La democracia es lo prevalente en este estudio tanto en el sentido de ser lo que cronológicamente aparece en primer lugar, como lo principal o sustantivo del tema, teniendo las otras aportaciones un carácter adjetivo o de acompañamiento que dan volumen al cuerpo de la democracia, como si en él se hubiesen infiltrado. Para proseguir con las metáforas que he propuesto en capítulos anteriores, puedo añadir que el Estado de Derecho es la tercera pieza con la que diseñar el mosaico de la democracia, o la tercera planta que se enreda en su tronco, haciendo que progrese con vigor jurídico.

Desde ese plano, se puede enfocar la fábrica democrática como un conjunto de instituciones políticas que posee una configuración estable y sólida para hacer efectivo el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo. Los clásicos del pensamiento jurídico-político bautizaron a dicha estructura con el nombre de Estado de Derecho (*Rechtsstaat*, en la terminología alemana, confluendo con *The Rule of Law*, en la denominación inglesa), al precisar que, si bien todo Estado es creador de derecho, no toda organización estatal merece el nombre de Estado de Derecho, puesto que solo cabe emplear dicha calificación, en sentido estricto, a aquel que reúne determinados requisitos, quedando por tanto excluidos de esta categoría todos los Estados dictatoriales, sean del pelaje que sean, como el franquismo, que a pesar de producir derecho y funcionar con leyes, no son Estados de Derecho. El profesor Elías Díaz, pionero entre nosotros en el estudio de este tema en su libro *Estado de derecho y sociedad democrática*, cuya primera edición data de la temprana fecha de 1966, nos ofrece en un texto más reciente una síntesis muy interesante de los diferentes registros que hay que tener en cuenta a la hora de precisar el concepto de Estado de Derecho. Dice así:

El Estado de Derecho es, así, una invención, una construcción, un resultado histórico, una conquista más bien lenta y gradual (también dual, bifronte), hecha por gentes e individuos, sectores sociales, que, frente a poderes despóticos o ajenos,

buscaban seguridad para sus personas, sus bienes y propiedades y que, a su vez, al ampliar el espectro, exigen garantías y protección efectiva para otras manifestaciones de su libertad; y ello, en forma tanto de positiva intervención en los asuntos públicos como de negativa no interferencia de los demás (Díaz, 2004: 64).

Al tratarse de un constructo humano nos conduce a la historia, que en nuestro caso cabe situar entre los siglos XVII y XIX, remitiéndonos a una invención a la que han contribuido tanto individuos como grupos sociales, y que salvo fulgurantes episodios revolucionarios, que los hubo, funcionó como un fenómeno que se ha producido de forma gradual, como la mayoría de los grandes procesos de cambio que están llamados a perdurar en el tiempo. Tiene dicha creación del Estado de Derecho un carácter reivindicativo con vocación de superar las épocas anteriores, como el Absolutismo opresivo, y de proporcionar libertad y seguridad para las personas y sus bienes, de forma que puedan ejercer sus derechos de participación en la vida pública.

Dado el carácter incoativamente democrático que exhibe el liberalismo, en algún momento de la historia habrían de cruzarse permitiendo que eclosionase dicho germen, momento que podemos hacerle coincidir con la paulatina aparición del Estado de Derecho, a modo de punto de fuga donde convergen liberalismo y democracia. Cuando ello se produce, el Estado de Derecho, cuya identidad inicial fue solo liberal, acaba por fundirse con la democracia, razón por cual en la actualidad solo podamos concebirlo como Estado de Derecho *democrático* o Estado *democrático* de Derecho. Frente a los Estados propios del Antiguo Régimen, el Estado de Derecho representa un «tránsito desde un derecho desigual para individuos desiguales [...] a un derecho igual para individuos desiguales» (Díaz, 2004: 70), y aspira a dejar de ser un Estado fuerte con los débiles, pero débil con los fuertes.

De acuerdo con Elías Díaz, todas las modalidades históricas que han confluído para erigir el Estado de Derecho tal como hoy lo conocemos –el liberal, el social, y el democrático– incluyen los siguientes cuatro caracteres, los cuales constituyen el contenido esencial del mismo, a saber: (i) imperio de la ley; (ii) división de poderes; (iii) fiscalización de la Administración; (iv) derechos y libertades fundamentales. Como partimos de una concepción dinámica y no esencialista de este tipo de Estado, tales rasgos han de contemplarse de forma evolutiva, dialéctica, si se quiere, ya que se van desarrollando con el paso del tiempo a medida que se institucionalizan jurídicamente, influyendo los unos sobre los otros, de manera híbrida, sin que, salvo en algunas fechas señaladas, podamos determinar con precisión el momento en que surgieron. A modo de síntesis, dichas dataciones, acompañadas de ciertos nombres, son

las siguientes, según el relato de otro especialista en el tema, el filósofo del derecho Antonio E. Pérez Luño. Según él, el primero que puso las bases teóricas del Estado de Derecho fue Kant, cuya contribución sobre el tema coincide con su concepción de un Estado legítimo, el cual es el que se encuentra en posesión de una «constitución civil republicana» –tópico sobre el que ya nos hemos extendido en un capítulo anterior–, al que habría que añadir la defensa del liberalismo que por esas fechas hará el político y lingüista W. von Humboldt. Elías Díaz, por el contrario, se fija más en los aspectos institucionales y materiales, y pone como ejemplo del arranque del Estado de Derecho la Declaración de la Revolución francesa de 1789 y sus realizaciones.

En sentido estricto, pero con la riqueza teórica que atesoran algunas reflexiones políticas de los siglos XVII y XVIII, como acabamos de ver, las primeras formulaciones lingüísticas y las propuestas teóricas seminales de esta teoría se encuentran dentro de la literatura jurídica alemana del primer tercio del siglo XIX, siendo las figuras pioneras Carl Th. Welcker en 1813 y Robert von Mohl en 1832-1833, a quien se atribuye la paternidad de la voz *Rechtsstaat*. A pesar de que el contenido político del primitivo Estado de Derecho tuvo una inclinación típicamente liberal, ya desde sus orígenes puede afirmarse que dicho liberalismo aparecía democráticamente orientado, impregnando de esta sustancia al propio Estado de Derecho desde sus comienzos, cuando defiende, simultáneamente, los derechos individuales y la ley como expresión de la voluntad popular (Pérez Luño, 1986: 220). Aunque fuera Bodino quien aplicó por vez primera la voz ‘soberanía’ a la esfera política en el siglo XVI para determinar el poder del rey o «soberano», con lo que el Absolutismo quedaba apuntalado, debemos a Rousseau, como ya conocemos, el desplazamiento y el enriquecimiento semántico de dicha voz, operación que le habilita para identificar el poder del pueblo, a quien transforma en el único titular legítimo de la soberanía, y recuperar una dimensión esencial de la democracia, la *soberanía popular*.

La conversión paulatina de la soberanía popular –desde el trasfondo iusnaturalista con se presenta en las primeras Declaraciones de Derechos del Siglo de las Luces– en la legitimación axiológica de la democracia cobrará fuerza en las constituciones europeas aprobadas tras la Segunda Guerra Mundial –Italia, 1948; República Federal alemana, 1949, Francia, 1958–, convirtiendo en plenamente democrático el Estado de Derecho cuando el sufragio universal pleno se vaya haciendo efectivo. Es necesario precisar que en el primero de los rasgos a los que se refería Elías Díaz, el que da el nombre a este tipo de Estado, la ley a la que el Estado de Derecho se somete, no es cualquier tipo de ley, sino aquella que procede de la voluntad general, siguiendo con la

terminología de Rousseau, asunto sobre el que ya nos hemos extendido. En una reciente monografía sobre el imperio de la ley, Francisco Laporta (2007: 246-247) ha resumido en estos tres puntos sus características esenciales: (i) regulación de la convivencia, de la violencia, de los intercambios, y de las propiedades de la ciudadanía por medio de una aplicación coactiva de la ley, requisito este en el que resuena el tan ponderado aserto de Max Weber sobre el monopolio estatal de la violencia, esto es, un Estado que «es una *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal)» (Weber, 1967: 84); (ii) principio de legalidad al que están sometidos todos los poderes y administraciones públicas; (iii) exigencia ética para que la ley se aproxime a la idea de justicia.

Los iusfilósofos o filósofos del Derecho tratan la cuestión de los derechos fundamentales como un capítulo enmarcado dentro del estudio general de la ‘Constitución’, vocablo –y sus derivados– con el que denominar al cuarto componente del Estado de Derecho, no solo porque los textos legales como las constituciones formen parte del derecho, sino por ser los documentos donde se recogen y regulan aquellos derechos que un Estado, que se auto-proclama de Derecho, se compromete a proteger. Aunque a la hora de armar un texto constitucional el constituyente encargado de su redacción constitucionalizara determinados aspectos que eran relevantes y pertinentes en el momento de hacerlo, pero que con el paso del tiempo han decaído, y pueden quedar en algo meramente coyuntural o circunstancial desde la percepción que tienen las generaciones actuales –lo cual convierte a dichos textos en serios candidatos a la reforma–, el hecho de que los derechos fundamentales de la ciudadanía queden blindados en un texto con el rango jurídico rígido que ostenta una Constitución no puede ser más que una garantía y una condición necesaria para el funcionamiento democrático, al tiempo que su estabilidad se convierte en un límite contra el riesgo de su contingencia, como de una forma más explícita, trataremos de justificar en los capítulos séptimo y octavo.

Donde puede observarse una evolución más firme e intensa del Estado de Derecho, capaz de incorporar las demandas de la ciudadanía, es, por tanto, en el último de esos cuatro caracteres, el que se refiere a las libertades y derechos fundamentales, de forma que hemos pasado de la primitiva lista de tres «derechos naturales» confeccionada por Locke, a las sucesivas Declaraciones de derechos humanos que llegan hasta hoy, y que incorporan una serie de garantías pertenecientes a lo que ha dado en llamarse, como ya sabemos, «generaciones» de derechos. Por supuesto que todo ello está ligado a la evolución de los acontecimientos históricos a través de los cuales pueden constatarse las reivindicaciones y luchas habidas en el mundo, protagonizadas por

grupos sociales y cívicos de distinta naturaleza a favor de la dignidad humana, exigiendo a, y arrancando de, los poderes públicos el derecho que les estaba negado, o alumbrar uno nuevo cuando la conciencia y la sensibilidad moral así lo demandaban, al romper el consenso encubridor de opresiones y practicar un disenso emancipador (Muguerza, 1989).

En el logro de los derechos de la segunda generación, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, tuvieron un enorme protagonismo los movimientos sociales liderados por los partidos y sindicatos obreros, inspirados en ideologías anarquistas y, sobre todo, en el socialismo marxista, mientras que por la ampliación del concepto de ciudadanía pugnaban las mujeres sufragistas para conseguir su derecho al voto, al denunciar el engaño consistente en llamar «universal» a un sufragio exclusivamente masculino, como ya hemos visto. Más adelante, en pleno siglo XX, la batalla por conseguir los derechos civiles iba a ser protagonizada por ciudadanos de razas no blancas, con lo que el círculo o el conjunto de los titulares de los derechos humanos podría ser, por primera vez en la historia, *equivalente* al de *todos* los seres humanos.

El Estado de Derecho dio un paso más y se transformó en Estado *social* de Derecho allá por los años que ponían fin a la Primera Guerra Mundial (Jiménez Díaz, 2011), aunque antes de llegar ahí, debamos mencionar las medidas iniciales que se tomaron en esa dirección. Irónicamente, no fue un gobierno progresista, y menos aún socialista, el primero que en el mundo creó lo que hoy conocemos como «Estado del Bienestar», sino el del muy conservador canciller de Prusia Otto von Bismarck, quien en la década de los ochenta del siglo XIX, en 1883, estableció las bases de lo que hoy conocemos como la Seguridad y la Previsión Social de los trabajadores, no solo para combatir las lacras del capitalismo, sino, sobre todo, para hacer frente a la amenaza de una revolución y frenar también a la socialdemocracia no revolucionaria.

Finalizada la primera Guerra Mundial se observa un periodo de catástrofes económicas a las que a duras penas pueden hacer frente los Estados democráticos, como la esperanzadora y al mismo tiempo frágil República de Weimar, con su Constitución plenamente democrática de 1919, de gran calado socioeconómico, obligando a los gobiernos al diseño de políticas sociales mientras crecía la marea revolucionaria en algunos sectores del proletariado. Tras la Gran Depresión de los años 30 del pasado siglo XX, las políticas keynesianas contribuyeron de forma decisiva a hacer que el Estado –el Estado de Derecho– entrase en los procesos económicos e interviniese directamente en la Economía sin esperar a que lo hiciera un Mercado «neutral» y «armonioso».

–al contrario, tan rígido y tan caótico, según los casos–, que si alguna vez llegó a existir, solo lo fue en la imaginación de algún escritor despistado. De esta suerte, el Estado dejó de ser abstencionista y acabó convirtiéndose en fuerza productiva, regulando el Mercado y redistribuyendo la riqueza obtenida por vía de impuestos para favorecer a quienes habían sido víctimas del capitalismo salvaje, como, por otra parte, trató de hacer en los EE.UU. Franklin D. Roosevelt con el programa conocido como *New Deal*. Todo lo cual dio como resultado el nacimiento del *Welfare State*, la versión liberal del Estado del Bienestar. El capitalismo entró en una nueva fase conocida como neocapitalismo.

John Maynard Keynes publicaría en 1936 su obra más conocida, la *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, en la que se incluyen algunos textos dados a conocer con anterioridad, por los días de la Gran Depresión, tras el *crash* de 1929. Junto a sus aportaciones más conocidas, el economista inglés, en las «Breves consideraciones» finales a esta obra, frente la interpretación materialista de la sociedad típica del marxismo, abogaba por otorgar un papel relevante al componente intelectual, cuando afirmaba que detrás de los hombres prácticos siempre se esconden las ideas de algún economista difunto, pues frente a los intereses, juzgaba que las ideas son más poderosas de lo que se cree, tanto cuando aciertan como cuando están equivocadas (Keynes, 2006: 357-358). El recientemente desaparecido historiador inglés Tony Judt, en el capítulo final de su libro *Pensar el siglo XX*, titulado significativamente, como guiño a Hannah Arendt, «La banalidad del bien: socialdemócrata», sostiene que aquella obra supuso toda una revisión de dos siglos de literatura económica, y ofrece la mejor defensa en la que basar la intervención del Estado en la economía, junto a una gran narrativa sobre el funcionamiento del capitalismo (Judt, 2012: 324-325). Keynes era partidario de la estabilidad y de los equilibrios del sistema económico, por lo que proponía la intervención estatal para solventar las crisis económicas mediante políticas anticíclicas.

Frente a movimientos revolucionarios que estaban en el ambiente, o la Revolución Rusa que acababa de producirse, las políticas keynesianas seguían defendiendo la Economía de mercado –que llevaba implícita la acumulación de capital por parte de unos pocos–, pero se propusieron, a su vez, hacerla compatible con una democracia «social», transformando la estrategia revolucionaria de la clase trabajadora en la conquista de mejoras salariales y sociales que podían alcanzarse por la vía de las reformas, logradas mediante grandes acuerdos o pactos negociados entre las corporaciones de la patronal y las organizaciones sindicales, pero bajo la atenta mirada de un Estado cada vez más legitimado para actuar con mayor fortaleza. De este modo, y dado que la pre-

ocupación por el problema social impulsó también a los fascismos de los años 30 a poner en práctica «Estados sociales», la posición de Keynes quedó en una suerte de equidistancia entre Fascismo y Comunismo, pues, frente al primero, defendió el Estado de Derecho y, frente al segundo, la Economía de mercado.

Las luchas que los partidos obreros y las organizaciones sindicales entablaron por los años inmediatos al final de la Primera Guerra Mundial por participar en los procesos productivos y en la toma de decisiones de las empresas con el fin de lograr la mejora de las condiciones de vida de los trabajadores, en el sentido expuesto en el párrafo anterior –en paralelo con las propuestas insurreccionales que directamente apoyaban la revolución proletaria–, alcanzó un eco importante en las sociedades industriales, y, por analogía con la democracia política, comenzaron a propagarse expresiones tales como democracia «económica», democracia «del trabajo», democracia «social», o *democracia industrial*, que es la que finalmente ha hecho más fortuna (Barrio Alonso, 1998: 301), destacando el fenómeno de la representatividad conseguida por los trabajadores, por medio de sus Sindicatos, en los Consejos de Administración de las empresas, que en las socialdemocracias del Norte de Europa se mueven entre el 30 % y el 50 %, fenómeno conocido como «cogestión».

Este tipo de políticas culminó tras la segunda Guerra Mundial con la fundación de lo que hoy conocemos como *Estado del Bienestar*, que introduce la planificación en las economías, con morfologías diferentes, aunque, al decir de Judt (2012: 331; 2016: 111), para ello nunca sirviera de inspiración el modelo soviético. Según su opinión, los Estados del Bienestar comienzan en torno a 1945, impulsados por la Resistencia, partidos de izquierda, la democracia cristiana y la socialdemocracia, con cuyas aspiraciones se identifica el propio Judt, pues frente a quienes defienden la idea de su contingencia, y de que su origen fue solo coyuntural, válida para aquellos dramáticos años, el historiador inglés no solo sigue defendiendo su vigencia, sino que lo incorpora a su visión historiográfica del siglo XX en los siguientes términos:

[...] los grandes vencedores del siglo XX fueron los liberales del siglo XIX, cuyos sucesores crearon el Estado del bienestar en todas sus posibles formas. Ellos consiguieron algo que, todavía en la década de 1930, parecía casi inconcebible: forjaron unos estados democráticos y constitucionales fuertes, con una fiscalidad alta y activamente intervencionistas, que podían abarcar sociedades de masas complejas sin recurrir a la violencia o la represión. Seríamos unos inconscientes si renunciáramos alegramente a este legado (Judt, 2012: 365).

Considero este párrafo emblemático porque resume a la perfección –incluyendo su deseo final– uno de los argumentos de fondo que sirve de hilo

conductor a esta obra, el cual consiste en presentar la democracia como la conjunción y el resultado de varios legados, de origen diverso y coyunturas aleatorias, que se han ido integrando y vertebrando a lo largo del tiempo como una manera de entender y de fortalecer la política. Arranca de la soberanía popular, se propone alcanzar el bien común mediante el despliegue de una conducta cívica, y respeta los derechos humanos en el marco jurídico de un Estado social y democrático de Derecho.

Como corolario a este capítulo –y solo por lo que afecta a nuestra obra– quisiera traer a colación el eco de una polémica que hace unos años se suscitó en nuestro país entre filósofos del derecho a propósito de la redacción del Artículo 1,1 de la Constitución española, cuando proclama que el Estado español se constituye en un «Estado social y democrático de Derecho», en comparación con la de la Constitución o Ley Fundamental alemana –*Grundgesetz*–, cuyo artículo 20,1 establece que «La República Federal de Alemania es un Estado federal democrático y social», residiendo la controversia en el diferente orden en que aparecen los adjetivos «social» y «democrático» en ambas Leyes.

La tesis que en su día defendió Elías Díaz trataba de justificar la propuesta de la Constitución española de 1978 –en cuya redacción intervino–, con el argumento de que el Estado «democrático» de Derecho es más una aspiración que una realidad, de manera que dicho Estado se convierte en «tránsito» a la democracia, o en una meta ideal colectiva mediante la profundización del Estado «social». Desde el punto de vista de sus convicciones políticas, Elías Díaz lo convierte en un instrumento para la conquista de la democracia, entendida como una democracia «socialista», que extienda los derechos económicos y sociales a toda la población, transformando el sistema económico capitalista, lo cual no significa que el Estado social no tuviera ya una estructura democrática (Díaz, 1977: 184; 1979: 133). Por el contrario, Pérez Luño se adhiere a la interpretación alemana, cuya hermenéutica plantea la conexión entre ambos Estados, subrayando la pertinencia democrática del Estado social, frente al cual no representa una contraposición el Estado democrático, pues todos –Estado de Derecho, Estado democrático y Estado social– no son más que tres *momentos* de la misma unidad que completan y enriquecen el Estado de Derecho realmente existente (Pérez Luño, 1986: 234).

No es mi objetivo terciar en esta polémica ni dictaminar si la redacción española es más acertada que la alemana o viceversa, ya que una parte de la enseñanza que hemos obtenido tras el estudio de estas cuestiones nos lleva a tomar conciencia de la dificultad analítica que envuelve el contenido doctrinal relativo al Estado de Derecho, por la manera en que se entremezclan sus

diferentes componentes y por el modo con que se precipitan sus perfiles en la historiografía especializada. Creo que Elías Díaz juega más con el futuro y se orienta por el deber ser, desplegando la vena crítica en demanda de una democracia más plena, mientras que su colega Pérez Luño se centra en el presente desde una perspectiva con la que trata de desvelar y de hacer patentes las «condiciones de posibilidad» de todo Estado de Derecho digno de tal nombre, posturas que, contempladas de este modo, me parecen compatibles. Mi tesis es que la Democracia abrazó el Estado de Derecho como la mejor teoría posible dentro de la oferta estatal y lo transformó en democrático, en cuyo vientre, de modo incoativo, se escondía una robusta dimensión social.

Sirviéndome de la tan repetida sentencia de Kant aplicada al conocimiento humano, podríamos reinterpretarla para este contexto, y rematar así este capítulo, sugiriendo que la Democracia sin Estado de Derecho está vacía y el Estado de Derecho sin Democracia es ciego, o que la Democracia no puede dejar de ser, a la vez, *sustancial* y *formal*.



## LA SOCIEDAD DE LOS INDIVIDUOS Y EL RECLAMO SOCIAL

Si las dos coordenadas que permiten delimitar el espacio de la democracia de la que vengo hablando son los derechos individuales y la soberanía popular, debe poderse señalar el punto de convergencia mediante la ecuación correspondiente. Tales coordenadas son los pilares teóricos en que se apoya la democracia entendida y vivida desde la actualidad, representados por la obra política de Locke y de Rousseau, como los dos polos contrapuestos. Como el pensamiento de Locke se sustenta en una concepción individualista mientras que el de Rousseau encuentra sus fundamentos en el peso de lo social que viene de la filosofía clásica, la oposición extrema entre ambas quedaría bien representada por el holismo de Aristóteles frente al individualismo de Locke, siendo la contribución de Rousseau, en parte, un cierto pensamiento bajo el signo del compromiso.

A donde todo ello nos conduce es al viejo debate individuo/sociedad, que hoy podemos abordar teniendo presentes las lógicas que suponen la entrada en escena de ciencias como la psicología social, la lingüística o la sociología, con lo que me propongo argumentar una tesis inclusiva que rompa el carácter excluyente de la polaridad individuo/sociedad por ser errónea, al otorgar una prevalencia ontológica al reclamo social sobre el individual, pero, a su vez, defiendo la idea de que lo social desde lo que hablamos está inscrito en un círculo formado por la *sociedad de los individuos*, en definitiva, haciendo trabajar a la dialéctica.

El filósofo norteamericano George Herbert Mead fue uno de los representantes de la corriente pragmatista que se inicia en los EE.UU. de Norteamérica a finales del siglo XIX y se extiende a lo largo de las primeras décadas del XX, algunas de cuyas ideas han sido puestas de actualidad por un autor como Habermas, entre otros textos, en su obra del año 1981 *Teoría de la acción comunicativa*, reconociendo su contribución a la filosofía de la acción y a la ética del discurso. Mead está considerado como uno de los fundadores de la Psicología social, adoptando una posición teórica conocida como conductismo social, y ha sido capaz de construir puentes entre las ciencias humanas y

sociales con la intención de salvar el caudal explicativo que requiere entender la conducta humana. Como el resto de sus obras, que fueron todas ellas publicadas póstumamente, la más conocida apareció en 1934 con el título de *Espíritu, persona y sociedad (Mind, Self, and Society)*, y en ella Mead reflexiona integrando aportaciones de la biología, la psicología y la lingüística. Precisamente, por analogía con la biología, el pensador norteamericano señala de forma categórica el carácter derivado del individuo de un núcleo social, de donde surge, en estos términos:

No puede decirse que los individuos estén primero y la comunidad después, porque los individuos surgen del proceso mismo, así como en el cuerpo humano o cualquier forma multicelular surgen las células diferenciadas. Es preciso que se esté llevando a cabo un proceso vital a fin de que existan las células diferenciadas: del mismo modo, tiene que estar llevándose a cabo un proceso social para que existan los individuos. Y tan cierto es en la sociedad como lo es en la situación fisiológica, que no podría haber individuo si no hubiese el proceso del cual forma parte. Dado tal proceso social, hay la posibilidad de una inteligencia humana cuando el mencionado proceso, en términos de la conversación de gestos, es incorporado a la conducta del individuo en términos de las reacciones ahora posibles (Mead, 1982: 215).

El individuo se forma como resultado de la interacción social, como reacción a la conducta de los demás. No es un átomo preexistente que se sume a otros para construir una molécula, o una célula que, unida a las demás, dé lugar a un órgano, o un órgano que en compañía de otros produzca un cuerpo. Lo que Mead quiere subrayar es justamente el camino contrario. No solo apuntala la idea de que la sociabilidad es una nota indispensable para entender al individuo, sino que la génesis del mismo es un proceso de individualización que emerge de lo social. En dicha génesis el yo resulta de una internalización de la conversación entre individuos, razón por la cual los otros y el lenguaje que los enlaza son decisivos para la construcción de la identidad individual (Mead, 1982: 217).

El conductismo de Mead permite entender el lenguaje como un tipo de conducta, hundiendo sus raíces en la dimensión social del ser humano, de la cual se convierte en justificación. Ese tipo de «acción comunicativa» que es el lenguaje permite que se crucen en el punto ocupado por el significado los segmentos donde se sitúan emisor y receptor de un mensaje. La posibilidad de entenderse implica la realidad del acuerdo (social) en el mismo hecho del entendimiento. En este punto Mead introduce un potente concepto como es el de «yo generalizado», que es la posición que adopta un yo cuando se con-

vierte en los otros –o se dobla, éticamente, poniéndose en el lugar del otro–, a quienes hace suyos en el proceso de comunicación, y universaliza la razón cuando esa suma de yoes se transforma o funde en el «otro generalizado» (Mead, 1982: 127). Por la vía del lenguaje, el pensador norteamericano nos ha hecho arribar a un destino no muy distinto del que Rousseau llamaba el «yo común», que para funcionar políticamente debe situarse en el lugar de la voluntad general, por lo que cabría interpretar a ese «yo generalizado» también en clave trascendental.

El sociólogo alemán Norbert Elias escribió en 1939 un texto que lleva por título el que hemos elegido para encabezar este capítulo, *La sociedad de los individuos*, una feliz expresión con la que llamar la atención acerca de la imposibilidad de situar separadamente ambos lados del problema. Sus conclusiones derivan de la necesidad de cambiar de modelo de investigación, diseñando una perspectiva dinámica, procesual, que huya del esencialismo y trate de investigar el fenómeno desde su génesis y en su desarrollo. Y la mirada de Elias lo primero que descubre no son los individuos, sino las relaciones entre ellos que dan lugar a la sociedad, los «entrelazamientos» que se producen en el intento de resolver las necesidades humanas, proponiendo, nuevamente, la intelección del individuo en términos de una relación de consecuencia de su condición social. Escribe:

Así, de hecho, el individuo sale de un tejido de personas que existía antes que él y entra en un tejido de personas que él mismo forma con otros. El ser humano individual no es un principio, y sus relaciones con otros seres humanos no poseen un principio (Elias, 2000: 49).

Al apoyarse en el modelo de la conversación retoma el tema del lenguaje referido al uso de los pronombres personales que marcan siempre la distancia entre personas, cuya existencia presuponen. Pero no solamente se produce esa relación en la utilización del singular, sino que la posibilidad de un uso de la primera persona del singular como el «yo» no sería posible sin decir también el «nosotros», de donde sale (Elias, 2000: 82). Este ensayo de Norbert Elias fue un texto pionero al tomarse en serio las aporías propias de un modo de pensar excluyente, «disyuntivo», que o bien partía del individuo o bien de la sociedad, mientras que el sociólogo alemán se propone pensar el individuo en términos sociales, único discurso posible para hablar de seres humanos. A partir de dicho texto, y como una muestra de su influencia, en 1998 se fundó en Italia una revista con el título *La Società degli Individui*, radicada en la Universidad de Parma, que adopta en sus investigaciones una metodología de carácter inclusivo.

Regresando al tema estrictamente político, y hablando de la cuestión que nos ocupa, que no es otra que la democracia, Rafael del Águila se sitúa también dentro de la lógica social al convertir la democracia en una condición de la autonomía humana, y no al revés (Águila del, 1995: 597), aunque también pueda dársele la vuelta a la cuestión y conceder que la autonomía sea condición de la democracia, lo cual no tendría por qué ser una tesis contradictoria con la anterior, sino un ejemplo característico del funcionamiento del mundo social, donde, a la menara de un círculo «virtuoso», un mismo fenómeno pueda actuar como causa y consecuencia. En efecto, una vez establecida la emergencia social del individuo, conviene reforzar su papel como sujeto de derechos, deberes y responsabilidades, que implica tanto el estar capacitado en el plano moral para seguir la norma que uno se impone a sí mismo –porque, de acuerdo con el imperativo kantiano, a cada persona se la debe considerar siempre como un fin y nunca como un medio–, como en la esfera política obedecer la ley a la que llega la sociedad por sí misma, es decir, obrar como *auto-nomos*, con autonomía, o autodeterminarse a actuar.

De esta suerte, la autonomía como condición y la autonomía como consecuencia del proceso democrático se retroalimentan, pues, si bien sin ella no podría funcionar nunca un sistema político como la democracia, que se abastece de sujetos en la toma de las decisiones que les afectan, también su ejercicio, como los resultados cosechados, enriquecen y amplían la autonomía del sujeto, la cual se encuentra entre uno de los objetivos de la acción política, asunto este que, con terminología diferente, ha interesado a Robert Dahl (2002: 120-130).

A propósito de la relación contradictoria que pueda darse entre liberalismo y democracia, o de aparecer poco diáfanos, ocultos bajo las sombras de Locke y de Rousseau, Del Águila reconoce que se trata de un «matrimonio de conveniencia» que, con sus altibajos, está condenado a entenderse. Siguiendo *La metamorfosis* de Ovidio y sus personajes mitológicos, los centauros, mitad bestias, mitad humanos, construye una bella parábola en la que habla de un «centauro transmoderno» para referirse a la coexistencia entre liberalismo y democracia que, en el fondo, tendría dos almas, o más bien, daría lugar a dos centauros propiamente dichos:

Tanto el liberal como el demócrata son centauros en sí mismos. Su unión, por tanto, sería la de otros seres ya de por sí ambiguos. El liberal es aquel tolerante personaje preocupado por la autonomía, pero también es el oligarca egoísta y déspota. El demócrata es el solidario luchador por el autogobierno, pero también

el tirano dogmático y despiadado. El centauro transmoderno es, pues, el resultado deseado de la unión de dos centauros (Águila del, 1995: 639).

Partiendo de estos supuestos, no sería justo aceptar que la democracia política pueda sustraerse a las demandas o al reclamo social que plantea el «soberano», que no es otro que el conjunto de la ciudadanía, pues como hemos comprobado ya, si la finalidad del gobierno, según los clásicos, no era otra que la protección de los derechos naturales –los derechos humanos «positivados» en el ordenamiento jurídico, convertidos en derechos fundamentales–, somos conscientes de que esa exigencia debe incorporar a la segunda generación de los mismos, que se compone de un conjunto de derechos de carácter social y económico arrancados a las clases altas por los movimientos sociales liderados fundamentalmente por las organizaciones obreras.

Para el ejercicio y el disfrute de la democracia no basta con el reconocimiento de derechos civiles y políticos. Por supuesto, se trata de un condición necesaria, pero todavía no es una condición suficiente, que solo se alcanzaría con el disfrute de los derechos económicos y sociales que garantizan a todos un mínimo de seguridad y protección para vivir, en forma de recursos, oportunidades y servicios, estando en condiciones de participar y decidir con la libertad cívica que exige la democracia. De esta forma, la democracia hoy solo es posible defenderla y disfrutarla bajo la fórmula jurídica de un Estado social y democrático de Derecho, de acuerdo con las especificaciones de las que nos hemos hecho cargo en el capítulo anterior.

Como ya sabemos cuáles son, ahora podemos dar un paso más y avanzar mediante una reflexión de más vuelo teórico, que conjugue las dos grandes ideas que en forma de segmentos cruzan el recinto de la democracia –de norte a sur y de este a oeste–, y que vienen a ser también las dos coordenadas estructuradoras de la modernidad que, como ya se habrá adivinado, no pueden ser otras, sino las ideas de *libertad* e *igualdad*. *Liberté* y *Egalité* son, además, dos de los tres objetivos, principios, lemas o ideales de la Revolución Francesa, de manera que acabaron convirtiéndose en iconos y en mitos que despertaron el entusiasmo de todo un pueblo que se vio arrastrado por esta utopía con el fin de convertirlas en realidades tangibles, bajo las cuales mereciera la pena vivir con dignidad humana. Hasta el momento hemos disertado sobre la libertad, pero poco hemos avanzado sobre la igualdad, la cual está en los orígenes del reclamo social de la democracia, lo que haremos de una forma sintética en lo que sigue.

Cuando se plantea la cuestión de la igualdad se suele distinguir entre la igualdad jurídica o igualdad ante la ley –llamada a veces con un cierto dejó

despectivo *igualdad formal*–, que es el derecho que tiene la ciudadanía en una democracia a ser tratada con el mismo estatuto jurídico; y la igualdad económica o *material* que se refiere al disfrute por igual de bienes y recursos de existencia. Pero también cuando se aborda el tema de la igualdad generalmente se mira de reojo hacia la libertad, pues es frecuente hacer una contraposición en clave disyuntiva de forma tal que el desarrollo de la una acaba por interferir en, cuando no por anular, la otra, dando como resultado una concepción antitética, al quedar al margen de una estrategia o de una política inclusiva.

Para un redomado liberal a la vieja usanza –o para un neoliberal de tomo y lomo *à la page*– cualquier intento de remoción de las desigualdades sociales por parte del poder político mediante leyes compensatorias que favorezcan a los más débiles, avanzando hacia una sociedad menos desigual, es visto como una cortapisa o limitación de la libertad y de los privilegios de los ricos. Y, al contrario, cuando algunos Estados comunistas en el pasado siglo XX trataron de alcanzar el objetivo de una sociedad igualitaria desde el punto de vista material, y nivelar los bienes e ingresos de todo el tejido social –con algunas excepciones, como puso de relieve hace ya muchos años Cornelius Castoridis (1976), pues de sus investigaciones sobre las relaciones de producción en Rusia concluyó que el comunismo soviético había creado una nueva clase dirigente–, lo hicieron sacrificando las libertades civiles y políticas, al tomarlas como algo despreciable por destilar un pestilente tufillo «burgués». La tesis que argumentaré a continuación se opone frontalmente a esta posición antitética, carente de toda dimensión dialéctica o de síntesis, y sostiene que, si bien sin libertad para poder decidir no hay democracia, sin la igualdad necesaria para su ejercicio no hay libertad, luego tampoco hay democracia. Lo cual viene a coincidir con la idea de que existe una coimplicación entre libertad e igualdad.

Sin poder siquiera tomar nota de los diferentes conflictos sociales que se produjeron a lo largo de la historia para conseguir la igualdad material –como el caso de los campesinos y los anabaptistas alemanes en el siglo XVI o de los «niveladores» o *levellers* ingleses del siglo siguiente, por poner dos ejemplos de la era moderna–, si nos asomamos a los dos documentos del siglo XVIII que proponen una explícita Declaración de Derechos, los cuales fueron causa y consecuencia de sendas revoluciones burguesas, la norteamericana y la francesa, como la *Declaración de Derechos del noble pueblo de Virginia*, de 1776, y la *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*, de 1789, encontraremos algunas referencias sobre el tema dignas de interés. El artículo primero de la Declaración norteamericana proclama que «todos los hombres son por naturaleza igualmente libres», mientras que la Declaración francesa, también en

su artículo primero, establece que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común».

En las dos Declaraciones aparecen conectadas, y no separadas, la libertad y la igualdad. En la de Virginia se predica la igualdad de la libertad, de forma que todos son iguales por el hecho de que todos son libres. Es cierto que no se menciona otro tipo de igualdad que no sea la que se refiere a la posesión de la libertad, de forma que la Declaración podría estar refiriéndose solo a la igualdad jurídica o a la igualdad ante la ley, pero también lo es que dicha proclamación, frente al Absolutismo imperante que se desea erradicar, supone igualar a todos en el mismo derecho, que antes era patrimonio exclusivo de unos pocos privilegiados, lo cual implica emancipar a toda la población de su condición de meros súbditos. Ello significa la conquista de un contenido concreto, y no solo acogerse a una declaración meramente formalista. La Declaración francesa, cuando proclama el mismo derecho, es más explícita respecto de lo que hemos llamado la igualdad material, pues al aceptar que la desigualdad es inevitable –imaginamos que en virtud de las diferencias de origen, capacidad, talento, interés, expectativas, o formación, por ejemplo–, esta queda limitada por el interés común, cuando subraya que las desigualdades solo deben aceptarse si son «útiles» para la sociedad, dando entender que en caso contrario debieran corregirse, bajo el supuesto de que una desigualdad desbocada es «mala» para el organismo social.

Es cierto que Marx, en el documento programático titulado *Crítica del programa de Gotha*, a pesar de presentar a la sociedad comunista imaginada como el paradigma del igualitarismo, propuso que solo podía alcanzarse a través de prácticas «desiguales», conocedor como era de las diferencias existentes entre personas, tanto las que son innatas como las adquiridas. De este modo, trasladados al plano jurídico, Marx, si se tuviese que conceder a los pobres los derechos de los ricos propondría un *derecho igual para los desiguales*, pero si lo que hubiera que hacer fuese compensar a aquellos, la propuesta devendría en un *derecho desigual para los desiguales*. En concreto, diferenciando entre *capacidades* y *necesidades* humanas, y tomando conciencia de que tanto las unas como las otras no son las mismas en todo el género humano, propone una mayor exigencia a los más capaces, y una mayor atención a los más necesitados, de acuerdo con el lema, que toma prestado de Étienne Cabet, «¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!» (Marx, 1975a, II: 17).

Aunque en principio resulte extremadamente problemático poner en práctica el contenido integral postulado por este lema, repárese en la cita –que se encuentra al final de un párrafo muy comentado, escrito por él en 1875, pero publicado por Engels en 1891–, y constátese una vez más que donde menos se lo espera emerge como de las sombras el espectro de Marx –para fastidio de quienes han tratado de momificar su cadáver–, pues esta tesis bien puede conjeturarse al menos como interrupción, si no como fundamento, del modelo que adoptará a lo largo del siglo XX el Estado social y democrático de Derecho en el terreno de la fiscalidad y la redistribución de la riqueza, esto es, progresividad en los impuestos (capacidades) junto a ayudas sociales (necesidades), variando su aplicabilidad y sus acentos según sea la orientación política –liberal o socialdemócrata– de las mayorías gobernantes.

Ahora bien, sin descartar la pertinencia y la influencia que ha tenido esta reflexión marxiana, existe otra referencia anterior que a mi modo de ver hace inescindible la relación entre libertad e igualdad y la coloca en el centro de nuestra propia propuesta sobre la democracia. Pertenece al capítulo segundo del *Manifiesto comunista* que Marx y Engels dieron a la luz en 1848 y, junto a la anterior, es una de la no más de media docena de referencias que su autor hace de la sociedad comunista en el conjunto de su obra. Dice así:

En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y oposición de las mismas, aparece una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos (*An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die frei Entwicklung aller ist*) (Marx, 2010: 69).

El concepto de libertad que pregoná este texto, tanto en el plano individual como en el social, viene inserto en un vocabulario ajeno al discurso liberal, pues se presenta como un proceso más que como un hecho, como una actividad más que como un estado, o como un *fieri* y no como un *factum*. La libertad representa el poder o la autonomía con la que un ser humano se convierte en tal al poner en juego sus capacidades, y proyectar hacia el futuro sus expectativas con el valor que se otorga y desde la independencia con la se percibe a si mismo.

De todo ello se desprende una tesis que marcará el desarrollo del pensamiento socialista a partir del siglo XIX, una vez que se han padecido los estragos del ejercicio de una libertad individual, vinculada a las primeras etapas del capitalismo, con el resollo de su profunda desigualdad económica, tesis que viene a exigir –según las diferentes versiones– que sin los medios mate-

riales que permiten el pleno desarrollo personal, el ejercicio de la libertad se convierte en una quimera, si no en una farsa, chocando frontalmente libertad y desigualdad. Ahora bien, si *todos* ponen en práctica su propio desarrollo, dicho ejercicio de la libertad los convierte en *iguales*, aunque los resultados a los que cada cual pueda llegar sean *diferentes*. Una sociedad no puede llamarse libre si todos y cada uno de sus miembros no lo son, esto es, si no han alcanzado el desarrollo pleno de su personalidad porque han carecido de la posibilidad de hacerlo. Pero, a su vez, sin la *igualdad* que supone el que toda la sociedad pueda lograr ese objetivo, esto es, sin el concurso de la libertad de todos, se desvirtuaría la libertad individual, que quedaría confinada a la consideración de mero privilegio de unos pocos, anulando la humanidad de todos, incluyendo la de los privilegiados, al truncarse su desarrollo moral. De este modo, por esta segunda vía, el horizonte de la igualdad orienta también el ejercicio de la libertad.

El filósofo italiano Norberto Bobbio nos ha legado un opúsculo clarividente sobre la cuestión de la igualdad, y lo primero que se desprende es que la igualdad es un valor –habría que decir algo más, un objetivo, una meta o un ideal humano– que ha concitado el interés universal de la humanidad desde siempre al solaparse o ser tangente con la justicia. Y lo más llamativo y revolucionario del caso para el profesor italiano es determinar la denotación del vocablo ‘*todos*’ en el enunciado *todos son iguales* (aplicado a seres humanos). La igualdad, entonces, es un bien y la desigualdad un mal, de ahí la preocupación que suscita cuando esta se produce.

Bobbio distingue varios tipos de igualdad, como la igualdad frente a la ley, la igualdad de oportunidades y lo que llama la «igualdad de hecho», y sobre esta última plantea una breve definición y un problema en los siguientes términos:

Lo que se entiende genéricamente por «igualdad de hecho» es algo bastante claro: se entiende la igualdad respecto de los bienes materiales, o igualdad económica, viniéndose así a distinguir de la igualdad formal o jurídica, y de la igualdad de oportunidades o social. Sin embargo, no está nada claro, en cambio, incluso es asunto controvertido, cuáles sean las formas y los modos específicos con que se piensa que esta igualdad pueda pretenderse o llevarse a efecto (Bobbio, 1993: 79-80).

El pensador italiano, aceptando la dificultad de resolver esta ecuación, se pronuncia en favor del reconocimiento de los tres tipos de igualdad, insistiendo en la igualdad material, lo que en su terminología se nombra con la fórmula «igualdad de hecho». Una posibilidad de entender esta última, a

modo de tentativa de corte utilitarista, podría decirse, consistiría en conceder el mayor número de bienes al mayor número de individuos.

David Held, por otra parte, ha escrito uno de los mejores tratados sobre el sistema democrático, estudiando sus diferentes figuras en su obra *Modelos de democracia*, donde propone una tipología que le permite clasificar sus diversas manifestaciones, comenzando por la democracia ateniense, para finalizar en la actualidad. En su exposición se apoya tanto en la historia como en la teoría, y lo hace a través de la elaboración de diez modelos de democracia, tres de ellos subdivididos en a) y b) –el II, referido al republicanismo; el III, a la democracia liberal; y el X a la democracia actual–, con los que pasa revista a las principales cuestiones y problemas que presenta este sistema político.

En la tercera y última parte del libro, a propósito del desglose del modelo X, se enfrenta a algunas de las cuestiones más candentes de la actualidad sin desdeñar un guiño utópico al futuro, imaginando, de acuerdo con el modelo Xb, una *democracia cosmopolita*. El autor, al tiempo que es consciente de la crisis que atraviesan algunas de las democracias actuales más consolidadas, manifiesta su admiración por ella, alejando en el lector un sentimiento semejante. Como la mayoría de los tratadistas sobre el tema, el politólogo inglés no puede soslayar el componente social que arrastra consigo un planteamiento democrático digno de tal nombre, haciendo eco de las exigencias o reclamos que abogan con idéntica fuerza tanto por la libertad como por la igualdad, caso que nos viene ocupando en este capítulo. Si bien la defensa de la igualdad no debe acabar con las diferencias individuales, como marcas o rasgos de cada persona, propone que la igualdad económica corra de forma paralela a la igualdad política, pues una desigualdad injustificada mina o impide la deliberación, como sostiene en esta breve cita:

Sin una clara restricción de la propiedad privada no podrá cumplirse una condición necesaria de la democracia (Held, 2012: 402).

Democracia puede entenderse como una categoría sociológica que abarca mucho más que la política de donde procede, de manera que podemos concebir la práctica de la democracia cuando se extiende a toda la población un bien o un servicio que, en términos generales, era disfrutado en exclusiva por una minoría. Por lo tanto, democratización será un proceso por el cual universalizamos para todos los miembros de la sociedad lo que con anterioridad era potestativo de determinadas élites, resultando sociedades profundamente desiguales. Por eso motivo, el fundamento de la democratización es la *igualdad*, en virtud de la cual todos son dignos de lo mismo. Democratizar la rique-

za, la sanidad, la educación, el conocimiento, el disfrute del arte, el deporte, el ocio, entre otros bienes, o bien democratizar los derechos humanos y la participación política, es lo mismo que universalizarlos, al tratar como iguales a todos los sujetos, pues todos tienen algo que deben tener y de lo que antes carecían, aunque en casos como los bienes económicos dependerá de las posibilidades de cada cual, asegurando el mínimo vital necesario. En tales contextos se habla de «democracia social», «democracia educativa», «democracia cultural», entre otras fórmulas. Si ‘democracia’ etimológicamente significa el poder del pueblo, entendiendo dicho poder como la capacidad que este tiene para autogobernarse, aunque dicho significado se escore hacia los dominios de la política, no hay ningún inconveniente en extender y desarrollar ese *poder* humano hacia otros territorios, de manera que el tener a mano los bienes y servicios que hemos mencionado refuerza a la persona en un sentido más amplio que el meramente político, a la que dota de más capacidades o de más poder. Ahora bien, todo ello solo podrá lograrse ejerciendo el *poder legítimo* que otorga un sistema como la democracia política.



## SIN COMPROMISO NO HAY DEMOCRACIA

En contra de lo que pensaba Aristóteles, algunos teóricos del pensamiento político, como Isaiah Berlin y John Rawls, desde el liberalismo, junto a Jürgen Habermas, desde un «republicanismo kantiano», como gusta caracterizarse, sostienen que la filosofía política es una rama de la filosofía moral. Comoquiera que esta dependencia pueda entenderse, lo decisivo del caso para nuestro argumento estriba en el reconocimiento de que la democracia política no puede sustraerse a una normatividad impregnada de sustancia moral, circunstancia que prescribe a la ciudadanía la adopción pública de una serie de deberes, que tienen su expresión y su origen en lo que trato de caracterizar en este capítulo como el *compromiso democrático*.

Cuando se aborda el estudio de los orígenes del pensamiento político moderno es frecuente contraponer las dos obras más importantes de Maquiavelo, *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, señalando que la primera se centra en las recomendaciones que requiere la construcción con urgencia de un nuevo Estado, mientras que en la segunda el pensador florentino nos haría partícipes de su teoría política republicana. Una de las diferencias más notables entre ambas obras es la relación divergente que mantienen con la moral, pues mientras en *El príncipe* se produce un tajo entre moral (y religión) y política, defendiendo la autonomía de la política y la «razón de estado», en los *Discursos* se ensalza la virtud cívica como conducta que deben poner en práctica todos los ciudadanos de la República para que esta funcione. En el pensamiento político posterior, bien sea de orientación liberal o republicana, esto es, bien venga de la mano de Locke, o de Rousseau y Kant, el impulso moral tiene que estar presente si queremos llegar hasta los fundamentos de la democracia.

El valor, el aprecio o la fama de que goza la democracia como sistema político, objeto de exaltación hasta considerarla superior a cualquier otro, deja a la vista su debilidad al no apoyarse en otros cimientos que no sean los que proceden de ella misma. Ni el poder de los dioses, ni la fuerza de los titanes, ni el carisma de los héroes, ni la amenaza de las armas o el brillo del dinero pueden sostener el edificio de la democracia que, paradójicamente, podría verse amenazada por cualesquiera de estas fuerzas. Solo existe una

posibilidad que permita fundarla y de paso legitimarla y esta se encuentra en la misma razón humana. Pero ahí viene de nuevo el problema: ¿a qué tipo de racionalidad nos encomendamos? No podemos manejar una racionalidad en clave metafísica que trabaje con verdades absolutas y que se lleve por delante toda la variedad y riqueza de matices que representan las convicciones con las que opera la condición humana. En un mundo que vive y practica un pluralismo tanto epistémico como axiológico, la racionalidad debe acomodarse a los parámetros de una época «posmetafísica», aceptando el falibilismo racional, y ha de moverse dentro del perímetro marcado por la conversación, el diálogo, la interacción comunicativa lingüísticamente mediada, generadoras de consensos que pueden trasladarse a la esfera pública.

John Rawls y Jürgen Habermas, desde sus respectivas ópticas, representan hoy en día las posiciones teóricas más atractivas en torno a la cuestión de la justificación racional de una asociación política como el sistema democrático, que conduce directamente al territorio de su fundamentación. Decir asociación política, comunidad política –o «sociedad política» o «sociedad civil», como las denominaba indistintamente Locke– es emplear otro vocabulario para referirse al Estado, que pertenece al léxico con el que hoy nos movemos. Pero no se trata ahora de responder a la pregunta de cómo surge el Estado, ni siquiera a otra que inquiriese por qué existe –a la que hemos tratado de dar una respuesta desde el ámbito de las teorías contractualistas–, sino de explicar por qué razón la existencia de esa asociación llamada Estado nos exige obediencia. Hay una respuesta que sigue los derroteros de una racionalidad estratégica, que es la que da Hobbes, y que posee un carácter utilitarista al estar basada en el temor a lo que los otros puedan hacerme si no respeto el compromiso adquirido con el soberano. Pero el mérito de este contractualista pionero que fue Hobbes reside en que hace descansar la necesidad de convivir en un Estado –y escapar del peligroso estado de naturaleza–, apelando a un amplio dispositivo normativo que no tiene empacho en calificar como «leyes de naturaleza», a las que cualquiera puede acceder mediante el uso de la razón. Y aquí reside la clave, en la posibilidad que todos tienen de llegar a las mismas conclusiones aplicando los mismos procedimientos que atesora su razón.

Trataré de ofrecer una visión sobre el tema central de este capítulo, apoyándome, entre otros, en tres tipos de textos de los dos autores mencionados al comienzo. En primer lugar, lo haré centrándome en los tres artículos que dan cuerpo a la polémica mantenida por ambos entre 1995 y 1996, bajo el título *Debate sobre el liberalismo político*, cuya edición castellana ha estado al cuidado de Fernando Vallespín. A continuación me detendré brevemente en la

obra anterior de Rawls, *Liberalismo político*, para continuar con la de Habermas *Facticidad y validez*, antes de establecer mis propias conclusiones.

Tanto el uno como el otro, pero especialmente Rawls, son sensibles al pluralismo que caracteriza a las sociedades actuales, y son conscientes de que los proyectos de vida, tanto individuales como colectivos, que es como decir las ideas que se tienen sobre el bien, son muy distintas, a pesar de que algunos comunitaristas, como Taylor, todavía objeten esta idea y los acusen de una posición tan universalista que se vuelve «abstracta», frente al punto de vista «concreto» que tiene en cuenta a los diferentes grupos sociales caracterizados por sus respectivas identidades diferenciales, como la etnia, la lengua, la cultura o la religión, como sería el caso del pensador canadiense.

Pero la vida en común lo es, entre otras razones, porque esas diferencias comparten igual espacio y conviven en el mismo escenario, el de la esfera pública, de manera que no hay más remedio que «destilar» aquél brebaje que todos puedan digerir, aunque cada cual consuma lo que sea de su gusto. Para el filósofo estadounidense, la manera de justificar el compromiso que nos permite ser miembros de la asociación política en plenitud de derechos y deberes es la posibilidad de llegar a un «consenso entrecruzado» o «consenso por superposición» (*overlapping consensus*), el cual representa el punto o la posición central que se obtiene cruzando las diferentes posiciones sobre el bien que cada cual defiende. O, en sus propias palabras, el consenso entrecruzado

[...] se da cuando todos los miembros razonables de la sociedad política llevan a cabo una justificación política compartida incorporándola en sus diferentes concepciones comprehensivas razonables (Rawls, 1998, 91).

Se trata del lugar común que todos pueden aceptar sin menoscabo de los intereses privados. Como puede comprobarse, nuestro autor pone de manifiesto una cierta restauración o una vuelta actualizada al contractualismo clásico, pues lo que Rawls llama «concepciones comprehensivas» sobre el bien se refiere a las ideas, ideologías, visiones del mundo, doctrinas de todo orden, incluidas las religiosas, que son propias de cada persona como expresión del pluralismo reconocido por el liberalismo político. La posibilidad de llegar a un acuerdo de esta naturaleza no sucede solo porque seamos seres racionales, sino porque, además, o antes de eso, somos «personas morales», y en ambos autores ello se sustancia mirando de lejos a la posición kantiana, la cual siempre ha discurrido en cuestiones relativas a la razón práctica desde el horizonte de la dignidad humana que, según una de las fórmulas del imperativo categórico, obliga a tratar al ser humano como fin y nunca como medio.

En ella descansa el verdadero asiento de la universalidad y el fundamento de los derechos humanos, otra de las claves que hemos de tener en cuenta para llenar de contenido el compromiso democrático.

Al distinguir entre la «autonomía privada» y «autonomía pública», Habermas apuntala el papel que juega el derecho como fuente de legitimación democrática en los siguientes términos:

La relación dialéctica entre la autonomía privada y la autonomía pública se ve ahora con claridad por el hecho de que el estatus de semejante ciudadano democrático dotado de competencias para elaborar leyes solo se puede institucionalizar con ayuda del derecho coercitivo. Pero como ese derecho se dirige a personas que sin derechos privados subjetivos no podrían asumir en absoluto el estatus de personas jurídicas, la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos se presupone *recíprocamente* [...] Cuando se explica el concepto de derecho de este modo es fácil ver que la sustancia normativa de los derechos de libertad está ya contenida en el médium que al mismo tiempo resulta indispensable para la institucionalización jurídica del uso público de la razón de ciudadanos soberanos (Habermas, 1998: 70).

Se entiende que la autonomía privada de la ciudadanía se refiere a los derechos humanos y la pública a la soberanía popular, concordando ambas en la obediencia a la ley que nadie más que ella se ha impuesto. En una democracia –pues de eso se trataba– existen al menos dos niveles para la actuación: (a) el que viene exigido directa o indirectamente por el pueblo o la ciudadanía; (b) el que obliga al cumplimiento de la ley. No es infrecuente que estos dos niveles se revelen como instancias contrapuestas, lo que crea uno de los escenarios que mejor expresa la tensión democrática. Lo curioso del caso es que el problema se puede «disolver», como diría Wittgenstein, antes de que sea necesario resolverlo, pues sucede que la ley, que puede ir en contra de las demandas populares (lo que es como decir que estas pueden enfrentarse a la ley), es fruto del mismo sujeto político que entonces las aprobó y que ahora pretende desobedecerlas, que no es otro que el propio pueblo, que las creó, entre otros supuestos, para protegerse de sí mismo. Dicha situación solo puede producirse cuando o bien han cambiado drásticamente las circunstancias, o bien las leyes que se pretenden violar fueron hechas en otro tiempo, por un pueblo que ya no existe.

De todas las leyes que un Estado democrático puede promulgar y que se obliga a obedecer hay una que sobresale por encima de todas, que es la Constitución, razón por la cual a los actuales estados democráticos se los llama también constitucionales, si se trata, redundantemente, de constituciones

«democráticas», para evitar el fraude que de algunas no lo sean y traten de parecerlo. Aceptando pues que las constituciones sean democráticas, en todas ellas se encuentra un reconocimiento de los derechos de los ciudadanos por parte del Estado en cuestión, así como el compromiso del mismo para tutelarlos, ya que el origen de las constituciones se encuentra en el principio liberal que concibe el Estado como el poder supremo que protege el ejercicio de lo que hoy llamaríamos derechos fundamentales, y anteriormente «naturales».

El filosofó alemán es consciente de la volatilidad de ley, sujeta a los vaivenes políticos, pero encuentra en las constituciones el límite protector más estable que impide que mayorías obtenidas democráticamente violen los derechos de algunas minorías o de algún ciudadano o ciudadana, con lo cual el conflicto se salda en favor de la ley, porque *ella es democrática*, lo cual no hace más que corroborar que una democracia en la actualidad no pueda entenderse fuera de un Estado de Derecho. Todo ello refuerza el lazo que ata la política a la moral, o hace que los principios morales que inspiran las leyes políticas estén por encima de ciertas demandas si estas pretenden violar la ley que protege a toda la ciudadanía, porque en su momento fue ella su autora, es decir –haciendo intervenir de nuevo al filósofo ginebrino–, dicha ley ahora preterida es la misma que procede o procedía de la «voluntad general», no de la voluntad divina o del capricho del tirano de turno.

Rawls y Habermas no se mueven en los entornos de una racionalidad estratégica –que posee un sesgo individualista, y queda, por tanto, impugnada–, sino promoviendo una razón pública que atienda a intereses universales, los cuales tienen que ver no solo con lo bueno, sino con lo correcto, en cuyo caso, inevitablemente, tenemos que ponernos en el papel del otro, que es como decir, adoptar la posición de todos, pero no por altruismo, sino por el cumplimiento del compromiso o del contrato democrático. En este punto entra en escena la justicia. Explicado de otra manera este giro, la razón humana, al caminar como «racionalidad procedural», se transforma en *razón pública* cuando un sujeto es capaz de adoptar la posición común, o el interés de todos o, desde los presupuestos de una ética discursiva, cuando los sujetos, en condiciones de igualdad y libertad, toman parte en una conversación situándose en

[...] la perspectiva común desde la que los ciudadanos se dejan convencer *mutuamente* por la fuerza del mejor argumento acerca de lo que sea justo o injusto. Lo que confiere su objetividad a las convicciones morales es esa perspectiva compartida del uso público de la razón (Habermas, 1998: 60-61).

De esta manera, el filósofo alemán, en la amigable discusión que mantuvo con Rawls, interpone su concepto de «ética discursiva» para hacer factible la relación entre los términos de «razón pública» y «razonabilidad» de los que se sirve el pensador norteamericano.

La posición de Habermas, además, acentúa, frente a Rawls, la fuerza de lo *jurídico*, en los siguientes términos:

El republicanismo kantiano, tal como yo lo entiendo, parte de otra intuición. Nadie puede ser libre a costa de la libertad de otros. Porque las personas solo se individúan en el camino de la socialización, la libertad de un individuo está vinculada a la libertad de los demás no sólo negativamente, por limitaciones recíprocas. Las delimitaciones justas son más bien el resultado de una autolegislación ejercida colectivamente. En una asociación de libres e iguales todos han de poderse entender colectivamente como autores de las leyes a las que ellos se sienten ligados individualmente en tanto que destinatarios de las mismas. Por ello la llave que garantiza aquí las libertades iguales es el uso público de la razón institucionalizado jurídicamente en el proceso democrático (Habermas, 1998: 180).

Entre los conceptos teóricos de la propia cosecha de John Rawls que el pensador norteamericano incluye en su libro *Liberalismo político*, del año 1992, su segunda gran obra tras la *Teoría de la Justicia*, publicada en 1971, quiero referirme a estos dos: el de *razonable* (como calificativo que acompaña al sustantivo ‘conducta’); y el de *razón pública*, pues el de *consenso entrecruzado* ya ha sido anteriormente tratado. Comencemos por el primero.

El pensador norteamericano confiesa encontrar un precedente para diferenciar lo razonable de lo racional en la distinción kantiana entre imperativo categórico e hipotético, pues lo razonable va más allá de lo racional cuando la conducta de un sujeto que vive en una sociedad políticamente organizada, que se concibe igual a otros sujetos iguales, está dispuesto de hacer propuestas argumentadas sobre el interés general en términos de cooperación equitativa, aceptando las que formulen los otros siempre que ellos lo hagan sobre la base de la reciprocidad (Rawls, 2004:80). Se trata, por tanto, de aquel comportamiento político que debiera ser el pertinente de una persona en tanto que ciudadana de una democracia constitucional. La razón pública es el instrumento con el que afrontar un comportamiento razonable cuando la practicamos como la razón de los ciudadanos que se aplican a ello, y que encierra un imperativo de carácter moral. Escribe Rawls desde el núcleo teórico de su liberalismo político:

[...] nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable solo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias puede razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales. Tal es el principio liberal de legitimidad. Y puesto que el ejercicio del poder político mismo debe ser legítimo, el ideal de la ciudadanía impone un deber moral, no legal, *el deber de la civilidad* [la cursiva es nuestra], para poder explicarse unos a otros respecto de estas cuestiones fundamentales cómo las políticas y los principios por los que abogan pueden fundarse en los valores políticos de la razón pública. Ese deber implica también una disposición a escuchar a los demás, así como ecuanimidad a la hora de decidir cuándo resultaría razonable acomodarnos a sus puntos de vista (Rawls, 2004:252)

De esta cita conviene retener algunos conceptos sobre los que más adelante volveremos, como son los de constitución; legitimidad; civilidad; ecuanimidad, que tienen como trasfondo el concepto de justicia como equidad. A todo ello Rawls añade la figura de los Tribunales, Supremo o Constitucional –según las denominaciones de cada Estado– como manifestación de la razón pública en aquel tipo de Estado cuyas instancias y actuaciones estén sometidas al control o la revisión judicial, como son los Estados de Derecho.

En la acepción de «producir asombro o admiración», la obra de Jürgen Habermas que lleva por título *Facticidad y validez* (subtitulada *Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*), publicada el año 1992, es «abrumadora». Dicho sentimiento no se debe solo al hecho de que cuente con casi 700 páginas de una prosa densa, compacta, en ocasiones árida, que vuela por un dilatado universo teórico hasta ocupar los espacios donde se encuentran los fundamentos y descender con retórica reiterativa hacia el mundo de la experiencia que, en todo caso, siempre queda sometida a diferentes categorizaciones, sino por el tema que aborda y por la manera de enfrentarse a él.

Comenzando por esto último, Habermas se protege con un armazón construido con los materiales de la Sociología, la Teoría Política, la Historia, la Filosofía y el Derecho, iluminando, mediante un ejercicio de reconstrucción crítica, el papel que juega el derecho en las sociedades modernas, lo cual desemboca –y ello sería una buena manera de caracterizar su empresa intelectual– en una suerte de «Crítica de la razón jurídica», ubicada en la estela crítica, tanto teórica como práctica, de su mentor Kant, cuyo legado republicano se propone recuperar a partir de los presupuestos de un ética discursiva, elaborada años atrás. Desde un punto de vista estrictamente académico, sin embargo, se trata de una contribución que pertenece al área de la Filosofía

del Derecho –o *iusfilosofía*–, aunque procede del trabajo de un filósofo y no del de un jurista. Actualiza en esta obra dos núcleos teóricos esenciales en la edificación de su pensamiento, procedentes, sobre todo, de su *Teoría de la acción comunicativa* del año 1981, íntimamente relacionados entre sí, pues ambos tienen que ver con la relevancia que otorga al lenguaje, como un modo de llevar hasta uno de sus límites la tópica cuestión del «giro lingüístico» (*Linguistic Turn*), o la «conciencia lingüística» –síntagma que prefiero–, uno de los planteamientos que más fruto ha dado al pensamiento filosófico de la segunda mitad del pasado siglo.

El primer núcleo se refiere a la cuestión de la calificación de la razón humana, que al abandonar el ámbito de la conciencia donde se había refugiado por obra y gracia de la filosofía moderna, saliendo a la plaza pública que le regala el lenguaje, deja de ser una razón metafísica, sustantiva, absoluta, para rebajar sus pretensiones a los límites de una «racionalidad procedural», «lingüística», o *razón comunicativa*, como prefiere acuñarla Habermas.

El segundo núcleo teórico tiene que ver con asuntos que afectan directamente a la razón práctica, pues del uso en serio del lenguaje humano con fines comunicativos, Habermas –como también lo hiciera su colega y compatriota Karl-Otto Apel, con independencia de lo que los separa, incluyendo la recepción crítica por parte de este último de *Factividad y validez*– extrae una consecuencia normativa que impone el propio lenguaje a los usuarios del mismo, de manera que se produce por esta vía un enlace entre cuestiones teóricas o cognitivas y cuestiones prácticas o morales, compartiendo una misma plataforma donde descansa el pensamiento, que no es otra que el lenguaje.

Como he tenido ocasión de estudiar en otro lugar (Nieto Blanco, 1997: 251-263), el uso del lenguaje impone a los usuarios del mismo la observancia de un comportamiento para la obtención del acuerdo comunicativo, que Habermas denomina «pretensiones de validez» (*Geltungsansprüche*), las cuales se reducen a tres: *verdad* para ajustarse al mundo objetivo; *rectitud* en relación al mundo social; y *veracidad* referida al mundo subjetivo. El salto adelante que representa *Factividad y validez* (*Faktizität und Geltung*) consiste en aplicar este legado teórico al derecho, de manera que desde la ética discursiva el principio de legalidad («factividad») pueda contemplarse también como legitimidad («validez»), al entrar dentro de las coordenadas de una ética discursiva en el sentido que enseguida veremos.

La actualización de la perspectiva lingüístico-comunicativa de las propuestas elaboradas en 1981 en la obra que comentamos es llevada a cabo por Habermas de acuerdo con el siguiente comentario:

La racionalidad comunicativa no es como la forma clásica de la razón práctica una fuente de normas de acción. Solo tiene un contenido normativo en la medida que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico. [...] En tal situación, quien actúa comunicativamente se halla bajo ese «tener que» que caracteriza a lo que podemos denominar coerción trascendental de tipo débil [...] (Habermas, 2010: 66).

Habida cuenta de que en esta obra, así como en otros escritos que orbitan por el mismo espacio, nuestro autor se ha confesado seguidor de un «repúblicañismo kantiano», se hace preciso comenzar por una elocuente referencia al filósofo de Königsberg, que procede de uno de los últimos opúsculos publicados en el año 1793 bajo el título, un tanto farragoso, *En torno al tópico*: «*tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*», simplificado editorialmente como *Teoría y práctica*, del cual sobresale una segunda parte de las tres que contiene, la titulada «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)». El contenido de la cita no es otro que la célebre caracterización del derecho y su relación con la libertad. Dice así:

El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de leyes *externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción (Kant, 2009: 205).

La tesis jurídica de Kant a la que Habermas se adhiere consiste en presentar el derecho como un dispositivo que garantiza el ejercicio de la libertad de cada cual al limitar la interferencia de los otros, porque las acciones de todos quedan sometidas a una jurisdicción universal.

La cuestión que trata de resolver en esta *Magnum opus* se remonta a los orígenes del pensamiento político occidental y recorre todo la época moderna hasta nuestros días: representa uno de los debates que más participantes ha tenido a lo largo de la historia del pensamiento político. La resolución del problema consiste en ensamblar dos extremos teóricos opuestos que han nacido y crecido en épocas diferentes, pero que han acabado por encontrarse *de facto*, sin que hayan saldado las diferencias que les separan *de iure*. Atajar las mismas es lo que, entre otros objetivos, se propone la obra de Habermas. Para ello, si quisieramos adornar con los nombres propios de la modernidad que mejor representan la confrontación entre antiguos y modernos, representada por la polaridad Igualdad/Libertad; o Soberanía popular/Derechos humanos; o Democracia/Liberalismo, tendríamos que citar a Rousseau como compañero de los tres primeros nombres del par y a Locke en tanto que líder

de los tres segundos, aunque Habermas prefiera sustituirlo por Kant como adelantado de la bancada liberal. Teniendo en cuenta esta constelación de problemas, y dado que en la actualidad una democracia es inconcebible fuera de un Estado de Derecho, el titánico esfuerzo de nuestro autor consistirá en buscar su confluencia, de manera que le permita concluir que se da una «conexión interna y conceptual» (Habermas, 2010: 648) entre ambos polos.

El método para hilvanar y confeccionar este tejido, ensamblando esas piezas, ha de consistir en aplicar al ámbito jurídico el *principio discursivo* que lo haga legítimo, un recurso que es patrimonio de toda la ética discursiva habermasiana a la que acabamos de aludir. Consiste en extender el dominio de la voluntad racional a todos los procesos de conversación, debate y negociación que sean necesarios para el funcionamiento de una comunidad política, de forma que todos los participantes, en condiciones de igualdad discursiva, puedan examinar y argumentar las normas que les van a regir buscando el asentimiento de todos los posibles afectados (Habermas, 2010: 169; 226).

Para ir derechos a la cuestión que nos ocupa, el teórico alemán responde de forma categórica a la pregunta por el modo cómo opera aquella conexión interna, que, con mayor precisión, la refiere a la que hay entre soberanía popular y derechos humanos, afirmando que

[...] consiste en que en el «sistema de los derechos» se recogen exactamente las condiciones bajo las que pueden a su vez institucionalizarse jurídicamente las formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónoma. [...] La cooriginalidad de autonomía privada y autonomía pública müestrase solo cuando desciframos y desgranamos en términos de teoría del discurso la figura de pensamiento que representa la «autolegislación», figura conforme a la cual los destinatarios son a su vez autores de sus derechos (Habermas, 2010: 169).

Desde el punto de vista analítico, conviene diferenciar los siguientes elementos, que aparecen condensados y encadenamos en esa observación:

Los derechos humanos, con independencia de su contenido, representan «condiciones» que apuntan hacia una dimensión jurídica.

Tales condiciones, a modo de reglas constitutivas, legitiman el ejercicio de la comunicación entre quienes poseen autonomía para dotarse de normas.

No existe ni prelación, ni prevalencia entre la autonomía privada (derechos humanos) y la autonomía pública (soberanía popular), sino «cooriginalidad» de ambas, al ser «autolegisladores» todos los miembros de la comunidad política.

Ello los convierte tanto en autores como en destinatarios de las leyes que son vinculantes.

Nada de ello pudiera hacerse sin el apoyo de la práctica discursiva, fruto de un entendimiento intersubjetivo.

Aunque en la obra *Factividad y validez*, especialmente en su capítulo tercero, Habermas dé una cabal respuesta a algunas de las cuestiones que plantea el tema de los derechos humanos, preferimos llamar la atención sobre el papel general que el filósofo alemán otorga a los mismos, los cuales vienen a tener una sustancia formal que sirve para elevar la soberanía popular al plano jurídico por medio de la formación discursiva de la voluntad.

Es en este punto donde se produce el engarce entre los dos polos de referencia, pues si entiendo bien a nuestro autor, parece que de la autointerpretación que cada persona hace de sí misma como titular de derechos se sigue como consecuencia, en la medida que ello puede decirse de todos, la posibilidad de vertebrar su vida en común, lo cual requiere el logro del entendimiento por medio del discurso. De este modo, la autonomía privada por obra del discurso conduce a la autonomía pública, y esta última, por el mismo medio, al transformar a los sujetos en soberanos, los devuelve al dominio privado en condiciones de igualdad, cuando ya lo privado y lo público no son exactamente lo mismo, al ser objeto de mediación el uno por el otro y viceversa.

A la hora de enfrentarse a la cuestión de los derechos humanos, Habermas evita entrar a fondo en el problema de su justificación, al contrario de lo que es moneda corriente entre juristas y iusfilósofos (Peces-Barba (ed.), 1989), debido, quizás, a dos tipos de motivos. En primer lugar porque de los derechos humanos le interesa, sobre todo, su vertiente jurídica, la tutela del derecho subjetivo por el derecho objetivo, esto es, su conversión en derechos positivos; y en segundo lugar, por considerarlo superfluo, al ser la expresión del reconocimiento que una persona hace de sí misma en tanto que ser humano, lo cual, lejos de pedir un fundamento, es el fundamento mismo de la cuestión. Por dicha razón, habla de un momento inicial de los derechos humanos o derechos subjetivos, prejurídico podríamos decir, al que denomina «derechos morales», pisando un terreno que, en la medida en que se propone rehacer los vínculos existentes entre el orden moral y el orden jurídico, pertenece también a la estirpe de pensadores liberales progresistas, como el jurista norteamericano, desaparecido no hace mucho, Ronald Dworkin (1984).

En contra de las superadas tesis del iusnaturalismo moderno, es frecuente en la actualidad decantarse por una interpretación de los derechos humanos

en clave moral –que bien podría encajar en la perspectiva habermasiana anteriormente esbozada–, como entre nosotros, y desde la atalaya de la Ética, suele hacer Javier Muguerza, cuando escribe:

Antes, pues, de cualquier positivación jurídica, es decir, de ser *derecho positivo*, los derechos humanos serán sólo, y no es poco, aspiraciones o más exactamente *exigencias morales* –exigencias morales de libertad y de igualdad, así como, en definitiva, de recibir un trato acorde con la dignidad humana– que individuos y grupos de individuos desearían ver jurídicamente reconocidas, esto es, *convertidas en derechos* sin otra razón para exigirlo así que su simple condición de seres humanos (Muguerza, 2007: 516-517).

Una visión original sobre este extremo, útil para completar los argumentos de los otros autores que aparecen en este capítulo, nos la facilita el filósofo italiano Luigi Ferrajoli, especialista en pensamiento jurídico-político, y autor de una sólida teoría sobre la fundamentación de los derechos humanos, que ha sometido a discusión pública con otros colegas de su país. Para empezar, Ferrajoli prefiere el sintagma «derechos fundamentales» al de derechos humanos, y los entiende como derechos universales atribuidos a *todos* –en tanto personas, o ciudadanos capaces de obrar–, tales como los derechos civiles, los políticos y los sociales, frente a lo que denomina «derechos patrimoniales», que se extienden solo a algunos, como los que guardan relación con la propiedad (Ferrajoli, 2009: 331).

La fundamentación de los derechos fundamentales se contempla desde cuatro posibilidades teóricas, a tenor de la variedad intensional del adjetivo ‘fundamental’, lo cual da como resultado estos otros tantos significados: a) la razón; b) la fuente; c) el fundamento axiológico; d) el origen histórico, concentrándose en el tercer significado que es el que encierra la justificación propiamente dicha, con referencia a los valores de la justicia y con relación a la democracia, el asunto que nos ocupa.

Para desarrollar este punto, Ferrajoli destaca cuatro criterios o contenidos temáticos que representan otras tantas relaciones o *nexos* de carácter axiológico con los derechos fundamentales, a saber: 1) la *igualdad*; 2) la *democracia*; 3) la *paz*; 4) las *leyes del más débil*. Por los cuatro y con los cuatro, el jurista italiano sostiene que es posible justificar los derechos fundamentales, pero, aunque todos ellos sean tangentes con la democracia, la relación entre derechos humanos y democracia, en el sentido fuerte de su coimplicación, de forma que los derechos fundamentales implican la democracia, y sin ella aquellos no serían posibles, aparece desarrollada de forma específica en el punto segundo, cuya síntesis se recoge en la siguiente cita:

Es en la opción a favor de los valores que tales derechos expresan donde se manifiesta su fundamento axiológico como medios idóneos para realizar la democracia constitucional. Si queremos satisfacer cada una de esas dimensiones, es necesario establecer y satisfacer los correlativos derechos en los que en las mismas se enuncian. El nexo es totalmente pacífico en lo que respecta a la democracia política, cuya forma específica es, precisamente, el sufragio universal generado por el otorgamiento de los derechos políticos a todos los mayores de edad. Pero resulta igualmente evidente en lo que respecta a la democracia liberal, a la social y a la civil: la forma universal de los derechos de libertad está en la base de la liberal-democracia, la de los derechos sociales en la de la social-democracia, y la de los derechos civiles en la de la democracia civil (Farrajoli, 2009: 340).

Dejemos de lado esta digresión necesaria para volver a la cuestión que nos atañe, que no es otra que la tesis de Habermas, cuya originalidad consiste en suprimir la contradicción que podría suponer la presunta colisión de los derechos humanos con la soberanía popular, resuelta por la vía de una fundamentación coaligada de ambos extremos, puesto que los derechos humanos y la democracia se justifican mutuamente, lo cual, excluye, por supuesto, apelar a otro fundamento anterior, o superior, que fuera previo a los mismos (como no sea la propia condición moral del ser humano).

Para reforzar su tesis, se sirve de un tecnicismo que consiste en apelar a tres principios. De uno de ellos ya hemos dado cuenta, y es el *principio discursivo*. Otro es el *principio jurídico*, que consiste en la conversión de las normas en derecho positivo, pues hasta tanto ello no se produzca la normatividad carece de fuerza coercitiva para obligar a la ciudadanía al cumplimiento de la ley. En este sentido, y para volver a los derechos humanos, estos no serían «derechos» cuyo cumplimiento alguien pudiera exigir, hasta tanto no se transformen en derecho objetivo, en textos legales, como Cartas de Derechos o formando parte de las Constituciones de los Estados, razón por la cual en este último caso son denominados *Derechos fundamentales*, calificativo que apunta al papel que juegan con respecto al resto del ordenamiento jurídico. El principio jurídico tiene, por tanto, un valor de medio o un rango instrumental, y permite transformar el principio discursivo en *principio democrático*. Para que podamos hablar de democracia, viene a decir Habermas, han de ensamblarse, entrecruzarse o entrelazarse (Habermas, 2010: 194) el principio discursivo y el principio jurídico, puesto que en virtud de tal relación, la norma solo es legítima si sus autores son los mismos que deben obedecerla, que es justamente lo que requiere el principio democrático, al que se accede al tomar forma jurídica el principio discursivo (Habermas, 2010: 653).

La posición filosófica de fondo que sustenta esta tesis es interpretada por Habermas como «procedimentalista» –o partidaria de una razón procedimental–, alejándose tanto del paradigma platónico como del empirismo. Podría sugerirse, habida cuenta de la deuda que el filósofo alemán tiene contraída con Kant, que su marco teórico habría podido acogerse con sentido a una versión *trascendental* en la medida en que presupone condiciones de posibilidad para que funcione el discurso racional. Pero ahí radica precisamente la diferencia, pues lo que en Kant, integrando las formas *a priori* del conocimiento, gozaba de una dimensión «universal» y «necesaria», en Habermas lo trascendental queda «disuelto» en o «absorbido» por la elasticidad y la contingencia de las que está dotado el lenguaje, enriqueciendo a la razón humana desde el mundo de la vida con una dimensión comunicativa, de donde procede justamente la práctica discursiva. Desde este óptica, la fidelidad de nuestro autor a Kant no habría desaparecido totalmente, sino que se metamorfosearía en la reconversión semiótica o lingüística de su transcendentalismo, que en alguna ocasión nuestro autor llamó «pragmática universal», como hace en un extenso ensayo del año 1976 (Habermas, 1989b: 299-368), descartando expresamente el calificativo de «trascendental».

El empaste que ha construido en su obra *Facticidad y validez* de las dos tradiciones angulares del pensamiento político occidental como son la Democracia y el Liberalismo –recubiertas por otros encos teóricos, como el Republicanismo o el Comunitarismo, que adjetivan o matizan ambos legados–, bajo las rúbricas, bien de Soberanía popular/Derechos humanos, bien bajo la de Democracia/Estado de Derecho, no deja de trasladarme una sensación inquietante. Acostumbrados a vivir en el filo de la navaja de la sospecha, que consiste en desconfiar de soluciones tan «rotundas», «compactas» y «racionales» sobre inveteradas y problemáticas cuestiones prácticas, no tenemos más remedio que esbozar un comentario crítico que, al tiempo que rinde un homenaje al esfuerzo de Habermas por llevar adelante esta magna empresa intelectual en que se ha embarcado, no quisiera dejar de señalar la distancia que nos separa de alguna de sus conclusiones.

Me resulta difícil aceptar el hecho de que estos dos polos contrapuestos terminen por firmar un pacto de convivencia que los acabe colocando en el país de Jauja donde reinan la paz y la armonía. Me seduce más la idea «polemista» que la «irenista», pues difícil es que haya paz –acaso solo tregua– entre el poder de todos y el de cada uno; entre las leyes y los derechos; o entre la ley y la justicia, como no sea reconociendo la *tensión* que representa (con Rawls) una *concordia discors*, o (con Mugerza) una *discordia concors*. En particular, veo en el planteamiento habermasiano dos tipos de problemas, uno conceptual

y otro historiográfico. Comencemos por el primero, que me parece el más peliagudo.

Al descartar la justificación de la Democracia (D) y el Estado de Derecho (E), por un tercer elemento, diferente de ambos, eso significa que D sirve de justificación a E, o que E justifica a D, o ambas cosas, lo cual implica que, o bien E explica a D, como si fuera un juicio analítico, o que D equivale a E, lo que convierte a ambos conjuntos, transformados en enunciados, en una identidad, como si se tratase de una ecuación matemática. Pero si hiciéramos una lectura de D y E en términos de lógica proposicional, tendríamos que aplicar un conector entre ambos como es la «implicación», y establecer que D implica E y que E implica D, lo que nos lleva de la implicación o condicional a la coimplicación o bicondicional: esto es, *D implica E, si y solo si E implica D*. Traducido a nuestro propio lenguaje natural esto querría decir que *la Democracia (o soberanía popular) implica el Estado de Derecho (o los derechos humanos) si y solo si el Estado de Derecho (o los derechos humanos) implica la Democracia (o soberanía popular)*. Pero con esto todavía no hemos avanzado gran cosa, puesto que lo que hay que hacer es demostrar, por separado, que D implica E y que E implica D, o que D es una justificación de E y E lo es de D. Y eso es lo que hace Habermas, pero su estrategia esconde un claro problema, ya que estamos hablando de cuestiones de justificación.

Dicho de un forma directa: el que D sirva de justificación de E y E de D, sin que ambos hayan sido, *previamente*, justificados, encierra un procedimiento circular, pero no de la clase del círculo hermenéutico, sino de las del círculo vicioso, una deriva de lo que los escolásticos llamaban la ausencia del principio, o *petitio principii*. Si analizamos por separado lo que connota el concepto de 'soberanía popular' o 'democracia', observamos que se trata de una noción independiente, pues en modo alguno hallamos en ella las notas que definen el concepto de 'derechos humanos' o 'Estado de derecho', que también es independiente de la noción anterior, de donde se sigue que se trata de nociones o conceptos que *no* se coimplican, o no ser que..., esto es, a no ser que exista la voluntad expresa de hacerlos depender el uno del otro, otorgándoles un rango o estatuto fundacional, original o, como Habermas gusta decir en referencia ambos, «cooriginal», lo que inmediatamente nos traslada al segundo problema, el historiográfico. Pero, en descargo de Habermas, acaso pudiera apelarse al carácter asintótico, y finalmente utópico, de la democracia, que nos obligan a convivir dentro de una cierta circularidad.

La democracia fue una invención de la Antigüedad, mientras que el liberalismo constituyó una creación de la Modernidad, razón por la cual durante si-

glos fueron ajenos el uno a la otra, pues ni la democracia ateniense se planteó reconocer «derechos» a los ciudadanos (así, en masculino, como sabemos), puesto que el derecho subjetivo todavía no había aparecido en el horizonte histórico, ni el Estado liberal moderno contempló aceptar el principio de soberanía popular. La democracia se eclipsó muy pronto, para renacer a finales del siglo XVIII, mientras que el liberalismo se fue desarrollando a partir del siglo XVII hasta la actualidad, dando lugar al Estado liberal –europeo y americano– que, en un momento dado, hacia la segunda mitad del siglo XIX, abrazó la democracia, hasta culminar en lo que ya conocemos como Estado democrático de Derecho, perfeccionando dicha unión, con los altibajos y retrocesos que la historia nos enseña, hasta la actualidad. Como ya se ha apuntado en más de una ocasión, en la actualidad es inconcebible proponer un sistema de soberanía popular, o democrático, que no funcione por los cauces de un Estado de Derecho, esto es, que no reconozca, entre otros aspectos, los derechos humanos para toda la ciudadanía. Por esa vía podría descubrirse un nuevo vínculo o enlace de la democracia política con los derechos humanos, puesto que en el disfrute de los derechos políticos se encuentran todos los requisitos para que el sistema no pueda ser otro que la democracia.

Puesto que Habermas sabe que esto no siempre fue así, se ve obligado a introducir un nuevo elemento que es la voluntad racional de quienes forman la sociedad política con el fin de hacer coincidir ambas nociones que en sí mismas son independientes. Y esta voluntad racional de buscar el entendimiento es la que se ejecuta poniendo en práctica el principio discursivo. Solo, pues, si explícitamente se quiere que democracia y Estado de Derecho, en su reciprocidad, sirvan para fundar la *polis*, caminando conjuntamente, dependiendo la una del otro y, viceversa, ello sucederá, pero gestionado por los procedimientos que instaura la razón comunicativa, gracias a la cual, todos puedan participar en pie de igualdad en las cuestiones que les afectan, y defender sus posturas, lo que a todos compromete. Y si ello es así, se trata de otra manera de convertir en tesis la hipótesis que anunciamos en la Introducción a esta obra, esto es, que la reconstrucción del concepto de democracia desde la actualidad desemboca necesariamente en la inclusión de todas las nociones anteriores.

Si la soberanía no se justificaba con argumentos teológicos, ni se fundaba en el carisma, o en el privilegio, no quedaba otro camino que hacer descansar el origen del poder en la propia sociedad, llamada *pueblo* a efectos políticos, que como titular de aquel poder se convierte en el único *soberano*. Y es ese pueblo, en virtud de su poder, el que se reconoce como un sujeto de derechos, que es como decir, dándole la vuelta, que tales derechos incluyen la

soberanía. Este sería el paso adelante que Habermas da en punto a la justificación al hacer depender el entramado jurídico-político de la humanidad a la que sirve, y hacerlo reposar nada más (y nada menos) que en la humanidad.

Creo que las categorías de ‘razón pública’ de Rawls y la de ‘principio discursivo’ en Habermas son esenciales para entender lo que deseo subrayar con la expresión que da título a este capítulo, *compromiso democrático*. Son, además, espejos la una para la otra, pues lo que la razón pública exige de nosotros al elevarnos al interés común, como seres racionales que somos, y diferentes unos de otros, solo lo podremos ejercer si media una práctica discursiva que trate de alcanzar un acuerdo que nos permita convivir.

El entusiasmo que la democracia puede suscitar por hacernos creer que nuestro destino está en nuestras manos, tiene la contrapartida de que todo poder que nace de la libertad engendra automáticamente una responsabilidad. Desde el punto de vista político, si la democracia es el sistema más libre es también el más exigente. Una democracia no puede funcionar sin ciudadanía, y ciudadanas y ciudadanos son sujetos de derechos y deberes. De ahí nace el compromiso que nos ata al destino de los otros, que nos hace corresponsables con ellos, y en la medida en que hemos dado nuestro consentimiento, responderemos del éxito y del fracaso de la empresa. El compromiso democrático tiene dos caras: (a) nos exige participar; y (b) nos obliga a obedecer.



## LA URDIMBRE MORAL DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Las conclusiones que se desprenden del capítulo anterior, saturado de algunas inevitables concesiones a los conceptos teóricos –y que no hubieran sido posibles sin los desarrollos de los capítulos precedentes– han preparado el terreno para que el discurso sobre la democracia «discurra» directamente hacia los confines de la ética, una perspectiva que siempre ha estado merodeando, implícitamente, por el territorio que hemos transitado, pero que ahora reclama urgentemente una atención explícita, lo que abre una antigua ventana filosófica a la curiosidad intelectual, por tratarse de un *topos* clásico, rotulada con la conjunción «ética y política».

Precisamente así, *Ética y política*, tituló el profesor Aranguren uno de sus libros más difundidos, publicado en 1963, donde examinaba la relación entre ambas a través de la historia, reclamando su recíproca disponibiliidad, sin hurtar la inevitable tensión a la que está sometida la convivencia entre ética y política. Justo al final del capítulo XII apostaba por el devenir y el éxito de la democracia, librando cada día un combate por su «conquista y re-conquista», pues

[...] en cuanto que carece de voluntad moral de liberación y de conciencia de que la *democracia* nunca puede dejar de ser *lucha por la democracia*, se destruye a sí misma (Aranguren, 1968: 162).

Decíamos que esta relación recordaba una tradición, que procede de filósofos de la Antigüedad, como Platón y Aristóteles, para quienes de la política nunca pueden estar ausentes presupuestos de carácter moral, ni de la moral una orientación hacia la política. Como ya hemos apuntado, Aristóteles planteó en su *Ética a Nicómaco*, de un modo que visto desde los tiempos modernos nos resulta todavía más singular, por no decir más extraño, la relación entre la ética y la política al asegurar que la ética es una parte o un capítulo de la política, a la que en cierto modo queda subordinada, en coherencia con su aserto definitorio del ser humano como «animal político». Esta idea se encuentra recogida dentro del mismo párrafo en el que previamente se defiende el cri-

terio de la superioridad de la política sobre cualesquiera otras ciencias, y que ahora podemos citar *in extenso*:

Ésta [la ciencia suprema] es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias para la ciudad y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades (Aristóteles, 1094b; 1985: 130-131).

Como puede apreciarse, toda la fuerza del argumento descansa en la adecuación del objeto material y formal de cada ciencia al rango ontológico de cada objeto, que en la medida en que es superior –como lo es el bien público sobre el bien privado– también lo serán las ciencias que se ocupen de él. Eso no significa desmerecer el papel de la ética, sino ubicarla en un lugar subordinado dentro de la jerarquía epistemológica, a partir de lo cual la función de la *praxis* humana consistirá en orientarse hacia a los intereses y bienes comunes, que no están en discusión, ni precisan de ninguna justificación que legitime el sometimiento de la conducta a los mismos –dado el carácter social del ser humano, que lo es «por naturaleza»–, de donde se sigue que no puede haber tensión, y menos aún conflicto, entre ética y política.

Ahora bien, el talante de la modernidad, tanto la clásica, como nuestra modernidad tardía, es bien distinto, pues, como resultado de aceptar este imaginario del pensamiento griego y engordar cada vez más el cuerpo del Estado, este comenzó a soltar las amarras de su anclaje ético, independizándose del mismo, para dotar de soberanía absoluta a sus dirigentes, al tiempo que se enterraba toda perspectiva de control moral de la política. Fue poco después cuando emergió con fuerza la necesidad de recomponer esta relación y reconducir el papel de la política al cambiar la titularidad de la soberanía, trocándose el soberano regio en pueblo soberano. A partir de aquí podemos comenzar a hablar ya del *éthos* de la democracia.

Antes de la llegada de la democracia moderna, ni falta que hacía emprender una pesquisa legitimatoria, ya que el poder político estaba suficientemente solidificado, tanto si su procedencia era de origen divino, o descansaba en la razón de Estado. Sin embargo, la democracia no puede funcionar sin

impulsos, recursos o sin resortes morales, porque está basada en el ejercicio de la ciudadanía, que acoge en su seno un ámbito autónomo y una dimensión social, que se abre o se proyecta a modo de un arco, soportado por dos pilares, los cuales reúnen las fuerzas que vienen del fuero particular y de la exigencia universal, de lo privado y de lo público, de lo individual y de lo colectivo, fuerzas que tensan la línea curva del arco. Y es esa curva la que refleja el equilibrio que es preciso construir, cuidar y preservar, justificando la función y la relación de ambos soportes, esto es, teniendo en cuenta la autonomía del sujeto y la obediencia a la ley. Pedro Cerezo lo ha expresado con claridad en los siguientes términos:

El *éthos* liberal/democrático reside en la combinación ardua de autonomía individual con la solidaridad social, en el respeto a una voluntad general común. Si se debilitan estos principios –la conciencia de la subjetividad autónoma y la obediencia a la ley común soberana– queda solo la democracia como procedimiento pero no como forma de vida. Y a la larga, el cascarón vacío puede ser aventado por cualquier ventarrón político (Cerezo, 2010: 91).

Este cometido, según cada momento histórico, puede tener sus dosis de arrojo, de valentía, de alegría, pero también de duda, zozobra o dolor, puesto que es cada sujeto, desde el universo social que le haya tocado en suerte, quien ha de cargar con la responsabilidad de actuar. Los seres humanos que forman la ciudadanía democrática son sujetos morales, en su condición de sujetos políticos soberanos, porque han de tomar decisiones sobre el bien común, sobre lo que es justo, sobre la mejor ley y sobre el gobernante más competente, y han de hacerlo actuando en conciencia, una conciencia que no está sola, sino transida de sociabilidad y de alteridad, mediada por la conciencia de los otros, siendo con ellos corresponsable. Por tanto, si hay una transversalidad moral en la política democrática, que afecta tanto a las conductas de los gobernantes como de los gobernados, tiene sentido abordar la política desde la ética.

Aranguren nos ha dejado dos pistas sugestivas para plantear la cuestión, la primera de las cuales destaca la actitud crítica que es preciso desarrollar para contribuir a la perfectibilidad de la democracia, señalando que la «democracia moral» se instala en el terreno de lo ideal, de lo utópico frente al realismo político mostrencio. La democracia moral se mueve, añadiríamos, en el dominio de lo contrafáctico frente a la puramente fáctico, ello es, en el espacio de lo que todavía no es, pero debiera ser, o, de acuerdo con la terminología de Habermas que acabamos de ver en el capítulo precedente, el torso moral de la democracia navega entre la «facticidad» y la «validez». La segunda

pista que nos entrega Aranguren se sirve de la noción de Estado de Derecho para tender un puente entre la ética y la política, pues la carga normativa que ese tipo de Estado exige para ser legítimo fija la exigencia moral de realizarla dentro del marco de lo posible, haciendo que el compromiso moral sea viable, y de la política algo más que el resultado de una racionalidad puramente estratégica, en beneficio exclusivo de los señores del Mercado.

Por mi parte, podría completar estas sugerencias con la famosa distinción entre los dos tipos de Ética que Max Weber introdujo en su conferencia titulada *La política como vocación*, dictada en Múnich por encargo de una Asociación de estudiantes, en los turbulentas fechas del invierno revolucionario de 1919, en medio de una dura posguerra. Semejante distinción, sobre la que han corrido ríos de tinta, podría servir para presentar dos personalidades morales, una de las cuales es la que –con los matices oportunos– podría representar mejor la vocación política. La diferenciación es la siguiente:

Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente opuestas: puede orientarse conforme a la «ética de la convicción» o conforme a la «ética de la responsabilidad» (Weber, 1967: 163).

La ética de la convicción apela a los grandes principios morales en su estado puro, los cuales representan en términos incondicionales y absolutos el punto de vista de la bondad y de la justicia, para lo cual Weber pone como ejemplo el texto evangélico conocido como el *Sermón de la Montaña*, al que bien podríamos añadir nosotros el imperativo categórico de Kant. En tal caso, el paradigma de este modelo de conducta, en su manifestación más hiperbólica, quedaría bien representado por el lema: *fiat justitia et pereat mundus*.

En principio, Weber se aleja de esta práctica moral, como ajena la política, pues el político debe medir, responsablemente, las *consecuencias* de sus acciones, las cuales tienen por objeto la consecución de los mejores fines para la comunidad, que no siempre se pueden alcanzar con el concurso de medios buenos, ya que en ningún lugar está escrito que, de manera exclusiva, lo bueno produzca siempre el bien y lo malo el mal. La acción política se presenta erizada de las dificultades propias que acarrea la toma de decisiones, donde algún bien se sacrifica, y alguien tiene que mancharse las manos, como Sartre sentenció, y el propio Weber anticipa, por lo que la amenaza de una conducta cínica en modo alguno queda descartada de la práctica del político. No opinaba lo mismo Camus, cuando, pensando a contracorriente, ponía el acento en la relevancia de los medios frente a los fines, de acuerdo con una de las citas

que abren esta obra. Sin embargo, a pesar de la tajante distinción que opera entre ambos tipos de ética, llegado el caso, nuestro autor expresa con honestidad la duda sobre la oportunidad de practicar un tipo u otro, inclinándose por una conclusión más ponderada, al proponer el carácter complementario y no excluyente que encierran ambas actitudes éticas, la ética de la convicción (*Gesinnungsethisch*) y la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethisch*) en el plano político.

Aunque en cuestión de derechos la democracia afecte por igual a gobernantes y gobernados, dado que ambos son soberanos, las funciones y las responsabilidades, evidentemente, son diferentes, y si bien el político al que Weber se refiere es el gobernante, la dialéctica o la complementariedad entre los dos tipos de ética podría aplicarse más bien a la conducta que debe presidir la relación entre quienes gobiernan y el resto de la ciudadanía. Cada colectivo debiera orientarse, preferente, pero no exclusivamente, más por un tipo de ética que por la otra, sin descartar, por supuesto, la posibilidad de desarrollar ambas, según los casos. De este modo, frente a la ética de la responsabilidad a la que tendrían que someterse los gobernantes, los ciudadanos y ciudadanas, tanto en su condición de tales, como en su papel de miembros del tejido asociativo propio de la sociedad civil, que genera, junto con los *mas media*, las expectativas, pautas e influencias propias de una opinión pública, no debieran renunciar a su papel de conciencia crítica, iluminada por los sólidos principios y los grandes valores que exhibe la llamada ética de la convicción.

En la discusión crítica que Victoria Camps mantiene con la ética comunicativa o dialógica por exagerar el papel de los contrafácticos, como la «comunidad ideal de comunicación» de Apel o la «situación ideal de diálogo» de Habermas, ambos tan deseables como imposibles de llevar a la práctica, sostiene, sin embargo, que ese impulso utópico es inherente a la democracia, cuya legitimación presupone la racionalidad y la universalidad de las normas morales. En particular, si de «reconstrucción» de la democracia tuviéramos que hablar, Camps propone tener en cuenta estos tres objetivos: a) *razón procedimental*; b) realización de *políticas concretas* para conseguir resultados positivos; c) práctica de la *virtudes públicas* (Camps, 1991: 150).

La fórmula filosófica más sólida, elaborada, y hasta sofisticada, tanto de fundamentar la ética, como de mostrar el hilo moral con el que está confeccionado el tejido de la democracia, entendida no como «democracia de mercado», a la manera de Schumpeter, sino en su sentido más noble, es la que se conoce con el nombre de «ética dialógica», «ética comunicativa» o ética discursiva, como he preferido llamarla (Nieto Blanco, 1997: 291-313),

la cual viene siendo desarrollada desde hace casi medio siglo por los filósofos alemanes Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Ambos autores, a pesar de sus diferencias, comparten algunas ideas básicas que nos interesa destacar, como son su inspiración en la ética de Kant; la importancia otorgada al lenguaje entendido como comunicación; y una discusión de la acción humana presentada en dos planos, el fáctico y el contrafáctico.

La fuente que representa la filosofía moral de Kant en el uso de la razón práctica se refiere a la definición de la acción justa como aquella que sigue el imperativo categórico bajo las fórmulas, bien de la acomodación de la acción a la universalidad de su realización, bien por la consideración del ser humano como un fin en sí mismo y nunca como un medio. Partiendo de este legado, el trabajo de Apel y Habermas ha consistido en dotarlo de consistencia teórica para que sirviera de modelo justificativo, lo que han logrado llevando la ética del pensador ilustrado al territorio lingüístico, desde una perspectiva pragmática, al subrayar la faceta comunicativa que es propia de todo lenguaje, cuya utilización por parte de los usuarios del mismo persigue la búsqueda del entendimiento. De este modo, se ha producido una transformación semiótica del kantismo o una lectura de la filosofía práctica de Kant en clave lingüística, cobijada bajo el paraguas de la tradición hermenéutica propia de la filosofía contemporánea. El hecho de que el lenguaje bajo la fórmula comunicativa persiga el entendimiento de los partícipes en la conversación lleva implícitas algunas condiciones o exigencias para que la comunicación funcione, lo que es como decir que el lenguaje, aunque perteneciente al uso teórico de la razón humana, encierra ya una normatividad que lo traslada al uso práctico, de donde se sigue la posibilidad de desplegar una ética que permanece como incrustada en el lenguaje, considerado *more* comunicativo.

Por otro lado, el espacio factual de la comunicación real, empírica, se abre al ámbito contrafactual, como posibilidad comunicativa, pues persiguiendo sus fines anticipamos un ideal, un modelo o paradigma al que trata de acomodarse nuestra comunicación real para ser como debe ser. De este modo, cualquier sujeto que se embarque en serio en la acción comunicativa tratando de buscar el entendimiento por medio del lenguaje se desdobra como intérprete en dos papeles, o se vive como habitante de dos mundos: el real y el ideal, el fáctico y el contrafáctico. Y esos contrafácticos, como ya sabemos, tienen nombre: «comunidad ideal de comunicación» lo llama Apel, «situación ideal de diálogo», Habermas, quien considera su denominación menos metafísica que la de quien, en parte al menos, ha sido su maestro.

A modo de nota al margen conviene mencionar que ese desdoblamiento de estos dos ámbitos separados para poder explicar la comunicación, con toda la carga antitética que lleva consigo la dicotomía entre lo real y lo utópico, no tendría por qué explicarse de ese modo si adoptásemos el punto de vista de Hegel, donde lo ideal forma parte de lo real, donde la idea está en el mundo, en la naturaleza, como su otra cara, o se manifiesta en la realización cultural e institucional como «espíritu objetivo». Ahora bien, no es este el caldo de cultivo de nuestros filósofos, más kantianos que hegelianos, por lo que con esos miembros hemos de ir ahora al asunto que nos ocupa, que no es otro que apuntalar la estructura moral de la democracia, a lo cual han contribuido algunos otros intérpretes que ha seguido la senda, y han desarrollado los presupuestos, de estos dos pensadores alemanes.

La reformulación del argumento podría ser como sigue. Si la democracia implica un consenso entre la ciudadanía que establezca las normas de funcionamiento del espacio público, y esto significa que hay que poner en marcha un tipo de discurso en el que todos puedan participar en condiciones de igualdad y equidad, y argumentar sus propuestas, prestando atención a las ajenas, entonces, esto implica asumir una serie de requisitos que se convierten en principios morales. Esto es:

Conforme a esta idea, que ha sido replanteada sobre nuevas bases filosóficas en el contexto de la ética comunicativa del discurso, lo propiamente esencial de la democracia consistiría en la legitimación de las decisiones políticas a través del consenso y en la vinculación de la validez de este consenso al principio del discurso público, libre de dominación, y abierto a la participación igualitaria de todos los afectados (ya sea de manera directa, o a través de algún sistema de representación) (De Zan, 1991: 305).

Esto nos recuerda el renovado interés que Habermas mostraba por este procedimiento, con la introducción de un principio discursivo metapolítico en su obra *Factividad y validez* a la que nos hemos referido en el capítulo anterior. El ejercicio de la discursividad por parte de la ciudadanía bajo el uso del lenguaje comunicativo permite la formación de la voluntad de todos los partícipes que se atienden a unas normas de respeto, de igualdad y simetría con la posibilidad de intervenir en la conversación que da paso al consenso, y con el compromiso de cumplir los acuerdos –según el adagio del Derecho romano *pacta sunt servanda*–, lo cual convierte a la democracia en el sistema político donde el nervio o el resorte moral son indispensables para que funcione. Una concreción de este bagaje moral lo encuentra Apel en las constituciones de los estados democráticos, con el consiguiente reconocimiento a

la ciudadanía de los derechos humanos fundamentales, todo lo cual lo lleva a considerarlo como un caso concreto de la moral posconvencional propuesta por Kohlberg, como el último y mas elevado nivel del desarrollo moral (Michelini, 1991: 329).

Si bien es cierto que lograr consensos cívicos con tantas concepciones del bien en litigio que pugnan por imponerse –incluyendo la cruda lucha por el poder que se visibiliza en todo proceso electoral–, como es propio del pluralismo ideológico de las sociedades en que vivimos, incluyendo la convivencia multiétnica y las diferencias socioeconómicas, se revela como un tarea ímpresa, también debe subrayarse que pueden alcanzarse acuerdos mayoritarios en muchas cuestiones que nos afectan, comenzando por la representación política, por lo que el proceso deliberativo debe cortarse en algún momento por medio de una votación para que el funcionamiento social sea operativo. De este modo, el procedimiento discursivo que permite la legitimación de las normas de convivencia con una validez universal, asentada sobre la dignidad humana, representa una base filosófica, tan exigente como noble, para dotar de contenido moral a la democracia, tanto la vivida como la pensada, o lo que es lo mismo, contemplado desde la orilla de la ética, la legitimación de la democracia implica la racionalidad y la universalidad de las normas morales como ya anunciaron Apel y Habermas. De este modo se cierra provisionalmente el *éthos* de la democracia.

El sustantivo ‘democracia’ ha sido adjetivado con frecuencia con objeto de precisar cada uno de los posibles sentidos y orientaciones con que la conocemos. La intención ha consistido, casi siempre, en destacar alguno de sus rasgos en contraste con otro, por lo que la forma habitual ha sido presentarla formando parte de una pareja de conceptos antitéticos, el segundo de los cuales alcanzaba un rango superior en la jerarquía democrática frente al otro. Así, nos encontramos con expresiones binarias adjetivando el sustantivo en cuestión, como democracia indirecta / directa, también llamada asamblearia, plebiscitaria, o radical; democracia formal / material, también denominada sustancial; democracia representativa / participativa; democracia agregativa / deliberativa. Por otra parte, existen otras adjetivaciones en las que no se compara ni se opone un tipo de democracia a otra, sino que se la caracteriza mediante un rasgo relevante que refleja la visión o el juicio que tiene de ella quien la propone. De este modo nos encontramos, a título de ejemplo, con los sintagmas siguientes: democracia liberal; democracia económica; democracia social; democracia industrial; democracia comunicativa; democracia moral; democracia agonística; *democracia deliberativa*. Se habrá visto a lo largo de estas páginas el poco entusiasmo que sentimos por la clasificación disyunta

tiva de la democracia –en tanto que disyunción exclusiva, se entiende–, razón por la cual podríamos suscribir la tesis que Bovero (2002: 37-53) hace suya de una «democracia sin adjetivos», porque entraña plenamente con la expli-cación genética y dialéctica que hemos venido ofreciendo de los rasgos de la democracia como conquistas históricas, a pesar de lo cual, como concesión a la literatura sobre el tema, no hemos podido renunciar a mostrar los adjetivos anteriores.

Pues bien, abundando en nuevo adjetivo, hay que puntualizar que en los últimos años, en la década de los noventa del pasado siglo, se ha produci-do una orientación en los estudios sobre la democracia, denominada «giro deliberativo», en el que todavía nos encontramos, que reivindica una demo-cracia caracterizada como *democracia deliberativa*, porque se considera que es la denominación esencial que mejor corresponde al *corpus* democrático. Si queremos hacernos una rápida idea de lo que entendemos por *democracia deliberativa* no tenemos nada más que acudir a las páginas inmediatamente an-teriores de este y del capítulo precedente, pues las contribuciones de Rawls, Apel y Habermas representan los mejores ejemplos de *democracia deliberativa* (Greppi, 2006: 43-64; 95-122), razón por la cual sus teorías han formado parte del grueso de ambos capítulos, y seguir la discusión sobre igualdad y diferen-cias que nos propone Carlos Thiebaut (1998: 163-177) en su obra *Vindicación del ciudadano*.

A ellos habría que unir también el nombre del filósofo y jurista argentino, desaparecido prematuramente en 1993, Carlos Santiago Nino, autor de una obra titulada *La constitución de la democracia deliberativa*, cuya aportación tiene en cuenta el legado del pensador norteamericano y del filósofo alemán, a pe-sar de que no pudiera llegar a conocer, por razones obvias, la obra de Haber-mas *Facticidad y validez*, examinada en el capítulo anterior. Si bien se distancia de ambos pensadores, su concepción de la democracia deliberativa se aproxi-ma bastante a la del filósofo alemán, aunque cultive más los perfiles jurídicos y sociológicos que los filosóficos. Nino aspira a reforzar la dimensión teórica de la democracia, compaginando su carácter normativo, implícito en su con-cepto, con lo que denomina el «valor epistémico de la democracia», la cual posee un alcance deliberativo que consiste en transformar los intereses perso-nales en propuestas imparciales, frente a la llamada democracia «agregativa» que propone la suma de los intereses individuales, atomizados, sin referencia social, por los que compiten los políticos. El conjunto de las condiciones que debe reunir este tipo de democracia deliberativa, dotada de valor epistémico, para el pensador argentino es más detallada que la propuesta discursiva de Habermas, a la que se aproxima, además de acentuar el papel de la discusión

frente al consenso, al preservar la posibilidad de que la aportación individual de uno de los partícipes en el diálogo pueda dar con la tecla correcta en el asunto que se ventile (Nino, 2003: 161; 180).

Quizá quien nos haya seguido hasta aquí no deje de mostrar su asombro por lo que acaba de leer, esto es, que el giro deliberativo de la democracia ha surgido en las postrimerías del siglo XX, porque recuerda con claridad cómo funcionaba la democracia ateniense. En efecto, ¿acaso la democracia de la que nos habla Pericles no era deliberativa? ¡Vaya que si lo era! La minoría ateniense que gozaba del privilegio de la ciudadanía, podía pasarse todo el día en la Asamblea hablando, argumentando, rebatiendo, discutiendo, proponiendo, en suma, *deliberando*. Ahí se encuentra, precisamente, en los orígenes de la democracia, ese atributo que ahora se privilegia, con lo que la reivindicación de la democracia deliberativa es una propuesta para adaptar ese imaginario democrático a las masivas y complejas sociedades de nuestro tiempo, donde conviven, compartiendo el mismo espacio, sexos, etnias, culturas, creencias e ideologías diferentes. A esta fuente procedente del mundo helénico habría que sumar el legado kantiano que subyace al discurso de los pensadores anteriormente citados y la defensa que Kant hizo del «uso público de la razón».

Desde los años sesenta del pasado siglo, por parte de la llamada Nueva Izquierda, cuya presencia se hizo visible en la contestación estudiantil del 68 en Norteamérica y Europa, se viene criticando a la democracia representativa en la que vivimos por las escasas posibilidades que ofrece a la ciudadanía de intervenir en los asuntos públicos que son de interés del común, afeando sus prácticas rutinarias, en las que las alternancias de poder tras los procesos electorales se resuelven entre las élites políticas acopladas a un sistema que sigue siendo el mismo, al confinar toda la participación política a los rituales electorales celebrados cada cuatro o cinco años.

En abierto contraste con la democracia representativa, comenzó a propagarse hace ya algunas décadas la expresión «democracia participativa». Un autor que ya hemos citado, el canadiense Macpherson, en su estudio sobre la democracia liberal, presentada bajo modelos distintos, previó un último eslabón para la cadena democrática concebida en términos participativos (Macpherson, 1987: 113-138), al conjeturar que podría caber como profundización de la democracia liberal. La democracia participativa vendría a ser según eso una exigencia de quienes, bien por la edad, bien por causas económicas y culturales, viven totalmente ajenos a la participación política que, sin embargo, toma decisiones fundamentales sobre el destino de su vidas. De este

manera, para los miembros de las clases sociales más desfavorecidas o marginadas, se convierte en una reivindicación la participación en las asambleas de barrio, en los comités de empresa, incluyendo la cogestión industrial, en el tejido asociativo característico de la sociedad civil, así como en la ampliación del espacio ocupado por los partidos políticos, lo que unido a las posibilidades abiertas por las telecomunicaciones, puede esbozar un intento en hacer la democracia más participativa.

El sociólogo y profesor portugués Boaventura de Sousa no solo se ha distinguido por la construcción teórica de modelos alternativos a la democracia representativa, sino que ejerce como activista de la causa de los pueblos periféricos en relación al centro mundial dominante, o de lo que él mismo denomina el «Sur global», cuyo contacto con las comunidades latinoamericanas ha dotado a su reflexión de una perspectiva de radicalización de la democracia por la vía de poner en práctica experiencias de democracia directa, comunitaria, en suma, participativa, a la que en ocasiones tilde de «democracia revolucionaria» (De Sousa, 2016: 211-267).

La *democracia deliberativa* podría entenderse, entonces, más que como una alternativa a la democracia participativa, como una corrección a la falta de participación inherente a las democracias representativas, o bien como una forma de potenciar la participación por otras vías, aquellas que convierten a la ciudadanía en sujetos que deliberan en el espacio público sobre los asuntos que les conciernen. De acuerdo con Adela Cortina (2011: 25-26), tres son las condiciones que deben darse en la constitución de una *democracia deliberativa*. En primer lugar, la *reciprocidad* que es propia de la razón pública para que cada cual haga sus propuestas argumentadas, tratando de comprender a, y haciéndose entender por, los otros, tanto en la asunción de los acuerdos cuando se produzcan, como en el respeto por los desacuerdos. En segundo lugar, la *publicidad* para que cada miembro, bien directamente o mediante representación, tenga la libertad y goce de la transparencia política para el intercambio de opiniones. Y, finalmente, la *rendición de cuentas* a otros en el caso de ser sus representantes. Como podrá observarse, tales condiciones no son, sino otras tantas maneras de poner en práctica lo que venimos llamando el compromiso democrático.

Una práctica esencial de las democracias en las que vivimos es la negociación entre los actores políticos, sean del signo que sean, defendiendo cada cual posiciones de partida muy alejadas hasta llegar a acuerdos de conveniencia para todas las partes. La *democracia deliberativa* no elimina el conflicto intrínseco de las dinámicas sociales, pero lo transforma en una pugna dialéctica

o en un intercambio de razones que persigue el acuerdo. Como ya hemos visto, el fondo moral en que se apoya la participación cívica tutela esta práctica democrática, poniendo de manifiesto dos circunstancias.

Por una parte, gravita sobre un nuevo concepto de igualdad, que media entre la igualdad jurídica y la igualdad material: la *igualdad comunicativa*. Ahora cada ciudadano, cada ciudadana, es igual que los demás porque todos tienen en su poder el uso de la palabra que les da opción a hacer públicas sus razones, la *isegoría* de la que presumían los atenienses de la Antigüedad. Por otra, el ejercicio deliberativo convierte la deliberación no solo en un medio para la obtención de acuerdos, sino en un fin propio de la democracia, puesto que atesora un enorme valor pedagógico, y aunque la deliberación persiga el entendimiento mutuo, en la medida en que cada participante se abre honestamente a los demás, no siempre está garantizado que finalice en un acuerdo por consenso, por lo que muchas veces se impone realizar una votación para obtener la decisión que permita que la sociedad siga funcionando, lo cual no resta un ápice de valor al proceso deliberativo.

Alessandro Ferrara ha subrayado la superioridad de la *democracia deliberativa* frente a otros modelos de democracia, destacando estos tres supuestos: tiene *objeto*, *sujeto*, y *método*, lo cual resume del siguiente modo:

El nuevo término «democracia deliberativa» representa la idea opuesta – a saber, que la democracia no significa comprar productos mediante el voto, sino más bien participar en un debate (del modo y en la forma en que es posible tener un debate público en una sociedad sumamente compleja) sobre las políticas, las iniciativas y las medidas que mejor reflejan el interés general o el bien común. La política de la democracia deliberativa se lleva a cabo en un espacio público de razones, donde se promueven idealmente fines teniendo en cuenta la eficacia de las razones (Ferrara, 2014: 316).

La *democracia deliberativa* enfatiza más el *cómo* que el *qué*, o los procedimientos que los resultados, el *quiénes* que el cuántos, o la ciudadanía que las mayorías, pues se detiene en la fase que permite la obtención de los acuerdos, sustanciándola por medio de la deliberación de todos los miembros de la *polis*, puesto que en la propia deliberación encontraremos también a la democracia o es la democracia la que se enriquece con el uso.

Al tiempo que se presta el apoyo a estos principios que pertenecen al plano teórico de la cuestión, a los que la mayoría de los polítólogos se adhieren, las dificultades empiezan en el momento en que un proceso de esta naturaleza se pone en marcha, dejando al descubierto un flanco, franco para la crítica, la

cual se concentra, básicamente en torno a dos tipos de preguntas: a) quiénes son los sujetos de la deliberación; b) cuáles son los espacios donde esta puede practicarse. Si la respuesta a la primera pregunta dice «todos», expresa algo trivial, o no dice gran cosa porque dice demasiado, pues si se refiere al conjunto de la ciudadanía es evidente que ni los deseos de deliberar están universalmente repartidos, al contrario de lo que Descartes predicaba respecto del *bon sens*, ni todos tienen el mismo interés o preparación para entrar en todos los debates. Si bien debe haber simetría universal en cuanto a los derechos de todos *los que quieran deliberar*, hay asimetría a la vista de las diferencias humanas y de las desigualdades sociales. Por otro lado, si la respuesta consistiese en decir que la deliberación concierne solo a los políticos, en su condición de representantes elegidos por la ciudadanía, probablemente lo tengamos peor, puesto que constituye una rareza, digna de habitantes de otra galaxia, descubrir que un debate político se convierte en una deliberación realizada de acuerdo con los principios a los que nos hemos referido.

Por lo que respecta a los espacios deliberativos, el problema se produce precisamente en los foros genuinamente políticos, como son los Parlamentos, las Asambleas o los Concejos, donde la conversación, la discusión o el debate discurre por otros derroteros, que son los de la confrontación política representada por los diferentes partidos, cuya estrategia se desentiende de la deliberación para concentrarse en la búsqueda de los apoyos y los votos necesarios que les permitan el ejercicio o el control del poder.

Ahora bien, semejante dificultad no atenta en absoluto contra la bondad y la razonabilidad de la *democracia deliberativa*, sino que debe ser un estímulo para que la ciudadanía ocupe los espacios públicos que ofrece la sociedad civil, tanto si los foros son presenciales como virtuales, por medio del protagonismo asociativo. Con este estímulo, debe producirse una comunicación fluida, reticular, pero sin olvidar el papel de los medios de comunicación, y todo ello no solo para que las conclusiones a las que se llegue sean hechas suyas por los representantes políticos, sino con el objetivo más ambicioso de que el modelo deliberativo se inserte en el corazón de práctica política, cuyo referente bien pudiera estar en lo que suele ser propio de los períodos y procesos *constituyentes*. ¿Y qué decir de toda esa densidad asociativa que viene de los municipios, de las asambleas de barrios, o de asociaciones intermedias, como las profesionales, para convertirse en espacios de deliberación, incluyendo la propuesta de ideas reformadoras?

En suma, la *democracia deliberativa* fomenta la comunicación frente a la competición, y el consenso frente al conflicto, pero sin obviarlo.

Si recapitulamos la exposición que hemos desarrollado en este y en el anterior capítulo podremos concluir que la *democracia deliberativa* no puede funcionar sin el soporte filosófico que le otorgan el concepto de *razón pública* de Rawls y el *principio discursivo* de Habermas, que dan fe del resorte moral de la democracia.

## **SEGUNDA PARTE**

### **PATOLOGÍAS**



Los organismos pueden acarrear defectos de nacimiento en algún punto del cuerpo que hagan mella en su salud, o padecer disfunciones y trastornos que la deterioren, esto es, sufrir enfermedades que les puedan conducir a la muerte. Antes de que esto ocurra, cabe la posibilidad de que sean tratados por los procedimientos terapéuticos propios de la ciencia médica, la cual acaba clasificando dichas disfunciones en patologías de distinto signo. Como el significado del vocablo ‘patología’ hace referencia al conjunto de síntomas de una enfermedad, y el término tiene consagrado un uso aplicado también al campo social, con el concepto *patologías de la democracia* quiero referirme, por analogía con lo que sucede a los organismos, bien a los problemas de distinto tipo que dificultan, entorpecen o lastran el funcionamiento de las instituciones democráticas, bien a los peligros que las acechan, pudiendo llevarlas hasta la extinción.

Para el primer caso reservo el nombre de *anomalías*, cuya erradicación precisa de procedimientos paliativos, y su procedencia tiende a ser interna, mientras que para el segundo, denominado *amenazas*, sin descartar una tendencia a veces endógena –para el caso del populismo, por ejemplo–, su origen suele ser exógeno, por lo que lo adecuado sería aplicar terapias preventivas de choque. El llamado populismo de izquierdas no podría haberse desarrollado sin la existencia de la propia democracia, a modo de un proceso latente o inherente a la misma, el cual habría que equipararlo a la demagogia, que ya Aristóteles (1999: 232, 1292a;) vio como una corrupción de la democracia, al caracterizarla como un gobierno popular sin ley. No será ocioso precisar, sin embargo, que tales patologías no son atributo de la democracia en cuanto tal, o causadas por ella, sino el resultado del mal uso de la misma con que los humanos la dañamos.

Años atrás, allá por 1984, la lucidez de Norberto Bobbio lo había llevado a acuñar el concepto de «las promesas incumplidas», expresión que ha pasado a convertirse en toda una referencia para explicar la decepción ciudadana ante el mal funcionamiento de las instituciones democráticas que conocemos, y que el filósofo italiano cifra en seis, a saber: (1) existencia de una sociedad centrífuga, con varios centros de poder; (2) incumplimiento de la prohibición del mandato imperativo, sometiéndose a la disciplina de los partidos; (3) presencia de poderes oligárquicos; (4) escasa democratización de la sociedad; (5) aparición de poderes invisibles, no legales; (6) escasa formación cívica de la ciudadanía.



## **DESAFECCIÓN, CORRUPCIÓN Y OTRAS ANOMALÍAS**

Entre aquellas anomalías funcionales que producen preocupación entre los defensores de la democracia se encuentra la indiferencia y el desinterés que una parte la ciudadanía manifiesta por las instituciones democráticas al no sentirse representada. Se trata de otra sombra que oscurece el panorama por desafección hacia el sistema, esto es, de una patología que puede llegar hasta producir una crisis de legitimación en el ejercicio democrático, crisis que, unida al mal funcionamiento de los partidos políticos, Peter Mair ha calificado como la «banalización de la democracia occidental» (Mair, 2016), lo que nos lleva a ponderar algunas de estas anomalías.

Como ya sabemos, la democracia se nos presenta no solo como una realidad, como un hecho, allí donde existe, sino como un ideal a conseguir, o como una meta a la que llegar, cuyo ser es siempre imperfecto, comparado con lo que debe ser, pues la perfección no forma parte de lo fáctico, o no es cosa de este mundo. Como todo lo excelsio, la democracia es tan importante como frágil, de ahí la necesidad constante de cuidarla. Por tanto, la crítica que viene a continuación se ofrece como una toma de conciencia de algunos problemas que presentan las democracias en las que vivimos, no para descalificarlas, sino para contribuir a protegerlas; no para «superar» la democracia por otro sistema político –que hasta la fecha nadie ha inventado–, sino para proponer una democracia de más calidad, pues el mal funcionamiento de la democracia solo con más y mejor democracia se resuelve.

Esta invención que es la democracia ha atravesado incontables situaciones críticas. De los peligros que acechan a la democracia, el más importante es, a su vez, el más antiguo, que no es otro que el de la corrupción, con su sinuosa morfología, tan permanente compañero de viaje de la política en cualquier época. Desde el poder con el que está investido, el político corrupto favorece los intereses privados de una persona, física o jurídica, a cambio de recibir favores y sobornos, como si de un contrato de compraventa clandestino se tratase. La corrupción solo es posible en sociedades corruptas.

Consciente de la inevitabilidad de la corrupción si no se tomaban medidas drásticas, Platón tuvo que sacar a la política de este mundo real en que vivimos por medio de su obra la *República* y alumbrar otro ideal o utópico, en el que los miembros del estamento gobernante desapareciesen en su faceta individual, en tanto que seres privados, para someterse de forma exclusiva al deber y al interés público, renunciando para siempre a tener algo propio, debiendo vivir en comunidad, lo que se conoce como el tópico del comunismo platónico. Desde el siglo IV antes de nuestra Era en que vivió Platón ha pasado mucha agua bajo los puentes, pero la corrupción ha ido encontrando fórmulas cada vez más sofisticadas para embutirse en la política, como, por desgracia, conocemos perfectamente en España.

La democracia política sobre la que venimos hablando ha traspasado hace años los confines de los Estados nacionales, los así llamados Estados westfalianos que han medrado en el hábitat europeo a partir del siglo XVII. Sin desdeñar la importancia que cobraron en períodos anteriores unidades de convivencia más reducidas como los municipios, los concejos territoriales, las comarcas, las regiones y otras asambleas pre e intraestatales, cuya vigencia en muchos casos sigue en pie, constituyendo el escalón más cercano de participación democrática, los procesos de internacionalización, mundialización o globalización de actividades económicas, culturales y políticas han creado espacios nuevos de participación y convivencia de carácter intergubernamental y supranacional.

Ahora se ha superado aquel estadio y nos encontramos en otro que se denomina «constelación posnacional» (Habermas, 2000), cuyo problema más importante se produce por la asimetría que reina entre el subsistema económico, que es global, y el político, que es nacional, precisamente allí donde tiene lugar el gobierno democrático, de modo que la cuestión se traduce a cómo globalizar la democracia, poniendo en marcha una *global governance*, una vez que la economía ha conseguido la globalización apelando a sus propias fuerzas. A la vista de ello, Habermas esboza una conjeta, consciente de sus dificultades, de lejano aliento kantiano, que sería una «democracia cosmopolita», precedida de una fase anterior bajo la fórmula de un Estado federal europeo, en una línea cuya argumentación repasaremos en los capítulos siguientes.

El ámbito que más nos afecta a los ciudadanos que vivimos en Europa es la Unión Europea, sobre la que Daniel Innerarity ha planteado una reflexión original y necesaria en relación a sus posibilidades democráticas, denunciando lo que llama la «falacia analógica», que consiste en trasladar miméticamente

te a la UE el funcionamiento propio de los estados nacionales, demanda que no es pertinente, ya que se trata de un caso singular, cuya complejidad como constructo político hace que funcione mediante fórmulas mixtas, que lo asemeja, más que a una democracia convencional, al sistema republicano norteamericano (Innerarity, 2017:106). Pero se podría añadir, concediendo que estamos ante un caso especial, que ello no es óbice para constatar que cuanto más amplios son los espacios de convivencia política, y más lejos quedan los ámbitos de decisión, mayor desafección se produce en la ciudadanía, y más conciencia se tiene de padecer un déficit democrático. Dados los tecnicismos con los que muchas veces se mueven las instituciones de la Unión y la magra información existente, deberían ser los propios Estados quienes intentaran suplir –mediante un recorrido de ida y vuelta– las fallas de comunicación, enriqueciendo a las respectivas opiniones públicas. Particularmente problemático es el funcionamiento del Parlamento europeo, con tantas posibilidades de ser la Cámara democrática por excelencia de la Unión que –a pesar de ir incorporando cada vez mayor número de competencias– sin una pedagogía política que acerque su trabajo a la ciudadanía no despeja la sospecha de que uno de sus resultados consista en otorgar pingües y doradas jubilaciones a políticos en retirada, que nos salen muy caras a los contribuyentes.

Como ya hemos anticipado, al hacer descansar en la ciudadanía toda la responsabilidad del funcionamiento de las instituciones democráticas, la democracia deviene en el sistema político más exigente de los que conocemos, y aquel que más formación requiere de sus partícipes, de ahí que la educación desde las edades tempranas deba ser un imperativo para el sistema académico. La obtención de información, la práctica de la deliberación, el ejercicio racional, o la mirada hacia dentro que es propia de la llamada «modernización reflexiva» (Beck, Giddens y Lash, 2001) –en que la misma modernidad pasa a convertirse en objeto y sujeto de reflexión, como variante crítica del proceso de modernización– son requisitos necesarios para evaluar y ampliar las demandas de más democracia. Repasemos el funcionamiento de algunas instituciones tanto en lo político como en otras áreas de la vida social que lo trascienden, pero que siguen afectando a las vidas de todos.

A modo de preámbulo al análisis del (mal) funcionamiento de la democracia en España, es preciso denunciar una falla, que todavía sonroja a quienes tienen algo de sensibilidad por la democracia, y cuya responsabilidad se debe exclusivamente a los políticos que han gobernado España desde la Transición hasta nuestros días. Como un verdadero escándalo para los valores y atributos que deben presidir el cuidado que exige la democracia hemos de contemplar la existencia de miles de republicanos españoles, ejecutados por los enemigos

de la democracia, que todavía reposan en cunetas, fosas comunes o en extra-muros de camposantos, sin que hasta la fecha sus cadáveres hayan podido ser exhumados para la entrega a sus familiares. La crítica a esta situación debe contemplar, al menos, estos dos ámbitos. Por una parte nos encontramos ante personas que fueron víctimas por el honroso hecho de defender sus ideales y convicciones democráticas, hombres y mujeres, muchos de los cuales dieron su vida *por la democracia*. Pero hay otro aspecto que afecta a los gobernantes y a la sociedad en su conjunto, y que se refiere al deber que tenemos de atender el derecho que ellos tienen a la reparación, tanto las víctimas desaparecidas como sus deudos vivientes, y que apenas ha podido hacerse efectiva por los obstáculos que ha encontrado el desarrollo la Ley de Memoria Histórica del año 2007.

La democracia en España tiene unos niveles tan altos de corrupción que afectan prácticamente a la totalidad de los partidos políticos y se extiende como una mancha de aceite de norte a sur y de este a oeste, razón por la cual ha sido calificada de lacra o de cáncer de la política española actual. Por desgracia, España no camina sola en este viaje, pues según todos los estudios, sondeos y opiniones es la ciudadanía mundial en las democracias consolidadas la que otorga el reproche de la corrupción a todos los partidos políticos. El único consuelo que nos queda –además de exigir que se aplique el Código Penal a los corruptos– es pensar que si esto pasa en una democracia como la nuestra, qué no habrá pasado y qué no estará pasando en las dictaduras donde no existen mecanismos de control institucional al gobierno. Efectivamente, en los regímenes autoritarios o dictatoriales «no hay corrupción», porque, al ser algo sistémico, forma parte de la naturaleza y de la estructura del poder político, el cual impide con todas sus fuerzas que se conozca, y ya se sabe que lo que no se conoce «no existe». La propia democracia, por el contrario, posee instrumentos para perseguir la corrupción por sí sola, lo que se convierte en un argumento más para considerarla superior a cualesquiera otros sistemas políticos debido a su fortaleza para corregirse.

El sistema político español presenta algunas anomalías que deterioran sensiblemente su calidad democrática, como si los medios disponibles entorpecieran la consecución de los fines propuestos. La primera se refiere al sistema electoral. A diferencia de otras democracias consolidadas, la democracia española se rige por unas leyes electorales en virtud de las cuales a los electores se les pide que elijan entre partidos políticos o coaliciones electorales en lugar de seleccionar a un número de personas entre los candidatos propuestos. Este proceso da como resultado que los ganadores o perdedores de unas elecciones, tan partitocráticas como despersonalizadas, no sean propiamente los

parlamentarios a parlamentarias, *sino los partidos políticos bajo cuyas siglas han concurrido a los comicios*, de manera que un elector que se ha inclinado por un determinado partido político lo que propiamente ha votado ha sido una lista electoral, cuya composición nominal muchas veces desconoce, siendo irrelevante de cara a su elegibilidad los nombres que la integren.

El problema más importante que se desprende de este procedimiento es que se trunca uno de los procesos de mayor enjundia democrática como es la relación entre el electorado y sus representantes. Al tratarse de democracias representativas, la razón de ser de un representante político estriba en haber sido elegido por parte de un conjunto de electores que le han otorgado dicho rango, sellando un compromiso entre ambos, gracias al cual deben discurrir los flujos de información, en forma de preguntas y demandas de los unos, así como de respuestas y resultados alcanzados por los otros. Que sepamos, la democracia española no tiene regulados los procedimientos de comunicación que se requieren para que los representantes acudan, en su circunscripción electoral, a dar cuenta de la gestión a sus electores, de donde podría inferirse que el parlamentario o parlamentaria en la práctica hace dejación o dimite de la condición de representante del electorado para convertirse en obediente seguidor de la disciplina de su partido, diluyendo su personalidad política en unas siglas. Curiosamente, la única institución representativa en la que el electorado español puede marcar el nombre de un representante en una lista de candidatos es el Senado, un órgano que, desde el día en que se creó en los términos propios de la Constitución de 1978, por la poca relevancia que poseen sus atribuciones, viene siendo objeto de peticiones de una reforma, o de simple desaparición, que nunca se consuman, ni la una ni la otra.

La más importante Ley Electoral española es del año 1985 y es conocida por las siglas de LOREG. Entre sus peculiaridades, en principio con fines no discriminatorios, siguiendo criterios de proporcionalidad, se encuentra la que dispone que para conseguir un escaño en el Parlamento español o en los autonómicos que se rigen por ella no se necesita el mismo número de sufragios, estando en función de la cantidad de habitantes de la circunscripción electoral de que se trate. De este modo, la España ancha y despoblada necesita muchos menos votos para que sus representantes obtengan un escaño que las provincias y municipios más poblados, lo cual crea un cierto espejismo de representatividad que tiene importantes consecuencias al ser los escaños lo que cuenta para la formación de mayorías que permitan gobernar. Como a veces se ha denunciado, es como si a la hora de votar se optase por las hectáreas de un territorio en lugar de por el electorado que lo habita, aunque los

defensores de este sistema aleguen que se trata de una forma de compensar a las provincias despobladas para no incurrir en discriminación.

En relación con lo que venimos diciendo, una nueva figura de esta práctica, en la que medios oscuramente democráticos pueden arruinar fines que sí lo son, la aporta el funcionamiento interno de los propios partidos políticos en España, con especial referencia a los procesos electorales. Si como apuntábamos, el pobre elector español se ve en la tesitura de elegir entre listas propuestas por unas siglas políticas en lugar de escoger a personas, se da la circunstancia de que en la confección de las mismas no ha tenido ni arte ni parte y, lo que es más grave, otro tanto puede decirse de los propios militantes del partido en cuestión, ya que los nombres y, sobre todo, el puesto que ocuparán en la lista, es un asunto reservado a la burocracia del mismo, que pasando por encima de los comités de turno, tiene la última palabra en todo este asunto.

La caracterización que la Constitución de 1978 hizo del Estado español como «Estado de las autonomías», cuyo cierre definitivo se encuentra en permanente estado de controversia desde entonces, larvada en ocasiones, pero convulsa en la actualidad, no solo supuso acabar con el centralismo e iniciar un proceso de descentralización administrativa, sino inaugurar un modelo federal *de facto*, como solía explicar el profesor Eduardo García de Enterría. Las ventajas que ello conlleva han sido y son enormes, pero también acarrea disfunciones, en particular cuando se trata de gestionar alguna actividad o resolver un problema sobre el que son «competentes» poderes y jurisdicciones diferentes, las cuales se inhiben de actuar porque son incapaces de ponerse de acuerdo, lo que implica una paralización o un bloqueo del asunto que ha de gestionarse.

Por lo que se refiere al poder judicial, su engranaje dentro del Estado de Derecho español presenta perfiles singulares en relación a su organización democrática, derivados de las dos caras de su estructura, pues como uno de los poderes del Estado que es tiene, por una parte, su origen en la soberanía popular, en el «interior» del sistema por decirlo así, pero, por otra, parece salirse del mismo, como quien mira desde el «exterior», al ser el encargado de someter a control judicial el funcionamiento general de la Administración. En tal caso, el debate se traslada al siempre vidrioso asunto de la separación de poderes, cuestionándose la independencia judicial si se produjese una posible interferencia del poder ejecutivo. Hay dos momentos en los que las mayorías gubernamentales que nacen de unas elecciones democráticas intervienen en el poder judicial. El primero se refiere al nombramiento por

parte del Gobierno del Fiscal General del Estado, lo que influye en todo el Ministerio Público, al tener este una estructura jerárquica. El segundo afecta al órgano de gobierno de los jueces, el Consejo General del Poder Judicial, cuya composición resulta de una negociación entre los partidos políticos que han obtenido representación parlamentaria como, por otro lado, sucede con el nombramiento de los magistrados que componen el Tribunal Constitucional. La participación directa de la ciudadanía en el poder judicial se circunscribe a la institución del Jurado, cuya intervención se ha restringido a algunos procesos de carácter penal.

Sin salir de nuestro Ruedo Ibérico tendríamos que mencionar un problema que puede llegar a cuestionar la igualdad de toda la ciudadanía ante la ley, uno de los pilares de la democracia. Dado que la Constitución Española reconoce la singularidad de los diferentes territorios que forman el Estado español, que por esa razón se erige como Estado de las Autonomías, el hecho de incluir un artículo, como la Disposición Adicional Primera, que ampara y respeta los llamados «derechos históricos de los territorios forales», privativos de algunas regiones, como el País Vasco y Navarra, ha dado lugar a un tratamiento fiscal diferenciado, cuya aplicación puede crear situaciones de privilegio para unos pocos y discriminación para el resto, asunto que sigue siendo objeto de polémica.

Puesto que estamos hablando de la Constitución, y de polémicas, existe otro frente abierto desde la época de su aprobación. En la reforma de la Constitución que el paso del tiempo viene haciendo conveniente, desde que fuera aprobada, ratificada y sancionada en 1978, hay un punto que choca con los principios democráticos de la igualdad y la soberanía, al haber propuesto la monarquía parlamentaria como la forma que adopta la Jefatura del Estado en España. Si bien puede sostenerse que dicha fórmula, propia de una monarquía hereditaria, fue refrendada en su momento por el pueblo español –aunque no directamente–, no es menos cierto que una monarquía queda fuera de los presupuestos democráticos al privar a la ciudadanía de la posibilidad de elegir a la más alta magistratura del Estado, e impedir que cualquier persona pudiera aspirar a ello, privilegiando para esta función a una familia frente al resto –en virtud del principio hereditario–, por lo cual cabe afirmar que, en el orden doctrinal, una monarquía es ajena al orden democrático. La discusión se centra entre quienes secundan el plano de los principios y los que adoptan un punto de vista más pragmático, apelando a la tradición, a la historia o a la política comparada, reclamando de la monarquía un comportamiento democrático, esto es, el que la Constitución otorga al Rey, que carece de poderes, pues por él responde el Gobierno de turno. Esta circuns-

tancia no es una excepción del caso español, puesto que –como suelen argüir los partidarios de la monarquía parlamentaria– son estas monarquías, cuyas magistraturas son simbólicas, pues carecen de poder efectivo, propias de algunos países del norte de Europa, las que gozan de mayor calidad democrática, según los estándares internacionales que se emplean para medir esta variable, razón por la cual a veces se las ha denominado «monarquías republicanas», o «repúblicas coronadas» (expresión este última que, según ha trascendido, fue la que empleó una republicana como María Zambrano para caracterizar al Estado español, cuando saludó por vez primera al Rey de España en la visita que le hizo en su domicilio de Madrid en 1989, con motivo de la concesión del Premio Miguel de Cervantes). Pero me temo que el fuego de la polémica no se extinguirá hasta tanto no haya un pronunciamiento expreso de toda la ciudadanía sobre la forma que deba adoptar la Jefatura del Estado, en el caso de que ello sea factible.

Existen decisiones fundamentales que afectan a la vida de las personas que se sustraen al control de la ciudadanía al transitar por circuitos poco transparentes u opacos, como aquellas que nacen de los grandes poderes económicos nacionales o transnacionales que pueden alterar la vida de grandes sectores de la población; o las que tienen que ver con la información de la sociedad, sujeta exclusivamente a intereses empresariales; o, ya en la esfera pública, el escaso control democrático que existe sobre un poder económico tan decisivo como los Bancos Centrales, por no decir lo que ocurre con el Banco Mundial, o con el Fondo Monetario Internacional, cuyas decisiones afectan a millones de personas que no han tenido la oportunidad de dejar u voz.

A modo de epílogo que recorta todavía más esta, con frecuencia, insípida democracia se encuentra también, por lo que al caso español se refiere, la escasa cultura democrática que acompaña a muchos de nuestros representantes políticos –y la ofensa que infligen a quienes los han elegido–, cuando se muestran incapaces de reconocer sus graves errores sin que presenten la inmediata dimisión de sus cargos. Suele ocurrir justamente lo contrario, esto es, practicar el rancio ejercicio de la cabezonería hispana, empecinándose en *sostenella y no enmedalla*, hasta que la ciudadanía acabe por olvidarse del tema.

En el orden internacional, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) –creada en 1945, entre otros fines, con la idea de promover un orden internacional justo basado en el disfrute de los derechos humanos como garantía de una paz duradera, atenuando, hasta eliminarlos totalmente, los conflictos bélicos que asolan el mundo– es la institución que posee competencias en asuntos que afectan a todos los órdenes de la vida del planeta, estando for-

mada por los Estados como representantes de la ciudadanía mundial. Por tanto, cuando el gobernante de un Estado democrático habla en la Asamblea de la ONU, interviene en calidad de representante legítimo de su país, pero cuando quien lo hace es un dictador, en tal caso no representa a su pueblo, sino solo a sí mismo y a quienes lo mantienen en el poder. Si bien es cierto que a lo largo del siglo XX la democracia política se ha ido extendiendo por el mundo conquistando el interés de los pueblos, no lo es menos que la ONU podría hacer mucho más por su causa, sobre todo descalificando a quienes se aprovechan de la aureola de que goza la palabra ‘democracia’ allí donde está ausente, apropiándose de ella fanatismos religiosos, dictaduras militares, autocracias de toda laya y condición, o sencillamente cleptocracias.

El organismo más importante de la ONU después de la Asamblea General es el Consejo de Seguridad, cuyas competencias son muy importantes en el tratamiento de los conflictos bélicos, y cuyos miembros permanentes disponen del derecho de veto. Lo integran los cuatro Estados vencedores de la Segunda Guerra Mundial –incluyendo a Francia, que colaboró con los nazis desde 1940, hasta que fue liberada en 1944– más China. Respecto de la composición y el funcionamiento de este órgano de las Naciones Unidas cabe plantear alguna duda –y no solo la referida a la existencia del veto–, pues la calidad de la democracia de la Federación Rusa es discutible, y China es lisa y llanamente una dictadura, con lo que la democracia tendría todavía por delante una tarea pendiente para ganar la batalla en el mismo corazón de la ONU, pues, aunque su *Carta* fundacional no mencione entre sus objetivos la palabra ‘democracia’, entre los Propósitos de la Organización, contemplados en el Art. 1, el número 3 se refiere expresamente al «respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales», lo cual solo puede alcanzarse en un sistema democrático.

Lo que con alguna condescendencia podría llamarse «espíritu democrático» se ha ido extendiendo por los diferentes niveles de la sociedad civil, virtiéndose en una práctica habitual, regulada jurídicamente, del funcionamiento de grupos que pertenecen al mundo financiero, mercantil, cultural, deportivo, y, en general, a actividades de carácter asociativo. Algunas entidades poseen una proyección social extraordinaria, adquiriendo una dimensión mediática de proporciones globales, como son las encargadas de organizar de forma regular ciertos eventos deportivos, lo que genera un inmenso poder derivado no solo de la influencia social que ejercen, sino de los ingresos económicos que producen y reciben. Si la transparencia en el funcionamiento institucional es una seña de identidad de las democracias, no puede decirse que tal atributo adorne precisamente las prácticas habituales de organismos

como el COI, la FIFA o la UEFA, engastadas en una trama de proverbial opacidad, de la que los ciudadanos nos enteramos cuando salen a la luz los escándalos de corrupción que afectan a algunos de sus dirigentes. Aunque dichos organismos posean sus propios códigos internos de funcionamiento, el influjo social que ejercen trasciende el ámbito del derecho privado, y su falta de ejemplaridad pone en entredicho las prácticas democráticas honestas.

Existen también entidades asociativas formadas por los miembros de las diferentes confesiones religiosas, algunas con una proyección universal, como la Iglesia católica, cuyo funcionamiento político la aleja totalmente de la democracia y la asemeja más a una monarquía absoluta masculina, al quedar las mujeres excluidas del gobierno de la Iglesia, sin que a sus fieles se les conceda el derecho de desempeñar el papel de electores de sus pastores o jefes. Por lo que se refiere al Estado español, el trato que este dispensa a la Iglesia católica encaja dentro de una tradición de Concordato, predemocrática, que le otorga privilegios en materias tales como la financiación o la enseñanza, con base en los Acuerdos que firmó con la Santa Sede en Enero de 1979, los cuales se contradicen con la no confesionalidad del Estado que proclama la Constitución, refrendada y promulgada solo unos días antes, asunto sobre el que me he ocupado en otra obra anterior (Nieto Blanco, 2013).

De todo lo que hemos comentado, más de aquello no dicho pero que pudiera incorporarse también al capítulo de los déficits democráticos que hemos venido llamando anomalías, puede concluirse que opera, como causa o motivo, más próximo que lejano, de una consecuencia con la que, desgraciadamente, estamos acostumbrados a convivir, como es la *desafección* que una buena parte de la población de los estados democráticos experimenta con relación a su sistema político, y que se manifiesta en los bajos índices de participación en las consultas electorales, síntoma de que se encuentra poco y mal representada.

Un capítulo notable de esa desafección, que con frecuencia parte de la constatación de que la democracia es más «aburrida» que excitante, sobre todo si lo que se ventila se aleja notablemente del interés ciudadano, la encontramos en recientes comicios celebrados en algunas democracias europeas, en los que la ciudadanía se ha pronunciado por unas opciones políticas –las cuales finalmente se han alzado con el liderazgo de sus respectivos gobiernos– que están poniendo en marcha medidas que representan un claro retroceso democrático, paralelo a un meridiano ascenso del autoritarismo. Los casos más llamativos en Europa son los de Polonia y Hungría, los cuales son un capítulo que confirma el ascenso del populismo de derechas en el mundo, teñido de

nacionalismo. Tales derivas, nacidas de la desafección, no proponen la vuelta a formas democráticas más radicales, directas, o participativas, ni implican una profundización en los ideales democráticos que la hagan más auténtica, sino que le dan la espalda para abrazar fórmulas carismáticas o autoritarias, lo cual ya no se debe a una inhibición de la ciudadanía, sino a una estrategia gubernamental para controlarla y someterla. En tal situación se encuentran algunos gobernantes que han accedido al poder tras ganar elecciones democráticas, pero que una vez instalados en el mismo –en algunos casos por un periodo indefinido tras modificaciones *ad hoc* de las leyes anteriores de permanencia en el cargo– las van vaciando paulatinamente de contenido por medio de medidas de excepción, donde se persigue a la prensa, se encarcela a la oposición, se desactiva el parlamento, y se destruye la división de poderes, dando lugar a «dictadores electos», como sucede con personajes tales como Maduro, Ortega, Erdogan o Putin en sus respectivos países.

Austria, Holanda, Francia, Alemania, y ahora España, son ejemplos fehacientes de que los grupos de extrema derecha, en cuyo horizonte la democracia corre peligro de convertirse en víctima, van ocupando escaños tanto en los parlamentos nacionales –como ha sucedido en 2017 en Alemania, donde el partido ultraderechista «Alternativa para Alemania» (AfD), acusado de coquetear con los neonazis, ha obtenido el 13 % de los votos, 92 escaños–, como en el Parlamento Europeo. Otro tanto podría decirse del Estado de Israel que en 2018 ha aprobado una ley que sustituye los principios de igualdad y de justicia por el nacionalismo y el racismo, como recientemente acaba de denunciar Daniel Barenboim, que ha hecho pública su vergüenza por ser ciudadano israelí. En el caso concreto de Europa, no solo es una muestra más de la variada morfología del euroescepticismo o de la eurofobia, sino que roza posiciones de carácter xenófobo, racista o fascistoide, como las nuevas leyes que hurgan en la identidad nacional, rechazan a los migrantes, o ejercen el poder ejecutivo con tal prepotencia que en ocasiones desvirtúan la división de poderes, lo cual nos conduce no solo a una anomalía sino a una de las paradojas de la democracia cuyo origen está tanto en su fortaleza como en su debilidad.

La paradoja en cuestión es muy sencilla de formular, aunque mucho más difícil de resolver. Consiste en reconocer lisa y llanamente que es teórica –y prácticamente– posible que la ciudadanía, por medio de un ejercicio democrático, se pronuncie o elija opciones no democráticas, o que pongan en cuestión la democracia, o la desvirtúen hasta anularla o eliminarla. Si la democracia consiste en participar en la escena política y dicha participación consiste *exclusivamente* en votar, cualquier opción puede ser objeto de votación, hasta

la que cuestione la propia democracia, que puede alzarse con la victoria en unos comicios *democráticos*. De todo ello ya hemos venido hablando en los capítulos precedentes porque semejante peligro ya estaba seminalmente inscrito en la primera de las democracias, la democracia ateniense. Para atajar este problema contamos con la invención del Estado de Derecho, que incluye el marco de la Constitución actuando como límite de la toma de decisiones democráticas, de ahí que también se las llame a estas *democracias constitucionales*. Pero, a pesar de que la Constitución es una condición necesaria para que esa deriva no se produzca, a lo mejor no es *condición suficiente* que evite la paradoja en cuestión, ya que la propia Carta Magna ha sido y es ella misma objeto de una elaboración democrática, y podría suceder algo parecido, salvo que quede blindada a toda reforma supresora el capítulo dedicado a los derechos fundamentales. Para salir del embrollo, solo se me antoja una respuesta, sobre la que volveremos más adelante, en la Tercera Parte de este trabajo, que consiste en formar y educar *democráticamente* a la ciudadanía desde la Escuela.

El politólogo David Van Reybrouck publicó hace unos pocos años un ensayo titulado *Contra las elecciones. Cómo salvar la democracia*, un título de impacto con el que consiguió el suficiente efecto provocador para llamar la atención internacional sobre uno de los problemas que atraviesan las actuales democracias. Para resolver los escollos de crisis de representación y legitimidad que según la percepción de una parte de la ciudadanía lastran el funcionamiento de estos sistemas políticos, y poder así «salvar la democracia», el pensador belga propone complementar la cámara de representación política surgida del sistema electoral tradicional, con una segunda, cuyos poderes estarían regulados, que saldría de un sorteo efectuado entre toda la ciudadanía –imitando la vieja usanza de la democracia ateniense–, como sucede actualmente con la composición del jurado, una propuesta que denomina «sistema birrepresentativo» (Van Reybrouck, 2017: 167-184). Con esta recomendación podrían salir más fortalecidos el flanco *participativo* y *deliberativo* de la democracia, prodigándose nuevas experiencias en este sentido. Una de las ventajas que podría acarrear esta fórmula, arriesgada, pero llena de sensatez, según mi punto de vista, sería librarnos de esa peste que padecen nuestros sistemas democráticos conocida como «electoralismo», que quedaría circunscrito exclusivamente a la cámara de representación por el sistema tradicional, pero no contaminaría a la formada por sorteo. El electoralismo, por un lado, está sometido al tiempo del corto plazo, con lo que los grandes proyectos se quedan en el limbo, y por el otro –lo que es más grave– convierte el sistema electoral en una lucha constante por ganar las próximas elecciones, que sirvan para ganar las siguientes, y estas las próximas ... y así *ad infinitum*. De este modo, ganar unas

elecciones, que el es *medio* para conquistar el poder y hacer política, se convierte en un fin en sí mismo, lo cual desvirtúa totalmente uno de los pilares de la democracia.

Preocupados sobre todo por el lastre que representa para las democracias la situación de precariedad y de desigualdad económica en la era de la globalización y del capitalismo digital, los norteamericanos Nathan Gardels y Nicolas Berggruen (2019) acaban de publicar un libro cuyo título aparece cargado de intenciones: *Renovating Democracy*. Sus propuestas de renovación combinan aspectos estrictamente políticos con recomendaciones de carácter social. Respecto de las primeras propugnan combinar la democracia directa con la democracia deliberativa y el gobierno representativo. Con relación a las segundas abogan por un nuevo diseño o dibujo –*redrawing*– del contrato social que proteja a los trabajadores, y reduzca la desigualdad mediante una nueva política redistributiva, imaginando un horizonte de riqueza que estaría repartida entre estos tres tercios de la población: los inversores, los trabajadores y el Estado.

El tema de la desafección ha encontrado una nueva vía de acceso por el lado de la desigualdad económica –lo que en parte relacionaría esta dimensión del problema con lo que veremos en el capítulo duodécimo de esta obra–, asunto sobre el que tenemos noticia gracias a la reciente literatura sobre el tema, como sucede con la obra de José Fernández-Albertos. Con el apoyo en una extensa base empírica, el autor nos propone dos conceptos teóricos, como son los de «antisistema» y «precariado político», desde los que interpreta el material estadístico y los estudios de campo que le permiten formular sus conclusiones. Los llamados partidos políticos o movimientos «antisistema» son definidos de un modo genérico como críticos tanto con las políticas públicas, como con los actores políticos y el orden económico que los sostiene (Fernández-Albertos, 2018: 27), aunque es consciente de que algunos vendrían a sustituir este concepto por el de «populismo». La lista de los grupos políticos candidatos a encuadrarse dentro de los partidos «antisistema» en Europa es amplia e incluye tanto a formaciones de derechas como de izquierdas.

El concepto de «precariado político» se refiere a quienes por diferentes motivos se sienten descontentos, marginados o excluidos de la toma de decisiones, habiendo perdido la confianza en las instituciones democráticas convencionales. La causa principal de esta desafección política, según los estudios que maneja el autor, tiene raíces económicas, las cuales se ponen de manifiesto en las desigualdades provocadas por la crisis económica de 2008.

Quienes han sido más duramente golpeados por la Gran Recesión con la merma de ingresos y expectativas asociada a la pérdida de su empleo o la precariedad laboral, en suma, el precariado económico, son quienes se manifiestan y actúan como «precariado político». La desconfianza que este grupo de personas tiene en el sistema democrático, cuyo funcionamiento conocen, obedece a un conjunto de razones, que van desde la corrupción de los políticos hasta la sospecha sobre el valor de los procesos electorales, por la distancia que media entre los centros que pueden resolver sus problemas, entre otras razones, porque perciben que los partidos políticos son maquinarias orientadas hacia la conquista del poder, de forma que la posibilidad de acuerdos, compromisos o contratos entre electores y elegidos a largo plazo queda totalmente diluida al estar sometidos estos a la inmediatez de los procesos electorales (Fernández-Albertos, 2018: 107). Podemos resumir el punto de vista del autor en este párrafo que nos ofrece la conclusión principal de su obra, lo que ayuda también al cierre de este capítulo:

[...] la vulnerabilidad económica y la demanda frustrada de políticas redistributivas está asociada a la nueva desafección de ciertos grupos de población respecto al funcionamiento de las democracias, y estaría detrás del surgimiento de un cierto *precariado político*, y por extensión al atractivo de nuevas fuerzas políticas que aquí hemos llamado antisistema. Estas fuerzas no comparten líneas programáticas claras, pero sí comparten una crítica a los fallos estructurales del sistema político (Fernández-Albertos, 2018: 132).

El nacionalismo es una forma de populismo porque con el término ‘nación’ se opera la misma distorsión semántica que con el vocablo ‘pueblo’, que de pasar a referirse al conjunto de la ciudadanía, a todo el *demos* –lo que implica ser el titular de la soberanía según las teorizaciones clásicas de la democracia–, reduce sus dimensiones semánticas y empobrece su connotación con una significación restringida, reservada exclusivamente a un determinado grupo social. Si para un populismo de izquierdas ‘pueblo’ es solo aquella parte de la sociedad que vive en condiciones precarias, dependiente de, sometida a, o explotada por, otros grupos, «castas» o clases sociales minoritarias, según la terminología que se use, para el nacionalismo, la ‘nación’ es también aquel sector restringido de la sociedad que se define exclusivamente por la conciencia de estar en posesión de una determinada identidad étnico-cultural. El proceso de deconstrucción intelectual de los términos, ‘pueblo’ o ‘nación’ *prima facie* es muy semejante, dando como resultado una operación similar, esto es, la que ha consistido en aislar alguno de sus significados, prescindiendo del resto, tomando la parte por el todo.

Existe también otra coincidencia semántica entre ambos términos, pues cuando los vocablos ‘nación’ y ‘pueblo’ dejan de tener un referente particular entrañan una significación general, indiscriminada, de manera que toda la población de un país, políticamente considerada, se convierte en *un pueblo* o en *una nación*, haciendo abstracción de sus diferencias de clase, de sus intereses, de su cultura, de su ideología, o de sus expectativas, de modo que ‘pueblo’ y ‘nación’ acaban dando en conceptos vacíos, porque lo que nombran no existe. Sin embargo, la estrategia es muy útil para quien pretenda conquistar el poder, erigiéndose en líder, ya que se borrarán todas las mediaciones que permiten expresar la diversidad que habita los pueblos y naciones para establecer un vínculo directo entre el dirigente y el pueblo o la nación. Solo falta ponerle la guinda al pastel que consiste en trazar la ecuación entre pueblo y nación, de modo que se fusionen en uno solo, y de esa manera hacer la transición entre el *popolo* y el *Duce*, o el *Volk*, el *Reich* y el *Führer*, o el pueblo y el Caudillo, nombres de infiusto recuerdo par los europeos de la primera mitad del pasado siglo. Como el concepto de pueblo es anterior al de nación y arrastra un trasfondo político superior al usarse en contextos no populistas con una significación teórica precisa, que abarca a la totalidad del *demos*, podríamos decir que el nacionalismo es una variante del populismo –en el sentido de un populismo *avant la lettre*– al hacer de la nación el pueblo, al convertir a la nación, con el significado anteriormente señalado, en el único *sujeto político*.

Mediante semejante simbiosis se cierra a la perfección el círculo de la exclusión de una parte de la población, ya que si alguien osase no reconocerse en la nación que propone el nacionalismo, o este no lo incluyese, tampoco podría ser pueblo, a menos que los excluidos estén dispuestos a recibir un baño de reconversión, o de reeducación, o de cruda limpieza étnico-cultural. Y esa perfección circular y performativa densifica su contenido cuando, en los populismos de derechas, el pueblo es equivalente a la nación étnico-cultural, xenófoba con el resto, y en los de izquierdas el pueblo solo «somos nosotros». ¿Y quiénes somos nosotros? Los únicos que estamos autorizados a decir quién es el pueblo.

La expresión ‘nacionalpopulismo’, que se ha extendido en los últimos tiempos entre la crítica –y que no tiene por qué recordar a otras palabras compuestas con el prefijo ‘nacional’, de cuyo nombre no queremos acordarnos– es una construcción semántica discutible, probablemente poco rigurosa, quizás provocadora, pero que encuentra razones suficientes para reunir al nacionalismo y al populismo como miembros de una misma familia patológica que puede infectar a las instituciones democráticas. Según dos especialistas del tema, lejos de ser un episodio circunstancial, el nacionalpopulismo estaría dando sus primeros pasos en Occidente, pues superada su fase inicial, nos encaminaríamos hacia un tiempo «pospulista» (Eatwell y Goodwin, 2019: 30-35).

En consecuencia, en los dos capítulos siguientes me propongo introducir una mirada *crítica* sobre el nacionalismo y el populismo bajo la consideración de sendas manifestaciones de uno de los peligros o amenazas que se ciernen sobre la democracia y con el que esta cohabita en los tiempos actuales. Partiendo del criterio general anteriormente aludido, pero en aras de lograr una mayor claridad expositiva y un mejor tono narrativo, procedo primero por el nacionalismo, al tener un origen un poco anterior y representar una trayectoria de más largo recorrido que populismo, el cual dejo para el capítulo siguiente.

## NACIONALISMO

Hay un nacionalismo endémico que forma parte de la ideología de las naciones consolidadas, o de los Estados nacionales tal como desde hace tiempo los conocemos, al que Michael Billig denomina «nacionalismo banal» (Billig, 2014), aunque por el papel que juega en el argumento de esta parte de la obra, nuestro enfoque prestará una especial atención al nacionalismo instalado en la periferia de dichos Estados. Desde 1995, fecha de la primera edición de la obra del pensador inglés, sin embargo, se viene produciendo en el mundo un incremento de ese nacionalismo de los Estados que ha dejado de significar la banalidad que Billig presagiaba para convertirse en objeto de una preocupación creciente, entre otras razones, porque sus dirigentes han sido convertidos en gobernantes por medio de elecciones democráticas. Semejante circunstancia ensombrece el panorama con el punzante recuerdo de que el fascismo llegó al poder en Italia en los años veinte y el nazismo en Alemania en los treinta del pasado siglo por procedimientos democráticos convencionales, aunque controvertidos, y estar impregnados ambos movimientos políticos de un fuerte componente nacionalista.

Como en ocasiones ha sucedido con el llamado «retorno de la religión», el nacionalismo es uno de los últimos refugios que muchos han encontrado en su huida del proceso mundial de globalización económica y uniformización cultural y tecnológica, donde el yo ha quedado desprotegido, sumido en una crisis de identidad, sin vínculos o sin arraigo en los asideros convencionales. Tal nacionalismo ha venido a ocupar el lugar abandonado por las respuestas de carácter universalista, herederas del programa de la Ilustración, visibles en la crisis de los llamados «grandes relatos». Este sentimiento de orfandad ha hecho a muchos volver los ojos hacia identidades más primarias, al accentuar el valor de la tradición y de la propia cultura, cuando no el de la etnia a la que se pertenece o se cree pertenecer, subrayando por encima de todo las diferencias entre los territorios. Pero como también sucedió en los años treinta del pasado siglo en los días de la Gran Depresión, que alimentó los nacionalpopulismos de corte fascista, no estamos hoy tan lejos, cuando aún nos encontramos saliendo de otra gran crisis económica, bautizada ahora como Gran Recesión, de aquellos calamitosos tiempos en lo concerniente al fervor

nacionalista, aunque afortunadamente no estemos cerca de sus dañinas consecuencias.

Las reivindicaciones nacionalistas en sentido moderno, defensoras de lo propio, como la etnia, la lengua, la cultura, la religión, los mitos y la historia, surgieron, como es de sobra conocido, en el Romanticismo, y contribuyeron, mediante un movimiento centrípeto, a la aparición de nuevas naciones unificadas en un solo Estado. Hoy asistimos en Europa a una situación análoga en lo que a la efervescencia nacionalista se refiere, pero opuesta en cuanto al movimiento que la arrastra, que ahora es una fuerza de carácter *centrifugo*. Algunos territorios de la Unión Europea han entrado en una dinámica, empujada por un denominado «sentimiento nacional», que lleva a reclamar a una parte de su población la construcción de un nuevo Estado, exigiendo la secesión del que forman parte, lo que de producirse, sumiría a Europa en una nueva y peligrosa balcanización.

Ese nacionalismo está protagonizado por determinadas élites políticas de la burguesía que viven en los territorios más desarrollados, como es el caso del norte de Italia, el sur de Alemania, Flandes, o de Cataluña y el País Vasco en España. Con frecuencia se trata de un nacionalismo de los ricos –encontrando la adhesión de ciertos sectores de la población menos favorecidos– que se niega a seguir contribuyendo a la solidaridad interregional, apropiándose de la riqueza a la que también han contribuido, a través de los siglos, las políticas y la ciudadanía del conjunto del Estado del que pretenden independizarse. En algunos casos tales nacionalismos se encuentran ideológicamente próximos a la extrema derecha, y en otros son apoyados por algunos movimientos de izquierda proclives a una confusa interpretación del llamado «derecho de autodeterminación de los pueblos», que fue convertido en doctrina de las Naciones Unidas para los casos de descolonización o de opresión de un territorio por parte de su Estado, con privación de sus derechos. Se trata de unos supuestos absolutamente diferentes de los que se invoca para la secesión en Europa, puesto que no solo las constituciones democráticas lo impiden, sino que las propias Resoluciones de las Naciones Unidas, como la 1514, de 1960, o la 2625, de 1970, que forman parte del Derecho Internacional, prohíben expresamente ejercer ese derecho para quebrantar la integridad territorial de un Estado soberano, exactamente el mismo compromiso que adopta la Unión Europea, de acuerdo con el artículo 4.2 del Tratado de la Unión (2010).

Nada tiene que ver este nacionalismo con el que profesaba Mahatma Gandhi para exigir del Imperio británico la independencia de la India, lograda en

1947, ni con lo que ha sucedido en todos los procesos de descolonización en Asia y en África después de la Segunda Guerra Mundial. Además del sentido que posee el término «autodeterminación» al que acabamos de referirnos, la doctrina de las Naciones Unidas recoge una acepción que es prevalente y más universal que la anterior. Significa el derecho que asiste a cada persona a formar parte de un Estado en donde disponga del poder de decidir sobre quiénes van a gobernarlo y las leyes que regularán la vida colectiva. Dicho de forma menos perifrástica, se trata, lisa y llanamente, del derecho al *autogobierno*, que es una forma primaria, pero genuina, de definir una democracia, lo cual significa que si el Estado en cuestión es democrático, semejante autodeterminación va de suyo.

Marx y Engels se vieron obligados a pronunciarse en 1869 sobre la independencia de Irlanda y se alinearon con la causa de los nacionalistas irlandeses que querían deshacer la unión forzada con Inglaterra en 1801. Ahora bien, tal planteamiento se hace en el marco general del internacionalismo que representa la lucha de clases, de ahí que: (a) presenten la emancipación fundamentalmente en términos de lucha social, pues es la burguesía irlandesa aliada con la inglesa la causa de la opresión del proletariado; y (b) aconsejen a los proletarios ingleses apoyar la causa de sus compañeros irlandeses, pensando también en su propia liberación.

En el conocido artículo publicado por Lenin en 1914 con el título de «Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación» se toma como punto de partida este aspecto doctrinal del pensamiento de Marx al tiempo que plantea la cuestión dando lugar a una suerte de cuadratura del círculo, defendiendo al mismo tiempo: (i) el «derecho de las naciones a la autodeterminación»; (ii) la «lucha contra el nacionalismo»; (iii) la unidad internacional del proletariado traspasando las fronteras del aislamiento nacional de carácter burgués (en Châtelet, 1977: 171-180). El que una parte de la izquierda haya abrazado la causa nacionalista y encendido la espoleta de la secesión, traicionando sus presupuestos internacionalistas, es una de las manifestaciones más elocuentes de la desorientación ideológica en que se encuentra, una deriva que la ha llevado a sustituir la denuncia de las condiciones socioeconómicas por el apoyo a las cuestiones identitarias.

Creo que el nacionalismo tiene razón cuando subraya que la igualdad de todos los seres humanos no debe entenderse en un sentido abstracto, sino que ha de ser compatible con sus diferencias de carácter étnico o cultural, lo que nos hace a todos igualmente diferentes, pero yerra desde el momento en que trata de construir la comunidad política sobre lo que nos separa, y no

sobre lo que nos une, confundiendo el derecho a la diferencia con derechos diferentes. Por ello, la distinción que algunos politólogos hacen, con fines propagandísticos, entre «nacionalismo étnico» –al que critican– y «nacionalismo cívico» –del que se reclaman– es infundada, ya que no se corresponde con la historia, en donde las experiencias nacionalistas incorporan ambas perspectivas, formando un cierto *continuum* que va del polo o extremo étnico al cívico, sin que podamos hablar de un nacionalismo «exclusivamente» étnico o cívico (Máiz, 2004), por tratarse de una antítesis difícil de observar en la práctica, aunque ello no signifique dejar de reconocer la contribución a la democracia por parte de alguno de esos llamados nacionalismos «cívicos». A mayor abundamiento, desde un planteamiento democrático solo cabe defender la existencia de *una* idea de nación, ya que no debe confundirse el *ethnos* con el *demos*, ni la «comunidad de los ciudadanos» con las «comunidades emocionales» (Schnapper, 2001: 171-192). Como tendremos ocasión de ver al final de este capítulo, las posibilidades de hacer compatible nacionalismo y democracia deberán atenerse a determinadas restricciones.

Partiendo de la observación precedente, debemos hacer mención a uno de los temas más recurrentes de los últimos tiempos, el de la identidad, que se manifiesta en aquella o aquellas cualidades por las que un ser humano se autodefine y desea que lo reconozcan. Así como en el nacionalismo se funciona mediante la *pertenencia* a un colectivo, que lo emparenta en última instancia con la sangre y el territorio –*Blut und Boden*, el lema que los nazis explotaron–, con la familia o con los antepasados, en la democracia se actúa por medio de la *participación* de igual a igual en las tareas políticas. El nacionalismo es «monoteísta», puesto que solo se postra, como si de una divinidad se tratase, ante una de las posibles identidades de un sujeto, esto es, la nación a la que pertenece, noción esta última, cuyos límites conceptuales siempre han sido borrosos, porque descansa en algo tan incommensurable como son los sentimientos propios, lo que la hace refractaria, por tanto, a un tratamiento teórico más objetivo. En sentido contrario, la democracia es *politeísta* porque acepta las múltiples identidades que definen a un sujeto, no privilegiando ninguna, lo cual significa que se puede ser fiel a uno mismo exhibiendo una identidad *dual* o *múltiple*, por ejemplo, identificándose con su tierra –o con su nación, si fuera el caso– y también con el Estado de Derecho al que pertenece, que es lo habitual en la era de la globalización. El nacionalismo sustituye la libertad del individuo por la libertad de la nación, lo cual acaba por eliminar la libertad individual (Linz, 2001: 255).

De acuerdo con la lógica nacionalista, habría tantos Estados como etnias, lenguas o religiones, las más solicitadas metonimias de la nación. Podríamos

seguir –¿por qué no?–, y como denunciaba no hace mucho un semanario humorístico francés, dado un determinado territorio, deberíamos crear tantos Estados como vinos o quesos hubiere en él. Esta lógica, además de absurda, choca bruscamente con la realidad, pues tanto en el pasado como en el presente los Estados han sido y siguen siendo multiétnicos, multilingüísticos y multirreligiosos. Si el Estado nuevo que surge de la secesión se funda solo en una de esas identidades no adquiridas, automáticamente, quienes no se sientan identificados con ella, serán confinados a desempeñar un papel subordinado, servil, pudiendo ser víctimas de cualquier siniestra «reeducación» o «limpieza», del signo que fuere, dado que todo queda instrumentalizado, incluso la lengua propia, por la ideología nacionalista que trata de imponerse.

Pero esa lógica que busca desesperadamente la construcción de un nuevo Estado queda en suspenso cuando trata de aplicarse a lo que sucedería dentro del mismo, pues en el supuesto de que una provincia, comarca, o municipio del territorio independizado, pongamos por caso, reclamase para sí ejercer el derecho de autodeterminación en virtud del cual han actuado los mentores de la secesión, sus promotores serían rápidamente apartados de la circulación y tenidos por reos de alta traición ante los tribunales nacionales del nuevo Estado. En sus esclarecedoras reflexiones sobre la fundamentación de los derechos humanos, concebidos como «derechos fundamentales», el jurista italiano Luigi Ferrajoli, al que antes hemos citado, introduce el siguiente comentario sobre esta cuestión con el que no podemos estar más de acuerdo:

[un derecho] a la secesión, es inconcebible como derecho universal y, por tanto, fundamental, en cuanto lógicamente inconsistente y prácticamente autodesctructivo. Siempre habrá en la minoría que realiza la secesión otra minoría que querrá realizarla a su vez contra la vieja minoría convertida en mayoría. Y esto rige, hoy más que nunca, al ser bastante mayor que en el pasado la mezcla de pueblos y culturas que conviven en un mismo territorio (Ferrajoli, 2009: 360).

Y si esa misma lógica tan extravagante no se hubiera cancelado definitivamente podríamos llegar hasta el dominio individual, de manera que cada persona quedase facultada para autodeterminarse en clave egotista, resbalando por la pendiente que exploró la propuesta crítica, tan lúcida como imposible, de Max Stirner en su obra de 1844 *El único y su propiedad*, cuando escribe:

Por eso nosotros dos, el Estado y yo, somos enemigos. Como egoísta no siento ninguna inclinación por el bienestar de esa «sociedad humana», no sacrifico nada por ella, sólo la utilizo; pero para poderla utilizar por completo, más bien la trans-

formo en mi propiedad y en mi criatura, es decir, la destruyo y fundo en su lugar la *unión de egoístas* (Stirner, 2004: 228).

Si tuviéramos que buscar las causas que expliquen el origen de las innumerables conflictos bélicos, que tantos millones de muertos han causado en Europa a lo largo de la historia, probablemente uno de los primeros candidatos sería el nacionalismo. Recuerdo que en conversaciones con José Ferrater Mora, a quien considero uno de mis maestros, el pensador español ponía al nacionalismo expansionista en el origen de la mayoría de las guerras europeas, razón por la cual, como catalán universal que era, estaba en contra de la secesión de su país, proponiendo para España un modelo de Estado federal.

Uno de los textos más fascinantes de la literatura memorialística del siglo XX, por el que siento una especial debilidad, es la obra del escritor austriaco Stefan Zweig titulada *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. En el Prefacio de la misma expone el siguiente juicio:

Por mi vida han galopado todos los corceles amarillentos del Apocalipsis, la revolución y el hambre, la inflación y el terror, las epidemias y la emigración; he visto nacer y expandirse ante mis propios ojos las grandes ideologías de masas: el fascismo en Italia, el nacional-socialismo en Alemania, el bolchevismo en Rusia, y, sobre todo, la peor de todas las pestes: el nacionalismo, que envenena la flor de nuestra cultura europea (Zweig, 2001: 13).

Por otra parte, una manera ingeniosa de plantear la cuestión del nacionalismo nos la ofrece Rafael Sánchez Ferlosio, recientemente desaparecido, mediante una reflexión sarcástica que no ahorra el vocablo escatológico incrustado dentro de la hipotaxis en la que se nos ofrece este brillante párrafo barroco. Dice así, al presentar el nacionalismo como un caso de lo que llama la «moral de la identidad»:

A la moral de la identidad, en fin, acaso el nombre científico que mejor le cuadre sea el de «moral del pedo», pues la condición particular del pedo es tal vez la figura más capaz de definir con plena exactitud la situación, en la medida en que la escrupulosa selección de lo genuinamente propio y el riguroso rechazo de lo extraño por los que se distingue la moral de la identidad en ningún otra imagen podrían estar mejor representadas que en el pedo, a cuya esencia igualmente pertenece la rara condición de que nos complacemos en el aroma de los propios tanto como nos causa repulsión el hedor de los ajenos (Sánchez Ferlosio, 2016, 2: 26).

Esta jugosa observación esconde dos presupuestos que el nacionalismo presenta como verdades inveteradas e irrefutables. La primera, que sirve de soporte a la segunda, parte del prejuicio de que todo el mundo es nacionalista, ya que según el nacionalismo, estar en sintonía con el Estado nacional al que se pertenece es ser nacionalista «centralista», frente al «periférico», que se autodefine como miembro de una nación a la búsqueda de un estado. Este prejuicio acaba convirtiéndose en una falacia, pues se utiliza para descalificar la crítica al nacionalismo que hace el no nacionalista, acusado de serlo, muy a pesar suyo, dando la impresión de que en la exigua cabeza nacionalista no cabe la posibilidad de que alguien no lo sea, precipitándose por una suerte de argumento falaz *ad hominem*.

No me resisto a interpolar ese texto con la ayuda de otro, que imagino habría complacido al propio Ferlosio, y que procede de la prosa acerada y punzante que Bertolt Brecht maneja con maestría crítica en sus *Historias del señor Keuner*, personaje que, indignado por el trato recibido por un oficial del ejército que acaba de invadir su patria, reacciona con agresividad nacionalista, y se pregunta:

—¿Por qué razón —preguntó el señor Keuner— me convertí en ese instante en un nacionalista? Porque me encontré con un nacionalista. Por eso es preciso aniquilar la estupidez, pues vuelve estúpidos a quienes se encuentran con ella (Brecht, 2007: 49).

Lo cual nos lleva a la segunda verdad, tan gráficamente expuesta por Sánchez Ferlosio, que afirma que el nacionalismo se divide en dos clases, el bueno y el malo, resultando que el nacionalismo bueno es el mío y el malo es el de los otros, a los que debo ignorar, o despreciar y, ¿por qué no?, perseguir, llegado el caso. ¿Y qué títulos ostenta mi nacionalismo para ser mejor que el de los otros? Uno, y el único, pero muy importante: que es el *mío*, como el pedo. Ahora bien, rebatidas ambas ideas que el nacionalismo presenta como verdades, ellas mismas acaban por autodestruirse.

Toda propuesta de cambio político como la que contiene el nacionalismo requiere de una legitimación de carácter ideológico que una a sus «fieles» y trate de persuadir a los «infieles», llamando la atención de los «gentiles», si pudiera hablarse en tales términos. Necesita apoyarse en un discurso, o como se repite en la actualidad hasta la saciedad, fabricar un relato. Sin entrar ahora en una deconstrucción de todos los rasgos que envuelven las narrativas nacionalistas, quiero señalar simplemente la que tiene que ver con la utilización del pasado —jugando con la memoria y la historia—, el cual sirve para trazar

una línea de continuidad temporal con la comunidad del presente. Existen dos mecanismos mentales sobre los que se construye semejante historia, los cuales suponen una violación de elementales presupuestos del discurso historiográfico, entrando lisa y llanamente en el terreno de la manipulación, y a los que se presta a legitimar una parte del mundo académico de aquellos territorios donde florece este nacionalismo.

El primero es más conocido y promueve la sustitución de la historia por el mito, según la conocida expresión del historiador británico Eric Hobsbawm, «la invención de la tradición», un autor que en los años noventa no concedía gran futuro al nacionalismo, a pesar de la importancia que tuvo en los procesos de emancipación social en el siglo XIX (Hobsbawm, 1991: 111-140).

El segundo mecanismo es más sutil, pero no menos eficaz: consiste en presentar el pasado de la nación como un conjunto de agravios infligidos por un supuesto Estado opresor, los cuales no son más que proyecciones e interpretaciones del presente, cuyo fuego arde estrepitosamente acelerado por la gasolina del resentimiento. Ello se produce al fundarse en esa «mitología de la historia», en virtud de la cual se establece una línea de continuidad temporal entre los supuestos orígenes de la nación y el tiempo actual, que solo existe en la imaginación nacionalista, borrando de un plumazo todas las diferencias temporales y contextuales que dotan de significación específica a cada momento y acontecimiento históricos. Benedict Anderson ha reflexionado con agudeza sobre esta cuestión en la que queda enredada la mentalidad nacionalista, y para explicarlo propone un concepto de tiempo que denomina «homogéneo», gracias al cual, lejos de seguir la secuencia temporal del tiempo histórico por cuya virtud el pasado se revela como la causa del presente, en el imaginario nacionalista sucede justamente lo contrario, pues la genealogía de los acontecimientos posee un origen «actual», para lo cual aduce los siguientes ejemplos:

La segunda Guerra Mundial engendra la primera Guerra Mundial: de Sedán sale Austerlitz; el antepasado del Levantamiento de Varsovia es el Estado de Israel (Anderson, 2016: 285-286).

O, podríamos añadir nosotros, la pulsión secesionista de una parte de la sociedad catalana actual es la causa de que la Guerra de Sucesión a la Corona de España a comienzos del siglo XVIII se convierta en una guerra de liberación nacional de Cataluña. Este mecanismo mental, lastrado por el autoengaño, produce una «inversión cognitiva», y fue ya denunciado hace muchos años por el historiador británico L. B. Namier en los siguientes términos:

Se esperaría que la gente recordara el pasado e imaginara el futuro. Pero en la práctica, cuando se habla o escribe sobre historia, se la imaginan en términos de su propia experiencia, y cuando tratan de valorar el futuro mencionan supuestas analogías con el pasado: hasta que mediante un doble proceso de repetición *llegan a imaginar el pasado y a recordar el futuro* [la cursiva es nuestra] (Namier, 1942: 69-70).

Examinemos ahora algunas aportaciones intelectuales de referencia sobre el nacionalismo, lo que nos ayudará a precisar el alcance crítico bajo el cual tratamos de presentarlo, situándolo en el ámbito de las patologías de la democracia. Como casi todos los fenómenos históricos en los que las ideas se coaligan con los hechos, y las voluntades individuales se ensamblan y entremezclan con las colectivas, al punto de fundirse el factor individual con el social, el nacionalismo es un fenómeno complejo a pesar de su corta historia, pues apenas rebasa los doscientos cincuenta años de vida.

En ocasiones, el nacionalismo –o los nacionalismos, habría que decir, con mayor precisión– ofrece un rostro bifaz, a modo de Jano bifronte, representando valores opuestos o contrarios si nos atenemos tanto a sus motivaciones como a sus resultados. Si contemplamos el nacionalismo como aquel discurso que ha servido de elemento legitimador para que un pueblo de la tierra se alce contra un Estado opresor que le negaba su identidad cultural y los derechos políticos, y dicho discurso se convierte en el instrumento intelectual para alcanzar su independencia, hay nacionalismos que han contribuido a la emancipación humana, y en la medida en que dicho impulso liberador se ha mantenido –y no ha servido de pretexto para emprender aventuras expansionistas, conquistando otros pueblos–, ha podido ser una aliado de la democracia. En lo que sigue queremos hablar de esa otra cara del mismo que, lejos de contribuir o haber contribuido a la democracia, se convierte en un obstáculo o peligro para la misma.

La complejidad del fenómeno a la que antes aludía se refiere a la conjunción de diversos planos discursivos que se precisan para abordarlo. Hay un plano conceptual, donde se conjugan categorías tales como ‘nación’, ‘estado’, ‘pueblo’, entre otros; hay otro plano que enlaza con la politología en su vertiente más teórica, frecuentemente asociada con la dimensión jurídica del tema; y, como ocurre con todas las aventuras humanas, la historia no puede dejar de estar presente para dar cuenta del devenir de las sociedades, las naciones y los Estados en la estela del tiempo. Puesto que no pretendo llevar a cabo un tratamiento monográfico de la cuestión, sino poner el foco en su aspecto patológico para la causa de la democracia, iré seleccionando aquellos

ángulos desde los que la perspectiva crítica que me propongo mantener resulte más plausible.

De acuerdo con un reciente estudio de Álvarez Junco (2017), que ofrece una atractiva revisión historiográfica del tratamiento dado al problema nacionalista, completada desde un acercamiento al caso español, la nación es un fenómeno histórico europeo que aparece en el siglo XVIII en medio de las revoluciones liberales, cuyo objetivo era acabar con el absolutismo. Las naciones son, pues, invenciones modernas tardías que presuponen un concepto de soberanía arrebatado al monarca para hacerla descansar en el «pueblo». De donde se sigue, de acuerdo con el mismo autor, que la nación es una creación histórica y no una entidad natural que preexista a su organización política, sino que es dicha organización, representada por el Estado, la que da fuerza y sentido a la nación. En el orden cronológico lo primero son las instituciones políticas que detentan y ejercen el poder en un territorio y disponen de fórmulas coercitivas sobre una comunidad para el cumplimiento de las leyes que las afectan, lo cual da lugar a un tipo de organización que llamamos Estado. Cuando esos Estados rodaron lo suficiente, pudieron, bien identificarse con una nación, bien dar lugar a naciones diferentes surgidas en su seno. De ahí concluye Álvarez Junco que las naciones, lo mismo que las identidades nacionales, son fenómenos contingentes.

Aunque el camino más habitual de la aparición de las naciones, si hemos de atenernos a la historia, se haya originado en los Estados, como ya hemos anticipado, puede darse también el fenómeno inverso, que es justamente el que más preocupa en este momento tanto a la Unión Europea como a España, que tiene sobre la mesa el conflicto potencial del País Vasco y el actual de Cataluña, como se ha puesto de manifiesto, para este último caso, en la extensa y muy documentada obra de Martín Alonso (2015-2017). Por ello, uno de los problemas que plantean los nacionalismos no estatales a los Estados en los que conviven es que el reconocimiento jurídico-político de una nación dentro de su territorio –aunque sea bajo la fórmula liviana de «nación cultural»– es interpretado automáticamente como generador de un «derecho» para convertirse en Estado, lo que en el caso de España se ve con meridiana claridad, pues hay territorios del Estado español que se sienten miembros de una nación diferente de la nación española, la única reconocida por las leyes.

Para ser más precisos, dicho sentimiento de pertenencia a una nación es lo que alimenta su nacionalismo, lo que significa que sus convicciones nacionalistas son la condición de posibilidad que les hace exigir el reconocimiento de su nación como algo jurídicamente relevante, pues dicha nación todavía no

existe, de modo que el nacionalismo, en tales casos, precede a la nación. Su consecución se convierte para sí en una «causa» por la que se moviliza, ya que solo es, como subrayaría Anderson, «una comunidad imaginada», sintagma con el que define a una nación, como si de una ecuación se tratara, tal y como figura al comienzo de su conocida obra que lleva ese título:

Así, pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana (Anderson, 2016: 22).

Como justificación añade que ningún miembro de la comunidad en cuestión va a poder conocer a todos los integrantes de la misma, no obstante lo cual, mantiene intacta su pertenencia. Y ya que estamos con la obra de este teórico e historiador del tema, deseo llamar la atención sobre las paradojas que Anderson encuentra en esta orientación socio-cultural como es el nacionalismo. La primera muestra la contradicción existente entre la «modernidad» objetiva de la nación frente a la «antigüedad» subjetiva con la que es percibida por parte de los nacionalistas; la segunda enfrenta la «universalidad» de la nacionalidad como concepto con la «particularidad» de cada nación; en la tercera se contrapone el «poder» político de los nacionalismos con su «pobreza» teórica (Anderson. 2016: 22).

Otro especialista en cuestiones de nacionalismo como Ernest Gellner explica del siguiente modo el carácter cultural y no natural de las naciones:

La visión de las naciones como una forma natural, dada por Dios, de clasificar a los hombres, como un destino político inherente aunque largamente aplazado, es un mito; [...] Debemos rechazar ese mito. Las naciones no son algo natural, no constituyen un versión política de la teoría de las clases naturales; y los estados nacionales no han sido tampoco el evidente destino final de los grupos étnicos o culturales. Lo que en realidad existe son culturas, culturas a menudo agrupadas, a la sombra unas de otras, superpuestas, entremezcladas; y generalmente, aunque no siempre, existen unidades políticas de todas formas y tamaños» (Gellner, 1988: 70-71).

Y, como apostilla casi acto seguido, es el nacionalismo el que crea naciones.

El sentimiento desde el que se pide al Estado en que se vive su reconocimiento como «nación» esconde varios problemas. El primero se refiere al número de naciones. ¿Cuántas naciones diferentes de la estatal está dispuesto a reconocer un Estado nacional? La primera respuesta podría decir más o menos, de acuerdo con lo anterior, que se admiten tantas naciones como

aquellas a las que se «sientan» pertenecer los ciudadanos que las reclamen. Para adornar retóricamente esta demanda podríamos acudir a un examen de identidad nacional que cada candidato a formar una nación pudiera exhibir. Y los rasgos identitarios que pueden interesar a los candidatos, siguiendo el análisis de Renan en su famosa conferencia impartida en la Sorbona en el año 1882, serían, por este orden, la etnia, la lengua, la religión y la geografía del territorio que habita la nación demandante. Con independencia de estas consideraciones –que el escritor francés se apresura a descartar como legitimadoras de la existencia de una nación, para circunscribirla a una voluntad de vivir y seguir viviendo juntos –lo cual no acaba de diferenciarse del todo de cualquier otra asociación (Renan, 1983: 4-5)–, y dado que las naciones no son fenómenos naturales, el Estado nacional se encontraría con un grave problema, pues los sentimientos nacionales de una comunidad dada, bien por un efecto de contagio, o bien por una cuestión de equidad, pueden extenderse *ad nauseam* a las comunidades o regiones que lo reivindiquen por el mero hecho de hacerlo, dado que aquí nos movemos en el territorio de las voluntades. De esta manera, el Estado nacional, formado por una sola nación, pasaría a transformarse en un Estado plurinacional.

Pero el problema más importante viene a continuación, ya que en la mayor parte de los casos conocidos, el sentimiento de pertenencia a una nación, una vez que queda plasmado en un texto legal y tiene efectos jurídicos, provoca inmediatamente la batalla para que la nación tienda a ser, o se transforme en, un Estado, de modo que de un Estado plurinacional pasaríamos a una Confederación de Estados, esto es, a tantas naciones como «identidades nacionales» hubiera, y a tantos Estados como naciones. Con lo cual se pondría el punto final al Estado nacional del que partíamos por medio de esta sentencia de muerte, codificada como su acta de defunción.

Dado que esta posibilidad arruinaría la naturaleza de los Estados miembros de la UE, se entiende que la secesión de un territorio, aunque se autoproclame una nación, no esté contemplada en las legislaciones estatales, España incluida. Con el agravante de que en nuestro país, con la débil articulación territorial que arrastra a lo largo de su historia, que nunca pudo completarse entre los siglos XIX y XX, a partir de 1812, ni por los más progresistas, ni por los más conservadores y reaccionarios, ni por las izquierdas ni por las derechas, esta Confederación de Estados –que no un Estado federal– nos arrojaría a lo noche de los tiempos, bien a los Reinos de Taifas medievales, bien al cantonalismo de la I República.

Antes de proseguir, habría que hacer un inciso aclaratorio para recordar que la vindicación de un Estado por parte de una nación no significa en todos los casos que dicha nación carezca de Estado –como con frecuencia presentan el problema los nacionalistas partidarios de la secesión– y pudiera tratarse de una de las llamadas «naciones indias», tal el caso de los Sioux, los Apaches o los Cheyennes de Norteamérica. Al contrario, su lucha por la secesión implica que lo que se desea es abandonar el Estado al que se pertenece para fundar otro de nuevo cuño, un estado «independiente», un Estado «único», «propio», «privado», «particular», «mío», pues se detesta al que se pertenece por el hecho de que se debe compartir con los otros.

Quien se siente miembro de una nación porque comparte con otros una identidad determinada, sea étnica o cultural, y por ello demanda para sí formar parte de un nuevo Estado, incurre en una falacia de carácter lógico, conocida como «conclusión irrelevante» o *ignoratio elenchi*, al proponer como conclusión algo ajeno a la información contenida en las premisas de las que se parte, pues mientras que en estas solo se habla, pongamos por caso, de estar en posesión de unos rasgos culturales y lingüísticos específicos de la comunidad, en la conclusión se produce un salto al plano jurídico-político, que consiste en reclamar un estado propio, sin que en ningún momento quede justificado que para salvaguardar ciertos rasgos culturales haya que poseer una organización estatal de nuevo cuño, en lugar de reformar la existente.

Álvarez Junco formula esta objeción de una manera diáfana, cuando escribe:

La gran pregunta, por tanto, es por qué de la existencia de unos rasgos culturales diferenciados debemos deducir que al grupo portador de tales rasgos ha de corresponder la gobernación del territorio que habita. Parece que de un planteamiento basado en la defensa de unas peculiaridades étnicas o culturales debiera deducirse una conclusión de tipo cultural: la exigencia de que se respeten, o se fomenten o subvencionen, las expresiones fundamentales de ese cultura. Pero la lógica nacional asciende del reconocimiento de la identidad étnica a la reclamación territorial ( Álvarez Junco, 2017: 51).

Y aunque el propio historiador no lo mencione, este tipo de argumento podría suceder también fácilmente en otra falacia, la llamada *falacia naturalista*, que fue propuesta inicialmente por David Hume, quien consideraba ilegítimo desde el punto de vista lógico la transición del «es» al «debe», o lo que es lo mismo, inferir un enunciado prescriptivo de un enunciado declarativo. En el caso que nos ocupa: de afirmar una identidad étnica no hay transición lógica posible que permita reclamar un derecho político que alguien *deba*

satisfacer, a menos que se parta de otra premisa general –que en este caso no figura– que lo enunciara, lo cual habría, obviamente, que justificar.

Por lo que se refiere a la «territorialidad», Álvarez Junco reconoce que este asunto ya lo había visto con perspicacia el sociólogo Juan José Linz, todo lo cual acarrea enormes problemas para el ejercicio de la democracia en sociedades donde conviven personas de etnias diferentes, que poseen costumbres diversas, en las que se hablan varias lenguas o se practican religiones distintas. En las híbridas sociedades europeas actuales, tan mestizas, cuyos grupos humanos trasiegan y mudan constantemente en todos los órdenes culturales, el control del territorio que se propone desde esa peculiar lógica –que roza su falta– nacionalista solo puede representar una amenaza para la diversidad. Quienes dirijan el invento acabarán privilegiando algunas *mores* frente a otras, estas creencias por encima de las demás, mientras que alguna lengua acabará adoptando un régimen «oficial», marginando a las otras.

El que un determinado territorio que presume de tener una fuerte personalidad o identidad nacional, y que forma parte de un Estado nacional donde tiene plenamente reconocidos sus derechos como el resto de los miembros del mismo, carezca de un estado propio no es ninguna desgracia, ni representa ningún déficit democrático. Lamentarse por ello parece un tanto pueril, pues los miembros de cada etnia, de cada clase social, de cada religión o de cada lengua –por no entrar en otras divisiones humanas más pintorescas– reclamarían para sí su propio estado en el que solo cabrían los que posean algunos de esos rasgos. Si adoptáramos solo el criterio lingüístico, en lugar de los aproximadamente doscientos Estados que en estos momentos hay en el mundo, tendría que haber unos ¡siete mil!, que ese es también, de forma aproximada, el número de lenguas que quedan en el planeta.

El pensador de origen iraquí Elie Kedourie –que, dicho sea de pasada, pone un especial énfasis en la primera parte de su obra en hacer derivar el nacionalismo europeo de la filosofía de Kant, con especial referencia al concepto de «autodeterminación» procedente de su Ética, lo que me parece una conclusión hiperbólica–, por otra parte, en su ya clásica contribución al estudio del nacionalismo, formula una crítica a esta cuestión en los siguientes términos:

Ciertamente, el mundo es diverso, demasiado diverso, para las clasificaciones de la antropología nacionalista. Las razas, los idiomas, las religiones, las tradiciones y las lealtades políticas se encuentran tan inextricablemente mezcladas que no puede haber ninguna razón claramente convincente por la cual quienes hablan el mismo idioma pero cuya historia y circunstancias son ampliamente divergentes,

deberían formar un Estado, o por qué quienes hablan dos lenguas diferentes y a quienes las circunstancias han reunido, no deberían formar un Estado (Kedourie, 1985: 60-61).

Fueron los pensadores alemanes de los siglos XVIII y XIX los primeros en plantear la cuestión nacional desde una óptica cultural. Pero en un movimiento totalmente diferente del nacionalismo soberanista y luego independentista, lo que ellos se proponían –como lo harían los promotores de la unificación de Italia en el Ochocientos– era convertir a la nación alemana, que era una entidad pluriestatal, en una nación monoestatal, con un único Estado, que acabase para siempre con la enorme proliferación de minúsculas organizaciones estatales. Se trataba, pues, de unir, de reunir, de reunificar lo que era ya *una nación* en un Estado, no de dividir, trocear o escindir un Estado de Derecho ya constituido y fabricar estados nuevos.

En el duro invierno berlínés de los años 1807-1808, cuando la capital de Prusia se encontraba bajo la ocupación de las tropas napoleónicas, con la censura al acecho, Fichte se dirigía a sus compatriotas por medio de charlas (*Reden*) que fueron publicadas posteriormente con el título de *Discursos a la nación alemana*, haciendo gala de un comprometido patriotismo. La forma que escogió el filósofo idealista para atraer al público alemán a su causa no fue tanto apelar a una comunidad de origen –una vez que había establecido algunos caracteres específicos, entre ellos el alemán como lengua–, como proponer una educación rigurosa con carácter universal –«nacional»– que elevara a toda la población a las cumbres del conocimiento. De este modo no solo se lograba unir a toda la población por un mismo procedimiento, como era la formación, sino que se conseguía ampliar el horizonte social hacia un ámbito que lo hiciera compatible con los ideales de la Humanidad, al unirse por medio de un bien tanpreciado «transnacionalmente» como lo eran los saberes científicos.

Con anterioridad, otro Johann Gottfried, en este caso apellidado Herder, primero discípulo y después crítico de Kant, heredero de una Ilustración que consideraba necesario superar para situarse a las puertas del Romanticismo, a través de la valoración de las diferencias, esto es, de aquello que hacía singulares a pueblos y naciones, puso la primera piedra de lo que muy pronto, pero no por él mismo, sería interpretado en términos estrictamente políticos, lo que dio origen al discurso nacionalista propiamente dicho. Porque lo que Herder quería destacar y, por supuesto, reivindicar, era ese fondo *cultural* en que habita cada pueblo, formado por sus tradiciones, mitos y leyendas, por su épica y por su lírica, como parte su historia. Lo que se proponía este intelec-

tual heteróclito, pastor de almas además de pensador y escritor, era recuperar esas tradiciones y convertirlas en texto, esto es, llevarlas al *idioma* que las haría expresables y comunicables, con lo que la lengua materna acabaría por adquirir el rango identitario –hablando en nuestros términos– más sobresaliente de una comunidad humana.

De este modo, como hemos tenido ocasión de poner de manifiesto en otra ocasión (Nieto Blanco, 1987: 49-52), Herder, autor de un texto pionero titulado *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, dado a la imprenta en 1772, se convierte en un pensador dotado de una clara «conciencia lingüística». En lugar de concentrarse exclusivamente en las notas comunes del lenguaje, como el andamiaje de la condición reflexiva humana, por analogía con la variedad cultural de la especie, introduce en la misma lógica la diversidad lingüística, de modo que comenzará a hablarse ya de lenguas «nacionales», señalando la importancia de la lengua alemana para aglutinar y diferenciar a su propio país del resto. Para Luis G. Díez (2018), autor de una monografía sobre Herder, el problema que aprecia respecto a este autor fue la falta de un enfoque político en el tratamiento de la lengua nacional, lo que no impidió que tanto a él como posteriormente a Fichte se los utilizara como referentes del nacionalismo alemán, llevando esta convicción a un territorio que no estaba explícitamente contenida en sus tesis, asunto que nos devuelve nuevamente a nuestro relato.

Uno de los aspectos que me parece más relevante de la contribución de Anderson a la hermenéutica y a la historia del nacionalismo es el papel que otorga a la impresión de textos escritos, a partir de la invención de la imprenta moderna de tipos móviles en el siglo XV, primero con la publicación de obras en latín, eminentemente religiosas, seguida del enorme salto hacia adelante que se produce a lo largo del siglo XVI, cuando la traducción luterana de la Biblia al alemán estimula la realización de la misma empresa en otras lenguas vernáculas. El trabajo emprendido por Martín Lutero entre los años 1521 y 1522 como traductor del *Nuevo Testamento*, al reunir a una comunidad humana en la fe cristiana, a la que se llega por medio de la vía que abre la competencia y el dominio de la propia lengua escrita, pudo conferir al autor de la Reforma protestante el título de proto-artífice del nacionalismo alemán, sin pretenderlo, aunque los nazis acabaran apropiándose de su antisemitismo.

Con el paso del tiempo, los editores e impresores darán a la luz otro tipo de textos, no necesariamente religiosos, que sumando las tiradas de todas las obras publicadas hasta la finalización de ese siglo, según algunas estimacio-

nes, llegarían nada menos que a alcanzar la cifra de unos ciento cincuenta millones de ejemplares. Todo lo cual dará lugar a una nueva realidad que, según Anderson –acuñador de la expresión «capitalismo impreso»–, quedará articulada con la conjunción de estas tres instancias: la imprenta, la Reforma protestante y el capitalismo recién nacido. En sus propias palabras:

Estas lenguas impresas echaron las bases de la conciencia nacional en tres formas distintas. En primer lugar y sobre todo, crearon campos unificados de intercambio y comunicaciones por debajo del latín y por encima de las lenguas vernáculas habladas. [...] En segundo lugar, el capitalismo impreso dio una nueva fijeza al lenguaje, lo que a largo plazo ayudó a forjar esa imagen de antigüedad tan fundamental para la idea subjetiva de nación. [...] Tercero, el capitalismo impreso creó lenguajes de poder de una clase diferente a la de las antiguas lenguas vernáculas administrativas (Anderson, 2016: 73).

En este punto Anderson tiene también en cuenta todo el enorme proceso de unificación lingüística que se produce desde los Estados, ya sean reinos o imperios, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, lo que otorga a las lenguas que devendrían oficiales un papel eminente para la configuración del discurso nacionalista, comenzando por el estatal. Pero lo más llamativo del caso del análisis de este autor indonesio lo encuentro en subrayar el papel determinante que tiene lo que denomina el «capitalismo impreso» en la configuración de las «lenguas nacionales», que toma la delantera a la acción de los Estados, pero que no puede consolidarse sin estos.

Dado que el nacionalista considera que siempre tiene derecho a lo que pide, no se para a analizar el contenido de una propuesta que es rechazada, lo cual muestra una performatividad emocional. Por el contrario, el hecho de que el Estado rehúse hacerle caso convierte a este en más enemigo de lo que era antes del rechazo, resultando que lo negativo se transfiere a la parte que lo deniega, de manera que la maldad del Estado es inversamente proporcional a la bondad e inocencia del nacionalista derrotado. Si a esta forma de pensar se le une el hecho de que el nacionalismo no necesita justificarse para existir, pues nace del sentimiento de una comunidad o del voluntarismo de los que quieren un estado para su nación, la posibilidad de elevar esta cuestión a un debate civilizado tiene muy pocos visos de hacerse viable. Como Don Quijote, cuyas derrotas atribuía a la intervención de fuerzas sobrehumanas en forma de magos y encantadores que lo ofuscaban o confundían, el nacionalista confunde la realidad con sus fantasías, y cuando se topa con aquella, en lugar de reconocer su error –¡palabra que ha desaparecido del vocabulario nacionalista para referirse a una acción propia!– se lo endosa siem-

pre a «los otros», cuyas conspiraciones y malas artes solo habrán conseguido «aplazar» el legítimo derecho que tenemos «nosotros». Nada de esto es más parecido que a un discurso delirante. Así planteado, el nacionalista, como la banca de los casinos, gana siempre. Si de hecho gana, entonces gana, pero si pierde, también gana. Si consigue arrancar al Estado del que forma parte una concesión, una subvención, un apoyo a su causa, o una competencia –que siempre plateará como un «derecho» que alguien le debe desde la noche de los tiempos– lo celebrará como una victoria lograda sobre el enemigo. Pero si le sale el tiro por la culata y esto mismo le ha sido negado por el poder del Estado, la derrota la transformará inmediatamente en victoria, puesto que lo interpretará como un agravio, uno más a añadir a su colección, que le servirá de estímulo a su resentimiento, a practicar el victimismo y colaborar en el irredentismo de la comunidad. Por tanto, si pierde, también gana.

El nacionalismo centrífugo tiene varios grados, pero su último objetivo estratégico consiste en alcanzar la independencia de la nación a la que dice pertenecer por medio de la creación de un estado propio, lo que hará o intentará hacer en cuanto detecte la más mínima debilidad del Estado del que todavía forma parte, para lo cual está dispuesto a subvertir el orden democrático. Antes de dar el penúltimo paso que lo lleve a la independencia, esto es, poner en marcha la secesión, deberá eliminar el concepto de soberanía intrínseca al Estado democrático de Derecho al que pertenece para otorgar a su «nación» una soberanía propia, exclusiva de ese territorio, desgajada de la única existente hasta la fecha, que es la del Estado nacional, el cual quedaría fragmentado en tantas soberanías como posibles naciones con aspiraciones de convertirse en una estado, crecieran en su seno. Esto es lo que se conoce en el lenguaje político como «soberanismo», de forma que la nación que lo reclama se erige en un nuevo *sujeto político* a expensas de aquellos con quienes compartía hasta ese momento la soberanía.

Sin embargo, de acuerdo con las leyes democráticas de los estados constitucionales, no hay otro sujeto político que el conjunto de la ciudadanía, formado por los habitantes de *todas* las comunidades que residen en *todos* los territorios, cuya soberanía poseen de forma indivisa e indivisible, esto es, formando un solo cuerpo político, que es el único titular del *demos*, o el único soberano. En el caso español esta prerrogativa ha quedado recogida siempre en los primeros artículos de los textos constitucionales, desde la Constitución promulgada por las Cortes de Cádiz de 1812, hasta la actual del año 1978, pasando por la del año 1931, la cual proclamaba en su artículo primero que «la República constituye un Estado integral». De este modo, en cuestiones de soberanía en el caso de España, la competencia reside exclusivamente en el

pueblo español en su conjunto, por ser el único depositario de la misma, o el único *sujeto político* con capacidad para decidir, haciendo inviable que grupos particulares lo despojen de este derecho y se lo atribuyan a sí mismos. Invocar y exigir un supuesto derecho de autodeterminación para ejercerlo en exclusiva por parte de los habitantes de una región –que si se consumara la secesión convertiría automáticamente en «extranjeros» al resto de la ciudadanía del mismo Estado mientras que en el caso de España, esta vería amputada una parte de su territorio–, sin que todos hayan tomado parte en el proceso, no solo va contra un rasgo esencial del Estado democrático de Derecho, acto que queda automáticamente descalificado por ilegítimo, sino que lo transforma además en ilógico, dado que nadie es el propietario de un territorio para decidir sobre su soberanía, cuya potestad reside solo en el conjunto de toda la ciudadanía.

En esa misma línea, vindicar un sedicente «derecho a decidir» implica persistir en el mismo error y reclamar una redundancia, puesto que si se vive en un Estado democrático ya está contemplado ese derecho, el cual se ejerce en los momentos «decisivos», de acuerdo con las leyes. No estará demás evaluar, por otra parte, la pertinencia sintáctica del grupo de palabras «derecho a decidir», pues se parece más a una expresión mal formada, una pseudo-expresión, por incompletitud, al pedir el verbo transitivo un complemento del que carece. En todo caso, como uno de los atributos de la democracia se encuentra en que la legitimidad de las leyes que estamos obligados a cumplir descansa en que han sido hechas por nosotros –directa o indirectamente–, o que lo que a todos concierne todos lo decidan, las decisiones que afectan a la soberanía de un Estado solo pueden adoptarse *entre todos* sus miembros. Lo contrario sería una forma de acabar con la democracia.

En punto a expresiones carentes de lógica, no le va la zaga la que algunos políticos –en este caso no precisamente nacionalistas– proponen para salir del marasmo a donde nos ha conducido la crisis territorial española, al abogar por una España que fuera «nación de naciones». Semejante expresión podría ser un ejemplo de lo que, allá por 1901, Bertrand Russell, tratando el tema de las paradojas lógicas, calificó como la paradoja de las clases que no pertenecen a sí mismas, para lo cual ideó una solución conocida como «teoría de los tipos». Cabría decir que del mismo modo que una clase de ornitorrincos no es un ornitorrinco, una clase de naciones tampoco es una nación, pues la «nación de naciones» no pertenece al concepto de «nación», lo cual acaba convirtiendo la expresión en una entidad de existencia imposible. Algo falla en dicha fórmula que la hace incomprensible e inaplicable, a no ser que se esté jugando con un uso equívoco del vocablo ‘nación’. En tal caso, la

propuesta de un Estado plurinacional por la que abogan ciertos sectores des- de la izquierda querría decir que desde el plano *jurídico-político* solo hay una nación española, como Estado-Nación que es, pero, desde el ámbito *cultural*, en España habría varias naciones. Semejante circunstancia ya no representa ningún problema lógico, pero puede plantear uno de naturaleza política, como hemos visto anteriormente.

Decíamos que la independencia era el penúltimo eslabón de la estrategia que el nacionalismo del que hablamos ponía en marcha, pero, aunque a veces de hecho sea el último, debemos contemplar también otra fase posterior sobre la que la historia nos aporta abundantes testimonios. Sirviéndonos del título de la obra de Lenin de 1917 *El imperialismo, estadio superior del capitalismo*, podría afirmarse, no sin cierta ironía, que el expansionismo es la última fase del nacionalismo, circunstancia que no hace más que corroborar la historia europea, tanto en la era de las naciones –siglos XIX y XX– como en la época de los reinos e imperios precedentes. Desde las guerras napoleónicas, las dos Guerras Mundiales, la posguerra de 1945, hasta la relativamente reciente descomposición de la antigua Yugoslavia, o la «renacionalización» de la antigua Unión Soviética, el nacionalismo expansionista ha hecho su trabajo no solo para crear nuevas fronteras, sino para conquistar territorios ajenos a las suyas e incorporar a su Estado una comunidad de la misma etnia –o de misma lengua, o religión– que formaba parte de otro.

Este objetivo se puede poner en práctica y alcanzar por medio de dos dispositivos: o bien por el simple expansionismo provocado por alguno de los motivos identitarios anteriormente mencionados, creando unidades políticas nuevas uniformizadas por la etnia, la lengua o la religión, lo cual implica destruir los Estados existentes; o bien haciendo que la historia retroceda varios siglos en el tiempo, pero no a todo el pasado de la nueva comunidad nacional, sino solo a aquel que mejor beneficia a su causa expansionista, cuya historia se reescribe en función de los intereses y expectativas del presente, fabricando lo se llama una historia *ad probandum*. Desde el pangermanismo con el que el nazismo emprendió la conquista de los territorios centroeuropeos para que formaran parte de la Alemania del Tercer Reich se emplearon ambas estrategias: un componente étnico-lingüístico y otro de carácter mitológico que apelaba a los orígenes del pueblo alemán, deshaciendo o deconstruyendo el pasado en su propio beneficio. Ambos procedimientos remiten a un motivo de la lógica nacionalista que está inscrito en el corazón de su historia, y que no es otro que el expansionismo de los Estados nacionales hacia los territorios fronterizos, al invadir, conquistar y someter a sus vecinos, tanto para «recuperar» a los suyos como para hacer que los otros se transformen en «uno

de los nuestros», un fenómeno que gusta ser imitado por los movimientos secesionistas. Las fronteras, cuando son borrosas, surten su efecto creando una tierra de nadie, permeable o porosa para los intereses nacionalistas, los cuales tratan de atraer a sus vecinos a la causa del nuevo Estado mediante la propaganda, como pre-condición para una potencial invasión, lo que recuerda a la Alemania nazi con su pseudoteoría del *Lebensraum*, o espacio vital, en que se apoyó para apoderarse de territorios centroeuropeos donde residía población alemana, pretexto que coadyuvó a desencadenar la Segunda Guerra Mundial. Tanto el nacionalismo vasco como el catalán (Núñez Seixas, 1992) han fantaseado siempre con la creación de un estado propio que se expandiera por áreas geográficas limítrofes, pertenecientes a los actuales Estados español y francés.

El nacionalismo pone en marcha un mecanismo que pertenece a la psicología social conocido como la «invención del enemigo», procedimiento que conocen bien todos aquellos que se han dedicado a la historia militar y que puede endosarse mediante la circulación de ciertas narrativas *ad hoc*. Las guerras de conquista, las guerras por las que un Estado se expande arrebatando sus territorios a los que son limítrofes, las guerras imperialistas, sobremanera, precisan de la fabricación de un enemigo, un sujeto colectivo que no existía como tal hasta que fue creado por el estado invasor, cuyo referente es el colectivo objeto de ataque, pero al que el nuevo significado atribuido lo transforma en víctima de una agresión que queda de esta suerte legitimada. Todo ello se presenta adobado desde antiguo con un mejunje ideológico que hoy acostumbra a llamarse *supremacismo*, una manera más amplia de referirse al racismo y a la xenofobia, dado que es un concepto que ataca la cuestión de manera más genérica, incluye además la superioridad moral, y es compartido tanto por el nacionalismo expansionista como por el secesionista. Efectivamente, los otros son inferiores porque nosotros somos superiores –racialmente, culturalmente, económicamente–, por lo que rápidamente se traza una línea de demarcación que sitúa en el territorio nacionalista a los «hombres», y en el de los otros a los «infrahombres», vocablo muy apreciado por Hitler para calificar a los no arios, como de forma magistral, a la vez que dolorida, nos ha narrado una de sus víctimas, el filólogo judío Victor Klemperer (2002), en el escalofriante testimonio que ofrece en su libro *LTI La lengua del Tercer Reich*.

El sociólogo Ulrich Beck ha aplicado la estrategia de la invención del enemigo a las democracias como un instrumento para lograr la cohesión interna, estableciendo un paralelismo entre democracia y militarización de la sociedad, al punto de señalar como algo significativo la coincidencia cronológica entre la conquista del sufragio universal –masculino– y la implantación del

servicio militar obligatorio en la Europa del XIX. Sin que tengamos que hacernos cargo de esta hermenéutica de la democracia, sí nos parece muy oportuno traer a colación el mecanismo de la «invención del enemigo» como estrategia que el nacionalismo secesionista viene aplicando desde hace siglos en nuestro país, siendo España –no podía ser otro el referente– el enemigo en cuestión. Esta cita, aplicable a nuestro caso, ilustra lo que decimos:

Las imágenes de enemigo son integradoras; las imágenes de enemigo fortalecen. Las imágenes de enemigo tienen una extraordinaria primacía en los conflictos; permiten estar por encima de todas las contradicciones sociales y aunarlas. Ellas representan, por así decirlo, una fuente alternativa para el consenso, una materia prima que escasea con la modernidad. Ellas permiten sacudirse la democracia con el consentimiento de la democracia (Beck, 1995, 158-159).

Concluyamos ya este alegato contra esta vertiente del nacionalismo que hemos venido examinando, a fin de alertar sobre uno de los peligros que corre la democracia, y para hacerlo debemos presentar el argumento que sirve de fundamento a todo lo anterior. Hay identidades que un sujeto consigue, y otras que son sobrevenidas. Nadie escoge la etnia a la que pertenece, ni la familia o el país donde nace, ni tampoco la cultura o la historia de la región donde vive. Pues bien, el nacionalismo construye la comunidad política sobre este tipo de identidades que son fruto del azar, puramente contingentes, y las convierte en necesarias, en una operación que consiste en elevar la anécdota a categoría, apropiándose de lo que no es obra suya, sino la aportación de la naturaleza o de la historia. Al reconocerse solo en este tipo de identidad, el nacionalismo empobrece drásticamente la riqueza individual de cada persona, tomando la parte por el todo –como si de una indebida sinédoque se tratara–, y uniformiza la sociedad por el procedimiento exclusivo de pertenecer a la misma nación, lo que representa una manera de enmascarar las diferencias, los intereses o las desigualdades sociales. De esta suerte, el nacionalista presume y convierte en mérito aquello sobre lo que una persona nada ha hecho ni ha podido hacer para conseguirlo, como es su identidad étnica o lingüística, y al compararla con las de otros territorios, es capaz de trazar una línea divisoria entre «nosotros» y «ellos», considerando su identidad superior a las de los demás, de manera que el estatus adscrito se impone al adquirido. Resulta errado por parte del nacionalismo exhibir sus diferencias identitarias y arrojárselas a la cara a los no nacionalistas, pues si ese es todo el argumento se trata de un razonamiento extremadamente alicorto, ya que todos, en cierto modo, se sienten diferentes a los demás, por tanto, también los no nacionalistas pueden reclamar su diferencia, en cuyo caso, si todo el mundo es diferente, nadie es diferente. Fin de la discusión.

En abierto contraste con lo anterior, la democracia se construye sobre una identidad múltiple, que procede de la voluntad de quienes deciden convivir con los otros. Y en particular, la democracia se apoya en la autoconciencia que tiene cada persona al reconocerse como alguien que comparte con los demás la misma condición, y que cuando se hace necesario articularla para construir una comunidad política, desemboca en un atributo, patrimonio de todos, que es la *ciudadanía*, esto es, lo específico de una persona al proclamarse un sujeto de derechos, libre y soberana con las demás. Mientras que el nacionalismo asienta el *demos* sobre un rasgo particular que excluye a quienes no lo poseen, la democracia lo funda sobre una condición universal, la propia de un ser humano que, en su virtud, lo habilita como miembro de una comunidad política, de donde nadie es excluido. Si lo que acabo de decir tiene algún sentido solo puedo concluir que, en el orden de los principios, el nacionalismo, entendido en los términos que hemos analizado, se aleja considerablemente de la democracia.

¡Qué diferente es el cosmopolitismo del que en su día hizo gala un personaje de la antigua Grecia llamado Diógenes de Sínope, más conocido como Diógenes el Cínico, pues cuando fue preguntado acerca de su origen respondió que él era un *kósmou polités*, esto es, un ciudadano del mundo!

Llegados a este punto, algún nacionalista estaría en su derecho a mostrarse en desacuerdo y polemizar con lo dicho, al no reconocerse en la imagen que hemos proyectado del nacionalismo, mostrando, sin mayor contradicción, tanto su identidad nacionalista como sus credenciales democráticas. En aras de la honestidad intelectual deberemos reorganizar tanto la crítica como el argumento que acabamos de exponer, formulando una distinción que, a estas alturas del discurso, se nos antoja decisiva.

No debería confundirse una (supuesta) *democracia nacionalista* con un *nacionalismo democrático*. La expresión ‘democracia nacionalista’ pone el acento en el nacionalismo, no en la democracia, pues el adjetivo es el determinante del sustantivo. Da a entender que la ‘democracia nacionalista’ es un clase de democracia –como si formase parte de una clasificación de los tipos de democracia, al modo de los que nos hemos referido con anterioridad–, o que dentro del conjunto de las democracias cupiese un subconjunto que llamaríamos nacionalista, aunque no se sepa muy bien qué se quiere decir con ello. De este modo, al ser el nacionalismo el atributo que identifica este tipo de democracia, esta quedaría subordinada a aquel, como atados al mismo permanecerían el poder y la libertad de la ciudadanía propios de un sistema democrático. Al someterla a los mitos fundacionales de la nación, a las voces de

los antepasados de la comunidad, o a los rumores de la tradición, se destruye la legitimidad de la democracia, cuya razón de ser se encuentra en la propia ciudadanía, sin que quepa aceptar ningún tipo de autoridad, ni anterior ni superior, que rivalice con ella. A este modo de plantear el asunto es al que debe alcanzar la crítica anteriormente señalada.

Por el contrario, el sintagma ‘nacionalismo democrático’ pone el énfasis en la democracia, no en el nacionalismo, pues, como en el primer supuesto, también el adjetivo actúa como determinante del sustantivo. Sostiene que el ‘nacionalismo democrático’ es una clase de nacionalismo, que hay nacionalismos que no son democráticos y otros que sí lo son, con lo que se produce aquí una inversión de la situación anterior. Del mismo modo que en el otro caso el nacionalismo era el encargado de ejercer el control de la democracia, en este es la democracia el contrapunto al nacionalismo, ya que a ella queda subordinado.

Esta segunda posibilidad abre la puerta a la compatibilidad entre nacionalismo y democracia, para lo cual habría que responder a la pregunta sobre las estipulaciones o condiciones que debería reunir y observar el nacionalismo si quisiera calificarse de democrático. Para ser coherentes con nuestro discurso, la respuesta que podamos dar a este interrogante se encuentra desarrollada ya en la Primera Parte de esta obra, como el lector recordará. Se refiere al conjunto de condiciones necesarias y suficientes que implica el concepto de democracia que hemos venido defendiendo, tales como la soberanía popular, la práctica de la virtud y el compromiso cívicos, los derechos y libertades fundamentales, el Estado de Derecho, y los derechos sociales. Aceptando este límite interno, como representación del núcleo democrático –que debería quedar preservado, a modo de coto vedado, de cualquier injerencia externa–, al nacionalismo habría que respetarle su derecho a hacer la defensa de lo propio en los términos que estime oportunos. Será entonces, nacionalista y democrático.

Sucede en este caso algo análogo a lo que ocurre con el estatus que mantienen las religiones cuando actúan en la esfera pública dentro de un Estado laico. La democracia también es «laica», no solo en el terreno religioso, sino con relación a otras fuentes en las que beben las sociedades para gestionar la economía del sentido de la vida humana. Del mismo modo que una confesión religiosa es libre de defender sus creencias, dentro del marco democrático, lo que la inhabilita para imponerse como religión oficial de un Estado, porque desvirtuaría el carácter laico del mismo, la ideología nacionalista también dispone de la libertad para defender sus convicciones si respeta el

pluralismo democrático, sin que le asista el derecho a imponerlas al conjunto de la sociedad, sea de forma pacífica o por medio de los servicios auxiliares que el terror pueda prestarle.

La compatibilidad entre nacionalismo y democracia nunca es perfecta, está plagada de dificultades y se desenvuelve en un ámbito lleno de tensiones, como la historia nos recuerda. Si la cuerda se tensa mucho por el extremo democrático, los nacionalistas se sentirán traicionados, y si lo hace por el otro los demócratas lamentarán la pérdida de derechos, con lo que la relación entre nacionalismo y democracia habrá que explicarla más bien en términos de la *tendencia* de los régimenes políticos hacia uno u otro de los polos –nacionalismo y democracia– en función de las circunstancias, y nunca gozando de simetría plena. Planteando el problema como si se tratase de dos realidades absolutas, en la plenitud de su significación, el nacionalismo y la democracia no existen como entidades concretas, y como ideas se excluyen mutuamente, por lo que cabría considerarlas más bien como *conceptos límites*, los cuales expresan dos tendencias contrapuestas que han de relativizar su significación para que el funcionamiento sea compatible con los sistemas políticos correspondientes. De acuerdo con el subtexto que recorre subterráneamente el texto de esta relación, una ley no escrita podría enunciar que nacionalismo y democracia son entre sí *inversamente proporcionales*. De otro modo: a más nacionalismo, menos democracia, y viceversa.

Si una persona deseara compaginar sus convicciones democráticas con su sentimiento nacionalista, conjeturo que el mejor candidato para cubrir ambas expectativas sería un nacionalismo estatal, a condición de que fuese un Estado de Derecho. Si esto fuera así, al identificarse la nación con este tipo de Estado, o el Estado alimentarse de esa savia nacional, el sentimiento de pertenencia a la nación se viviría a través de la mediación que representa estar en posesión de la condición de *ciudadanía*, el mejor rompeolas democrático para defendernos del oleaje con que amenaza un nacionalismo abandonado a su suerte, incluyendo la deriva excluyente que algunos nacionalismos estatales europeos actuales están experimentando. Por el contrario, romper la ciudadanía que vive en un Estado de Derecho para trocearlo en nuevos estados nacionales sostengo que representa un comportamiento ajeno a, si no es un atentado contra, la propia democracia. La causa de la secesión defendida por gobiernos de derechas en la España actual ha sido un potente reclamo que ha seducido a una parte de la población, con el que se han enmascarado las políticas de recortes económicos y sociales impuestos tras la crisis de 2008 por esos mismos gobiernos.



## POPULISMO

Por analogía con el arranque del *Manifiesto comunista*, para otra causa y con una intención diferente, podríamos afirmar también: *un fantasma recorre Europa, el fantasma del populismo*. Las formas de interpretar la política que llevan el nombre de «populismo» se remontan al siglo XIX, donde destacan el populismo ruso –que entró en contacto con el propio Marx por medio de Vera Zasulich–, y el norteamericano, en ambos casos, considerando que el pueblo lo formaban fundamentalmente los campesinos.

Hasta hace algunas décadas no teníamos muy claro en España qué era eso del populismo, lo cual no significa que lo tengamos ahora, ni mucho menos. En general pensábamos que era un subproducto político que aprovechaba algunas ideas de carácter social procedentes de la izquierda, mezclándolas con un modelo autoritario según los casos. Como por otro lado el peronismo representó la manifestación más visible del populismo en el escenario político del siglo XX, y Juan Domingo Perón pasó sus últimos años acogido a la generosidad del régimen franquista, muchos dimos en pensar que el populismo –por esta ecuación entre peronismo y populismo– era una redomada opción política de derechas. Cuál no sería nuestra sorpresa cuando nos enteramos de que también existía un llamado populismo de izquierdas, como sostiene Ernesto Laclau, el teórico más reputado de esta orientación política, juicio que contradicen otros autores españoles, tildando la relación entre izquierda y populismo como de «*contraditio in terminis*» (Álvarez Yáñez, 2018: 198), si no fuera un «horrendo oxímoron» (Martínez, 2018: 464), en sendas contribuciones que figuran en un reciente y extenso volumen dedicado al tema, titulado *Populismo versus Republicanismo*.

El populismo ha traspasado las fronteras del país austral, ha echado raíces en otras repúblicas latinoamericanas, y ha vuelto a gobernar en Argentina de la mano de los Kirchner. Al tiempo, se ha universalizado, engrosando una lista de partidos políticos y nombres propios de gobernantes asociados a las prácticas populistas, desde Berlusconi hasta Erdogan, de Putin a Trump, del recién llegado Bolsonaro al Reino Unido y su «aportación» al progreso europeo (y británico) con el *Brexit*. Un perfil compuesto de tres rasgos generales confiere una significación singular a esta constelación de grupos y nombres,

como son su nacionalismo, su «populismo» y su adscripción política proclive a la extrema derecha, con las implicaciones programáticas que ello representa. Además de los citados, este fenómeno ha comenzado a echar raíces en países europeos tales como Austria, Bélgica, España, Francia, Hungría, Italia, Polonia, Reino Unido y Suiza, casi todos ellos miembros de la UE. En España contamos con la reciente irrupción de los caballeros del partido con voz latina; en Francia con la *Agrupación Nacional* de Marine Le Pen; en Hungría gobierna el partido *Unión Cívica Húngara* de Orbán, y en Polonia el denominado *Ley y Justicia* de Duda, mientras que en Italia lo hizo la propia la *Liga Norte*—en coalición con el partido de izquierdas *5 Estrellas*—.

En España, analistas procedentes del campo de periodismo y politólogos han solidamente calificado al partido político de Podemos —cuya irrupción en la escena española en 2014 supuso un auténtico terremoto político— como ejemplo de populismo de izquierdas, aunque la entrada de sus militantes en las instituciones municipales, autonómicas y, especialmente, en el Parlamento español, o en el Gobierno, haya dejado constancia de una evolución que podría haberle hecho abandonar la seña o el estigma —que de todo hay— de populista, para convertirse en un partido de izquierdas radical, jacobino, de corte leninista, conviviendo con lo que ha sido moneda corriente en las agrupaciones de izquierdas a través de la historia, como es la existencia de distintas corrientes o fracciones internas, con frecuencia enfrentadas entre sí. La aparición de este partido y los movimientos que orbitan en torno a él en la esfera pública —como las llamadas «mareas» y «confluencias»— introdujeron nuevas ideas en el adocenado y ortopédico espacio político español, con la promesa de abrir los ventanales institucionales para que penetrara el aire fresco, apareciendo otros actores en el escaparate mediático, al tiempo que accedíamos a una bibliografía poco conocida, o descuidada hasta entonces en España. Sin descartar que un aroma populista está impregnando las prácticas de la mayoría de los partidos políticos en Occidente, como si de una «epidemia transversal» se tratase, quisiera en este capítulo confinarme exclusivamente al llamado populismo de izquierdas por su envoltura en un anclaje teórico nuevo.

Evidentemente, el fenómeno del populismo requiere de un tratamiento historiográfico más detenido, que aquí no podemos abordar, como el que acaba de dar a conocer el historiador argentino Federico Finchelstein en su obra *Del fascismo al populismo en la historia*, a la que nos remitimos, pues solo navegando por los intrincados meandros de los acontecimientos históricos, podrá arrojarse alguna luz sobre la teoría. Según este autor, el populismo

nace históricamente del fascismo y se desenvuelve como una «democracia autoritaria» (Finchelstein, 2019: 20).

Un estudio reciente sobre tema ha aislado hasta doce rasgos que podrían convenir al fenómeno o serían de aplicación a la noción de populismo (Álvarez Yáguez, 2018: 192-196). Entre ellos destacaría la constitución de un nuevo sujeto central llamado «pueblo», con un componente multiclassista, pero que se enfrenta a una élite dominante, sujeto que se identifica exclusivamente con un partido político, y que extiende la sospecha de la ilegitimidad de los otros, lo cual puede entrar en conflicto con el pluralismo democrático. Al tiempo que se apoya en el Estado, rechaza parte del tejido institucional en favor de una relación directa con un líder carismático, embarcándose en una movilización permanente, a la vez que se protege con un tipo de discurso más narrativo que explicativo y más emocional que racional.

De todos los autores que se mueven dentro ese espectro, los más influyentes han sido el pensador argentino Ernesto Laclau y su esposa, la politóloga belga, Chantal Mouffe, ambos profesores en Inglaterra. La propuesta teórica que Ernesto Laclau ha venido desarrollando desde los años ochenta del pasado siglo hasta su muerte, acaecida en Sevilla en 2014, ha prestado una atención fundamental al lenguaje como el foco que le permite iluminar el mundo político, concebido fundamentalmente como un conjunto de prácticas discursivas teorizadas desde la orientación estructuralista y posestructuralista, recibiendo el influjo de autores como Ferdinand De Saussure, Marcel Maus, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan o Roland Barthes.

Una de las obras más destacadas de aquel se titula precisamente *La razón populista*, título con efecto placebo. Dice nuestro autor en un momento dado:

[...] necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo –es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad (Laclau, 2005: 108).

La conjectura de que la sociedad es una *plebs* o plebe parte de la existencia de capas de la población que padecen importantes necesidades, y que en situaciones de crisis, como aquella de la que todavía estamos saliendo, su precariedad se ha visto agudizada. Dichas necesidades se convierten en «demandas insatisfechas» que se exigen al Estado, el cual no responde a la indignación «popular» cuando se lo necesita. La estrategia populista consiste en transformar esta *plebs* en una instancia política organizada de manera que pueda formar un nuevo *populus* o pueblo soberano, guiado por esa *plebs*, que sustituye al todo social.

Laclau es consciente del carácter difuso y difícilmente aprehensible del populismo, al que tilda de «horizonte» más que de ideología. Partiendo de la archiconocida conceptualización del signo lingüístico de Saussure, que lo divide en dos planos, a saber, significante / significado, el pensador argentino ha puesto en circulación una serie de categorías de nuevo cuño entre las que es preciso destacar las de *significante vacío* –de raigambre lacaniana– y *significante flotante* –inspirada en Lévi-Straus–. Si no lo he entendido mal, podría considerarse el significante vacío como una voz que carece de significado porque este no siempre es uniforme, o unívoco, al haber variado con el tiempo, o al estar manejado por sensibilidades opuestas entre sí que pugnan por hacerlo suyo –definiéndolo o redefiniéndolo–, pues se trata de vocablos privilegiados que aspiran de forma imposible a llenarse de plenitud significativa, tales como «pueblo», «nación», «régimen», «grupos dominantes», entre otros, pero que nunca acaban de colmarse del todo. Como en la teoría populista lo social aparece escindido de manera dual entre el sistema satisfecho y el pueblo insatisfecho, cuyas necesidades transforma en demandas, se hace preciso que la «cadena de equivalencias» de significantes –sintagma con que Laclau parece identificar a cada grupo insatisfecho de demandantes– se imponga al sistema creando una nueva «hegemonía» política, idea tomada en préstamo de Gramsci. De esta suerte, la vacuidad, la indeterminación o la heterogeneidad del significante vacío tiende a resolverse, unificando las demandas, pero bajo la dinámica de un conflicto entre discursos en guerra declarada por imponerse.

Mientras que el significante vacío sutura las demandas heterogéneas que daban cuenta de su vacuidad, los significantes flotantes –metáfora de carácter acuático que dibuja una imagen «suspensiva» y dependiente– son el testimonio de la ambigüedad y la polisemia semánticas que exhiben ciertos significantes al desbordar el estricto marco teórico para entrar, entre otros posibles, en el mundo afectivo o en el del arte, lo que supone un cierto desplazamiento de las demandas, como sucede también con el término o significante «pueblo», el cual queda contaminado de una calculada ambigüedad, manejada con habilidad por actores de diversa índole que basculan por el tejido social. Esta estrategia discursiva se produce con otros términos del vocabulario político, que en la medida en que nombran, crean realidad en función de determinadas pautas de actuación, como sucede con el propio término «democracia», abriendose la veda para la retorsión del proceso de significación, lo que es coherente con el estado *posfactual* en que vivimos, pues los hechos quedan emboscados en el lenguaje –como si fueran por este usurpados– y la verdad ya no es lo más relevante del discurso, como sugiere la palabreja *posverdad*, tan

cansinamente reiterada estos últimos años, sino las expectativas, los deseos y las emociones de la «gente».

Confieso que la lectura de algunos textos de Laclau me ha producido más dudas que certezas, sin que el aparato conceptual y su pirotecnia retórica me hayan reportado alguna novedad teórica, o no ser el oscurecimiento de explicaciones, conceptos y teorías ya conocidas que han servido y nos siguen sirviendo para desenredar la madeja política, el populismo incluido. Habiendo estado comprometido desde hace muchos años con la importancia que debe otorgarse al giro lingüístico de la cultura contemporánea –y con lo que ha representado y representa todavía lo que entiendo como la «conciencia lingüística de la filosofía»– es oportuno destacar que la deriva lingüístico-discursiva de Ernesto Laclau ha tomado un rumbo, en punto al papel que otorga al lenguaje que, lejos de aclarar el funcionamiento de la política, la aliena por completo mediante una explicación extraña a sus fines y fundamentos. Laclau ha podido alegar en su defensa la circunstancia de pensar en una época «posmarxista», donde el gran proyecto emancipatorio se ha eclipsado y ningún nuevo relato ha venido a reemplazarlo. Pero este vacío teórico no justificaría una huida hacia el nominalismo, al punto de abrazar un cierto idealismo lingüístico, como tampoco lo obliga a navegar por los cauces de un textualismo de espaldas a los hechos, puesto que el lenguaje nunca puede ser *solo* signo de signos, sino signo de entidades extralingüísticas, si es que queremos evitar precipitarnos por una pendiente logomáquica.

La semiótica a la que Ernesto Laclau acude fue desarrollada por vez primera, en la Antigüedad, por los estoicos, y allí dibujaron la figura que conocemos como el triángulo semiótico, cuyos tres ángulos están formados por el *significante*, el *significado* y el *referente*. Pues bien, Laclau parece que ignora este último, sin el cual es imposible engranar o entroncar el lenguaje con una realidad a la que este se refiere, quedándonos en el limbo de un lenguaje que, a la postre, tampoco es tal si carece de referente, como de una teoría de la referencia carece la teoría de Laclau. A finales del siglo XIX, el filósofo Charles Sanders Peirce, fundador de la semiología moderna, primer eslabón del Pragmatismo americano, inspiró a su compatriota, el lingüista Charles W. Morris, quien introdujo un cuarto elemento en este elenco, al sustituir el triángulo semiótico por un *cuadrilátero*, incorporando al *intérprete* del signo lingüístico. Al fundar la explicación del populismo en su teoría de los significantes, el teórico argentino mutila dos elementos fundamentales de todo signo lingüístico –y de la comunicación humana–, como son el referente, y los sujetos usuarios del lenguaje e intérpretes de los signos –autores y destinatarios, a su vez, de los mensajes–, justamente los que otor-

gan significación a los mismos, pues los presenta casi exclusivamente como meros competidores formando parte de grupos en lucha por sus demandas insatisfechas.

Por otro lado, si nos centramos en la nuda distinción entre significante / significado, sorprende que haya que aceptar dentro de la propia teoría del lingüista suizo Saussure, en quien Laclau se apoya, la idea de que un significante carezca de significado, por lo que, como eso no es lo que nuestro autor querría decírnos, sostener que un significante es «vacío», no parece ser exponente de una terminología muy afortunada. Al contrario, para salir de esta opacidad, el significante debería ser tratado como una entidad dotada de un significado *cambiable* –o acaso como una palabra «nómada», como la que Galimberti (2006: 47-49) dedica a la democracia en su breve diccionario terminológico–, que se sedimenta incorporando significados diferentes a medida que varían las circunstancias o necesidades históricas, dependiendo de los grupos sociales que los utilicen. Más que un «significante vacío», Boaventura de Sousa prefiere hablar de «significados vaciados», como, por ejemplo, el significado del término ‘democracia’, despojado ahora de la significación socioeconómica redistributiva que tuvo en otros momentos (De Sousa, 2016: 259). Pero tal «vaciado», añadimos, sugiere que sí tenía algún significado el significante que fuere, y no ninguno, como parece querer decir el adjetivo ‘vacío’.

Estimo mucho más pertinente teorizar la política por medio de una concepción del lenguaje de carácter hermenéutico que por este planteamiento posestructuralista. Sin embargo, ha sido el propio Laclau quien se ha encargado de enfatizar que sus tesis nada tienen que ver con la política lingüística de Habermas, cuya teoría del discurso, como hemos tenido ocasión de argumentar en la Primera Parte de esta obra, enriquece teóricamente, desde nuestro punto de vista, la causa de la democracia. Quizá este desdén por un teoría política más elaborada, en lugar de la que iguala política con populismo, haya impedido también a Ernesto Laclau, en al era del fin de los grandes relatos, invocar los valores morales, inseparables de toda democracia, apostando metodológicamente más por el análisis que por la dialéctica, y, además, dejar fuera de juego al factor jurídico como índice de la seguridad que otorga el derecho democrático.

La idea de que los significados de las palabras –de las *mismas* palabras– cambian con el paso del tiempo, según los contextos históricos, los intereses sociales o las ideologías, es tan antigua como la propia historia, incluyendo la historiografía política. Por eso, en la segunda mitad del siglo xx, con la

finalidad de acometer un estudio riguroso del cambio conceptual –ligado totalmente al uso de las palabras y su vinculación con los fenómenos sociales– surgió una nueva corriente historiográfica en Alemania, al frente de la cual figuró el historiador Reinhart Koselleck, conocida como Historia conceptual o Historia de los Conceptos (*Begriffsgeschichte*), uno de cuyos frutos ha consistido en la elaboración de un monumental diccionario, el *Diccionario histórico de Filosofía* (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*), editado por J. Ritter, K. Gründer y G. Gabriel en los años ochenta, y que cuenta con gran número de colaboradores.

El populismo del que venimos dando cuenta coincide con nuevas propuestas elaboradas desde un pensamiento político más radical, fuertemente crítico con la izquierda tradicional, representado por Agamben, Alan Badiou o Zizek (Agamben *et alii*, 2010; 2013). Para Jorge Alemán (2016), un psicoanalista argentino de observancia lacaniana, que se mueve dentro de esta órbita teórica, el populismo (de izquierdas) es un movimiento político «postcomunista», que ocupa el lugar que tuvo el comunismo como sustituto del capitalismo en una era en que ya no hay sujeto histórico, como el proletariado, ni partido político, como el Partido Comunista, que lo conduzca. Tampoco hay revolución, si ello implica la inmolación o el sacrificio del presente para ganar el futuro. ¿Cuál es, entonces –nos preguntamos–, la base material, convertida en sujeto, de todo este movimiento? Podrían ser un símbolo del mismo «los indignados» que salieron a la calle, llenando las plazas de las grandes ciudades en España el 15 de Mayo de 2011, movimiento conocido como *15 M*. De acuerdo con Alemán, existen diferencias significativas en relación al marxismo convencional –que pueden aceptarse a modo una aportación teórica–, tales como la importancia que se otorga al mundo afectivo en las dinámicas sociales, así como la conversión del lenguaje en un rasgo «estructural» de la realidad, frente a la tesis clásica que lo relegaba al ámbito puramente «superestructural». Esta segunda dimensión podría representar un cierto «giro lingüístico» de la teoría marxista, lo cual creo que merece la pena ser tenido en cuenta, y nos lleva a identificar y cuestionar algunos ecos del marxismo que rondan por estos pagos.

El planteamiento categórico, rayando en lo dogmático, que Marx y Engels a duras penas pudieron defender mediante las precisiones que se vieron obligados a introducir a través de su correspondencia, por el que la estructura material –los procesos socioeconómicos– determina la superestructura jurídico-política e ideológica de una sociedad ha lastrado desde sus orígenes la riqueza del pensamiento marxista, pues las consecuencias para la filosofía y la política han sido singularmente negativas, quedando condenadas al in-

fierno de lo irrelevante por figurar como efecto derivado, simple «resultado» secundario de causas primarias esenciales. Sin embargo, paradójicamente, para la filosofía misma podría tratarse de una victoria *post mortem*, pues ¿no es esta tesis del Materialismo histórico una *tesis filosófica*? ¿Y cómo puede una tesis, que es filosófica, anunciar la irrelevancia de la filosofía? ¿No hay aquí una contradicción, siquiera sea performativa? ¿No será, entonces, que lo irrelevante es el contenido de esa tesis, por aplicación del principio marxiano, al estar contaminada por el discurso «irrelevante» que es la filosofía? Por tanto, si damos algún valor teórico a la filosofía, la tesis del Materialismo histórico sobre la filosofía resulta inmantenible. No mejor suerte ha corrido la política desde los mismos presupuestos, pues aquí sí que hay una unanimidad, tanto entre muchos marxistas posteriores a Marx y Engels, como entre sus críticos. No se trata solo, como afirman en *La ideología alemana* de 1845 y en el famoso Prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política* de 1859, de que tanto la filosofía como la política carezcan de «autonomía» al ser productos dependientes del nivel socioeconómico, sino lisa y llanamente de la ausencia de una teoría del Estado en el pensamiento marxiano, lo que proporciona un severo revés a una parte de su concepción teórica.

Sin suscribir la tesis del italiano Diego Fusaro (2018: 145-151), que al tiempo que reconoce el materialismo de Marx hace de este un idealista de la hueste de Fichte y Hegel, cabría tomarse el asunto con una cierta distancia e invertir irónicamente el significado de la undécima *Tesis sobre Feuerbach* –verdadero pensamiento marxiano de culto donde los haya– por una expresión como la siguiente: *Hasta ahora, los filósofos marxistas han interpretado la democracia de una única manera, esto es, como parte de la superestructura jurídico-política de la sociedad. Lo que hace falta es convertir la política en un factor estructural de la vida humana para que la democracia contribuya a la transformación del mundo*. No se es materialista por sostener que las ideas dependen de las condiciones económicas –si previamente se ha separado a estas de aquellas, alojándolas en dos bloques antagónicos–, sino por defender que las ideas están en el centro de la realidad concreta, histórica, fáctica, empírica, pues producen efectos interpretativos que llevan directamente a la acción: en ese punto reside su *materialidad*. Por otro lado, el experimento de Lenin en la Revolución rusa de 1917 contradice totalmente esta orientación «superficial» de la política, cuando uno de sus legados fue precisamente la construcción del Estado soviético, como un estado totalitario, y, de pasada, aquella deriva impugna sus propias tesis en *El estado y la revolución*, que presagiaban el carácter superfluo del Estado una vez establecida una sociedad sin clases.

Una aproximación interesante a algunos de los dilemas que ofrecen las actuales democracias se encuentra en la obra de Chantal Mouffe *La paradoja democrática*, que reúne una serie de ensayos publicados a lo largo de los años noventa del siglo XX. El problema de fondo reside en cohonestar las dos tradiciones políticas que conviven en el seno de un Estado de Derecho, en principio extrañas entre sí, y que no son otras que la «democrática» propiamente dicha –que viene de la Antigüedad– y la «liberal», que procede de la Modernidad. Para Mouffe esta doble herencia funda la imposibilidad de lograr un consenso permanente en la sociedad –lo cual introduce una distancia conceptual con otras posiciones más «racionalistas», a las que hemos pasado revista en la Primera Parte de esta obra–, y avala su teoría del conflicto y del enfrentamiento –el «agonismo»– entre grupos sociales que pugnan por imponer su hegemonía –donde los afectos y las pasiones también cuentan–, y que no se ven como enemigos que se destruyen, sino como «adversarios» con los que se convive, tesis, por otro lado, que han hecho suya algunos populismos de izquierdas. La siguiente cita –donde otra vez lo polémico se impone a lo dialógico– resume bien esta idea:

Imaginar que la democracia pluralista podría llegar a ser algún día un sistema perfectamente articulado es transformarla en un ideal que se refuta a sí mismo, ya que la condición de posibilidad de una democracia pluralista es al mismo tiempo la condición de imposibilidad de su perfecta puesta en práctica. De ahí la importancia de reconocer su naturaleza paradójica (Mouffe, 2016: 32).

Siguiendo, entre otros, la pauta teórica de Laclau, el populismo de izquierdas en España, rompiendo con la clásica división de la sociedad en clases y subclases diferentes, traza una cartografía social bipolar en la que solo figuran dos grupos, como si se reprodujera la vieja división entre opresores y oprimidos. Al importar de Italia el vocablo '*casta*', el populismo apareció en el escaparte político español diferenciando la casta de la «gente». Cuando sus dirigentes han sido acusados de haberse convertido en la casta que detestaban, tras su incorporación a las instituciones políticas, han obviado esta última denominación, acuñando otra como la de «trama», recientemente sustituida por la de «bloque monárquico», pero manteniendo el mismo esquema maniqueo entre «nosotros» y «ellos», bajo la dialéctica de amigo / enemigo, un esquema común a todos los populismos, donde resuena la música de fondo del politólogo Carl Schmitt. Lo más llamativo de toda esta cuestión es la manera de aglutinar y de producir eso que se llama el «nosotros», borrando de un plumazo las muchas diferencias sociales y señas de identidad culturales que existen dentro del cuerpo social. Muy al contrario, la democracia interpreta

el *demos* en términos de ciudadanía, palabra totalmente ausente del vocabulario populista.

La retórica populista actúa a la vez como acicate para denunciar los defectos de la democracia realmente existente, y como amenaza. En el primer sentido puede ser muy útil, al despertar la conciencia crítica ciudadana, recordando que los grandes ideales de la democracia son todavía cuestiones pendientes, pero son más evidentes sus límites que sus virtudes. En ocasiones el populismo de izquierdas apela a la democracia directa, se abona al plebiscito, y sumiso, se entrega a la dirección del líder, como el populismo de derechas. Con frecuencia, desprecia el pluralismo político y, pasando por encima de la complejidad social, se arroga el mérito moral de la representación del todo, precisamente porque ha construido un pueblo a su medida, de manera *circular*: pueblo somos nosotros y no los otros que no piensan como nosotros. En tales casos se tambalean las reglas del Estado democrático de Derecho, al que desprecian bajo el vocablo de «el régimen», de añejas resonancias dictatoriales, sin que sepamos bien cuál pueda ser su alternativa. Como anticipaba anteriormente, creo que esta forma de pensar se corresponde mejor con los primeros momentos del partido político que en España se sitúa en esta órbita que con la actualidad –acaso pueda ser este un buen ejemplo de un «significante vacío»–, por lo que a aquellos, más que a los actuales tiempos, sería de aplicación el juicio de Fernando Vallespín y MÁriam Bascuñán en su libro *Populismos*, en el que vienen a decir que la amenaza fundamental de la deriva populista radica en la ausencia de los «imprescindibles elementos liberales», sin menoscabo de que, irónicamente, el antipopulismo pueda actuar también como populismo (Vallespín y Bascuñán, 2017: 19). En el mismo sentido crítico se pronuncia el citado historiador argentino (Finchelstein, 2019: 151).

Como en el caso del nacionalismo, creo que la gramática del populismo –ahora considerado en toda la extensión de su carácter «polémico» y antagonístico– distorsiona la comunicación que exige la lengua de la democracia, y de paso desacredita los consensos, tan necesarios en las democracias modernas, donde, al tiempo que la distancia económica ha tendido a igualar ciertas bases de la sociedad, la discrepancia ideológica no ha hecho más que ampliarse. El complejo «nacionalpopulista» se ha convertido en un ejemplo de lo que algunos polítólogos llaman ya democracias «iliberales», término que emplean para referirse a un tipo de democracia que ha dejado de ser liberal en una época pos-liberal. Afirmar que vivimos en una época de democracia iliberal implica amputar a la democracia uno de sus rasgos esenciales, como es el componente liberal, tal como hemos explicado en el capítulo tercero, lo

cual significa decir adiós a elementos constitutivos de un Estado de Derecho, como son el imperio de la ley, la Constitución (los derechos y libertades), y la separación de poderes. Una democracia sin esta identidad ya no es democracia, pues en lugar de atajar los problemas de desgaste que presenta el desarrollo de la democracia liberal con más democracia, se la destruye con algo parecido a una dictadura electiva.



## CAPITALISMO

Podría comenzar este apartado con una tesis llamativa anunciando que el capitalismo es incompatible con la democracia, como muchos sostenían, y aún algunos sostienen, pero no es eso lo que pienso, con independencia de las críticas que merezca este sistema económico. Lo que deseo defender desde el principio es que un *tipo de capitalismo* como el que sufrimos en la actualidad, en la medida en que es la causa del galopante aumento de la desigualdad en el mundo, puede acabar arruinando a la democracia, por lo que nuestras conjeturas sobre la desigualdad son un corolario de lo dicho sobre el tema en el capítulo sexto.

En contraste con lo anterior, en ocasiones se ha dicho que el capitalismo es el sistema económico propio de la democracia, dando por sobreentendido que dicho tipo de economía solo puede gestionarse desde un sistema político como aquel. Nada más contrario a los hechos. Aunque no sea este el lugar para abordar la historia del capitalismo, bastará allegar algunos datos para desmentir aquella afirmación. En primer lugar, cuando aparece el capitalismo en Europa en los albores el mundo moderno, la democracia como sistema político, esto es, la fase liberal de la democracia, aún no estaba implantada; en segundo lugar, el capitalismo del siglo XX ha sido el sistema económico tanto de estados democráticos como autoritarios, incluyendo a dictaduras fascistas; en tercer lugar, mientras duró la Unión Soviética, el comunismo con el que identificaba ha sido caracterizado por muchos como un capitalismo estatista; en cuarto lugar, el capitalismo es hoy el sistema económico de algunas dictaduras comunistas, como el caso de China y Vietnam.

El politólogo italiano Giovanni Sartori, autor de una serie de textos relevantes sobre la democracia, se plantea la posible relación entre economía de mercado y democracia, descartando de entrada que el mercado sea una condición suficiente para la democracia, e inclinándose por sostener que pueda ser una condición necesaria, con el siguiente argumento. Dado que los sistemas democráticos promueven la igualdad en términos de una redistribución de la riqueza, y teniendo en cuenta que para que esta pueda repartirse previamente ha de producirse, de ello se infiere que es en la economía de mercado donde mejores condiciones pueden darse para el crecimiento económico y el

incremento de los bienes a repartir. Desde el lado de la política su respuesta es muy similar a la anterior para apoyar la mejor relación entre democracia y economía de mercado, cuando afirma:

La democracia liberal rechaza una economía planificada de Estado no porque la democracia burguesa haya nacido y exista para defender la propiedad privada; es principalmente porque *cualquier concentración de poder* –y especialmente todo el poder político junto con el poder económico– crea un poder avasallador contra el que el individuo carece de posibilidad de defensa (Sartori, 2014: 277).

En algunas discusiones sobre el tema se tiende a sustituir la denominación «capitalismo» y sus derivados por la de *economía de mercado* –como si hubiera que «salvar» al capitalismo de lo que este no tiene ningún interés en hacerlo, dejando de paso aflorar la mala conciencia del eufemismo– frente a las economías estrictamente planificadas. En el primer tipo, el sistema de costes y precios de los productos los establece el mercado, o «mano invisible» y en el segundo es el Estado, la «mano visible». El mercado es más antiguo que el capitalismo, con especial referencia al capitalismo occidental, que algunos estudiosos del tema, como el citado Sartori, lo hacen aparecer no antes de la Revolución industrial de finales del siglo XVIII, en un sentido restringido de la definición.

El citado profesor portugués Boaventura de Sousa (2016: 303-307), en una sus llamadas «Cartas a las izquierdas» publicadas en la prensa internacional, ha reflexionado sobre la relación entre capitalismo y democracia planteando la cuestión de forma antitética, como un combate entre contendientes enfrentados. A pesar de reconocer que en una buena parte del siglo XX el sistema capitalista se transformó en «capitalismo democrático», sostiene que en la guerra abierta entre la democracia liberal y el capitalismo este ha acabado por derrotarla, por lo que propone una radicalización de la democracia o «democracia revolucionaria» anticapitalista. Por nuestra parte, estando de acuerdo con el diagnóstico sobre el capitalismo de la segunda mitad del siglo XX, no acertamos a ver que se haya producido una derrota de la democracia liberal, pues es justamente lo que queda de democracia en la actual situación económica, por lo que semejante derrota habría afectado a otras formas más radicales de democracia, y no propiamente a la democracia liberal –de «baja intensidad», según su calificación–, y si lo que acucia es profundizar en la democracia –«redemocratizándola»–, sea o no compatible con el capitalismo, nunca debiera aquella desprenderse de su componente liberal, compatible también con una democracia de «alta intensidad».

A diferencia de lo que sucedió con la voz ‘liberal’, cuya procedencia es muy tardía, ya que es un término castellano que pusieron en circulación los constituyentes de Cádiz en torno a 1812 –incorporada con posterioridad del castellano por otras lenguas–, cuando ya la doctrina llevaba una delantera de más de ciento cincuenta años, en el caso del capitalismo se va a producir una coincidencia entre la palabra y la cosa en torno al siglo XIX. En ese momento la riqueza se convierte en capital cuando, más allá de su aplicación al consumo, se destina a la inversión para producir y obtener beneficios, lo que le otorga una dinámica que lo hace crecer y reproducirse, entrando en el fenómeno conocido como la *acumulación del capital*, inseparable del crecimiento y extensión del capitalismo.

Las teorizaciones originarias que se hicieron sobre este sistema económico tuvieron lugar en Gran Bretaña a finales del siglo XVIII y a todo lo largo del XIX, sentando las bases de una nueva ciencia llamada Economía Política. El marco teórico de esa investigación científica no era otro que el liberalismo económico. Fue propio de los primeros teóricos de la Economía Política presentar este sistema bajo el signo de algunas categorías como la de *mercado*, al que acuden agentes que, en *competencia* los unos con otros, persiguiendo el *lucro*, buscan su exclusivo *beneficio* individual, pues ya se encargará la sabia naturaleza o la providencia –si no venían a ser lo mismo–, disfrazada de «mano invisible», de hacer que los vicios privados se truequen en beneficios públicos, como Bernard de Mandeville nos hizo saber con desparpajo. Los primeros teóricos de la Economía Política no solo se propusieron explicar este sistema económico, sino que lo aceptaron y lo bendijeron como el único posible, todo lo contrario de lo que posteriormente haría Marx.

De entre los primeros estudiosos del capitalismo desde la perspectiva holística que es propia de las ciencias sociales, partiendo de la Economía, pero incorporando también la Sociología, la Historia y la Filosofía, quisiera rescatar tres nombres propios que marcan ya la orientación que va a tener la recepción de este sistema económico por parte de los intelectuales y especialistas del siglo XX y de lo que llevamos del XXI. Se trata de Karl Marx, Georg Simmel y Max Weber. El primero encabeza la crítica a la totalidad de este sistema económico que el pensamiento socialista divulgará en sus diferentes versiones para crear un movimiento social que luche por su abolición, concebido como una organización de la economía incompatible con el desarrollo humano. Mientras que el segundo se propone complementar el enfoque marxiano con aportaciones de la Psicología, Max Weber lo hace con el estudio de la Religión. Vayamos por orden cronológico.

Antes de formular su diagnóstico sobre la suerte que debería correr la burguesía tras la «necesaria» revolución proletaria, Marx y Engels plasmaron en *El manifiesto comunista* de 1848 el mayor elogio conocido sobre la contribución de esta clase social a la transformación y civilización de la sociedad, como se desprende de estos fragmentos que se comentan por sí solos, en donde, además, como veremos más adelante, se anticipa el «economicismo» que define a la burguesía:

La burguesía ha desempeñado un papel altamente revolucionario en la historia. Allí donde ha llegado al poder, la burguesía ha destruido todas las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha arrancado despiadadamente los abigarrados lazos que ligaban a los hombres con sus superiores naturales, y no ha dejado otro lazo entre hombre y hombre que el desnudo interés, que el seco «pago al contado». [...] ha realizado maravillas completamente distintas de las pirámides egipcias, de los acueductos romanos y de las catedrales góticas, ha realizado campañas enteramente distintas de las migraciones de pueblos y de las cruzadas. [...] La burguesía, gracias al rápido perfeccionamiento de todos los instrumentos de producción y a la inmensa mejora de las comunicaciones, arrastra a todas las naciones, incluso a las más bárbaras, hacia la civilización (Marx, 2010: 44-46).

Algunas de las predicciones o prognosis que hizo Karl Marx sobre la evolución del capitalismo no se cumplieron, como su prematura extinción, cuya muerte se produciría por medio de un colapso al hacerse insoportables sus contradicciones. Ante esta circunstancia se hace preciso llamar la atención sobre una anomalía teórica que procede de comparar este pronóstico con una de las tesis centrales del Materialismo histórico puesto que, según Marx escribe en su famoso Prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*, de 1859,

Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollem todos las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales hayan madurado en el seno de la sociedad antigua (Marx, 1975c, I: 373-374).

Si hay que aceptar la tesis que encierra este enunciado general, puede decirse que Marx se precipitó en el pronóstico, pues podría argumentarse que el hundimiento del capitalismo no se habría producido al no haber alcanzado *todavía* su pleno desarrollo, error cuya causa estaría, bien en no haber reunido la suficiente información empírica, bien en una interpretación defectuosa de la misma. A despecho de lo anterior, puede afirmarse que como el capitalismo ha pasado por tantas fases a lo largo de los últimos ciento setenta años,

todavía no ha madurado lo suficiente para que se den las condiciones de su desaparición, de donde se sigue que, más allá de la propia interpretación de Marx, *pero apoyándonos en sus propias tesis*, todavía nos podemos mantener a la espera o estamos «en tiempo» de su posible derrumbe sin que se altere la teoría.

Una de las formas más precisas de expresar esas contradicciones del capitalismo se encuentra en un paso del penúltimo capítulo del volumen primero de *El Capital* que, como es sabido, fue el único que Marx pudo completar y publicar en vida, y que tuvo dos ediciones, la de 1867 y la de 1873. Se trata de una referencia que no es muy frecuente citar, pero que, desde mi punto de vista, encierra un gran interés, entre otras razones, por formar parte del contenido de una obra del perfil «científico» –en el sentido específico que este adjetivo encuentra en la teorización de Marx– de *El Capital*. Dice así:

El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto *la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo*. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza necesaria de un proceso natural, su primera negación. Es la *negación de la negación*. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una *propiedad individual* que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la *cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo* (Marx, 1973: 649).

Para llegar a esta conclusión, además de servirse de la dialéctica hegeliana, el pensador alemán ha tenido que elaborar previamente en su obra más ambiciosa e influyente las categorías económicas que justifiquen este dictamen, lo cual comienza precisamente con un análisis de la mercancía, que ocupa toda la Sección Primera, de un total de siete de que consta el primer volumen de *El Capital*. Ya al comienzo del capítulo primero subraya que la mercancía es la *forma elemental* que impera en el mundo capitalista. En ese mismo capítulo, nuestro autor distingue entre dos tipos de valores que aporta la mercancía. Como objeto material que es, sirviendo a la resolución de las necesidades humanas, toda mercancía posee un *valor de uso*, pero al ser una entidad que pertenece al mundo económico y que es objeto de intercambio, encierra también otro valor, el *valor de cambio*. Cuando los objetos materiales que tienen un valor de uso son, a su vez, *producto* del trabajo humano, el valor de cambio experimenta una novedad significativa, que no es otra que aquella que le otorga el haber salido del trabajo realizado mediante la utilización del cerebro y de las manos de un cuerpo humano.

Pero este origen acaba olvidándose pronto, y las mercancías deambulan a sus anchas con la autonomía que les confiere disponer de una suerte de vida propia, adoptando, según Marx, un perfil «metafísico», además de físico, o misterioso, ejerciendo un dominio sobre los humanos como si fueran entidades dotadas de extraños poderes. A este fenómeno es al que Marx denomina en este capítulo el *fetichismo de la mercancía*, una conocida expresión que reelabora y complementa en otra dimensión el viejo concepto de alienación que su autor había acuñado en sus obras de juventud. En efecto, las mercancías son fetiches –o se las tiene como tales– si se ignora su «secreto», atribuyendo a estos objetos la capacidad para establecer relaciones sociales, siendo así que es justamente al revés, puesto que los productos como mercancías son el resultado del trabajo humano, juzgado tanto en su dimensión individual como colectiva. El fetichismo de la mercancía por el que se otorga semejantes atributos a los productos esconde, según Marx, una actitud semejante a lo que sucede cuando nos remontamos «a las regiones nebulosas del mundo de la religión» (Marx, 1973, 38): ambos son el resultado de dos procesos en los que el sujeto queda alienado. Por ello, una de las cuestiones que más interesaba precisar a Marx cuanto antes era la forma de establecer el valor de una mercancía y lo hace precisamente asociándola al trabajo humano, corrigiendo en clave social, la aportación del economista David Ricardo conocida como ley del valor:

[...] lo que determina la *magnitud de valor* de un objeto no es más que la *cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción* (Marx, 1973: 7).

Para que funcione la ley del capital que consiste en que un valor se transforme en más valor, mediante los procesos de circulación de las mercancías ( $M-D-M$ ) y del dinero ( $D-M-D'$ ), donde  $D' > D$ , hace falta que intervenga una nueva mercancía, es decir, que un empresario compre (o que un trabajador venda) la fuerza de trabajo. Ella debe generar un valor cuando aquél ponga en el mercado lo que esta ha producido, que es superior a lo que ha pagado por ella, y que, en términos generales, como es conocido, Marx denomina *plusvalía*, lo cual implica que hay una parte de la jornada laboral del trabajador que no queda retribuida, si bien se trata de una de las tesis marxianas más sujeta a revisión.

Gracias a la introducción de estos conceptos es posible encontrar un sentido a la visión de Marx sobre el final del capitalismo, porque, en contra de lo que con frecuencia se sostiene, ha sido el capitalismo el que ha eliminado la propiedad privada basada en el trabajo, hurtándosela al trabajador, y lo que habrá de venir no es ni la restauración de la propiedad capitalista ni la

eliminación de la propiedad individual a favor de una supuesta propiedad «colectiva», sino una propiedad tanto individual como colectiva, nacida del propio trabajo, que no solo es la explicación del valor, sino la raíz de una actividad económica «humana», frente a la inhumanidad capitalista, como hemos comprobado en la cita que precede a la anterior. Asunto distinto, sin duda polémico, es la pertinencia de seguir vinculando en la actualidad el valor de un producto al trabajo –o solo al trabajo–, cuando las fuerzas productivas han acabado por independizarse del trabajo humano mediante los procesos de robotización, o desde el momento en que el capital –en tanto que capital financiero– parece crecer «autorreproduciéndose» sin ninguna relación aparente con el trabajo.

En una obra publicada en 1983, que rompía con la mayoría de las interpretaciones marxistas al uso, hecha con rigor filológico y filosófico –aunque ello no implique por mi parte abrazar todas sus implicaciones hermenéuticas–, titulada *La filosofía de «El capital»*, Felipe Martínez Marzoa desmontaba de un tajo el debate sobre la contribución filosófica del teórico alemán, sosteniendo que la filosofía de Marx se encuentra única y exclusivamente en su obra *El capital*, desacreditando la existencia de un sustrato teórico como el Materialismo histórico o la «concepción materialista de la historia» (Marzoa, 1983: 91-99), que estableciera un modelo historiográfico para ir más allá de la sociedad moderna, es decir, del capitalismo, interpretación, diremos por nuestra parte, que entraña el riesgo de estrellarse contra el conjunto y el contexto general de la obra de Marx.

Más allá de estas observaciones, el estudio que Marzoa hace de la obra emblemática de Marx conduce sus conclusiones hacia los derroteros de la ontología, ya que en la época del capitalismo todo lo ente queda entreverado por la mercancía, tesis que venimos defendiendo, y que en palabras de nuestro autor se dicen del siguiente modo:

[...] lo que Marx pretende encontrar como la naturaleza profunda del mundo moderno, quizá aún no llevada hasta sus últimas consecuencias en el momento en que Marx escribe, es el carácter de un mundo en el que todo cuanto es *es* solo en la medida en que es una (al menos posible) mercancía. En el que un poema solo *es* en la medida en que tiene un «valor» en el sentido de la teoría del valor (por lo tanto, ciertamente, no en la medida en que es poema). En el que la operación del poeta sólo se reconoce como «trabajo abstracto», y aun esto lo es sólo si se revela «socialmente necesaria» a través de la entrada de su «producto» en la universal relación de cambio (Marzoa, 1983: 103).

Si bien, de acuerdo con el Materialismo histórico, en cualquier época histórica lo económico ostenta un papel determinante de la vida social, el pensador alemán sostuvo que la naturaleza del capitalismo acabó por transformar esta variable en «dominante» sobre todas las demás, pues al hacer que todo se resolviese en mercancía, el capitalismo acabó ciñendo la vida humana con una malla económica. La necesidad y el deseo pasaban a ser una empresa rentable, ya que lo económico no solo es la pátina de lo real, sino lo que hace que todo el ser quede a ello reducido, y de este modo se ofrece, ya sin rubor, sin máscaras y sin tapujos, llamando a las cosas por su nombre. Heidegger –a quien, por otra parte, Marzoa ha seguido siempre– sostuvo que la divisa del mundo moderno era la mundialización y el dominio de la técnica, representando la culminación metafísica de Occidente, pero del diagnóstico de Marx a través de la mercancía ya se dejaba entrever un cierto complemento (premonitorio) a esta tesis.

César Rendueles ha escrito un ameno trabajo titulado *Capitalismo canalla* que tiene la virtud de proponer una historia del capitalismo construida con fuentes literarias, seleccionadas a su gusto, el cual aborda la evolución de este sistema económico desde una perspectiva eminentemente crítica, teniendo como referencia de fondo el marco teórico que aporta la contribución marxiana. El resultado ofrece un mosaico de todos los males y horrores que el capitalismo ha producido en el mundo: expolios, esclavitud, explotación, miseria, pobreza, rapiña, colonialismo, dominación, sumisión, y todos los demás imaginables. Este dibujo, hecho con trazo grueso, presenta la historia negra, siniestra, o «canalla», del capitalismo, pero en la medida en que no se mencionan otras posibles historias del mismo –si las hubiere–, la impresión que se obtiene es que el capitalismo es la fuente de todos los males, reales o posibles, que azotan a la humanidad, o que el capitalismo *canalla* no es otro que el canalla *capitalismo*, el único existente. En determinados momentos de este relato el autor añade alguna reflexión filosófica personal en la que contrapone capitalismo a democracia, dando a entender –en la línea de un cierto discurso anticapitalista que proclama que el capitalismo es «intrínsecamente perverso»– que democracia y capitalismo son incompatibles, o que la democracia es la alternativa al capitalismo (Rendueles, 2018: 175). Pero, aunque esta crítica pueda ser compatible con las que hablan del fundamentalismo del mercado o del capitalismo como religión, que compartimos, veremos que hay también otras interpretaciones de este asunto que se distancian de la que propone este autor.

Georg Simmel, uno de los padres de la Sociología, dio a la luz en el año 1900 un libro ambicioso y singular titulado *La filosofía del dinero*. Simmel co-

nocía los estudios económicos de Marx y apreciaba el Materialismo histórico, pero lo consideraba insuficiente para explicar la dimensión económica que vertebría el mundo moderno. En particular, como se desprende de la declaración de intenciones que se encuentra en el Prefacio de la obra:

Desde un perspectiva metodológica, podemos formular nuestra intención primaria del modo siguiente: echar los cimientos en el edificio del materialismo histórico de forma tal que se mantenga el valor explicativo de la importancia de la vida económica en la causación de la cultura espiritual y, al mismo tiempo, se reconozca las formas económicas como resultado de valoraciones y corrientes más profundas, de presupuestos psicológicos y hasta metafísicos (Simmel, 2013: 36).

El propio pensador alemán reconoce que se trata de un proceso causal infinito, en forma de bucle progresivo, en el que, si bien los procesos económicos pueden ser antecedentes de los efectos culturales, estos acaban convirtiéndose en causa explicativa de los anteriores, de forma que un mismo grupo de fenómenos ejerce de causa y efecto según la posición en que se encuentre en la trama explicativa. De esta manera, el trabajo de Simmel abre una nueva perspectiva analítica que consiste en introducir en el reportorio conceptual de la economía factores que en última instancia proceden del campo de la Psicología, como son el interés, el deseo, el valor, la transacción o el intercambio, categoría esta última que preside el núcleo de su visión de la Economía.

La profundidad filosófica de Simmel se encuentra en el modo de abordar el tema central de su obra, esto es, el dinero. Para ello plantea previamente un análisis del valor, del que el dinero es un capítulo desde los tiempos de una economía monetarizada, pues aquel es una acumulación abstracta del valor:

[...] el dinero es el cuerpo con el que se cubre el valor económico, abstraído de los objetos valiosos, en un proceso similar a un texto, que es un acontecimiento acústico y fisiológico y, sin embargo, toda su significación para nosotros reside en la representación interior que transmite o simboliza (Simmel, 2013: 120).

Estamos, por tanto, en lo que al dinero ataÑe, ante el símbolo por excelencia de la estimativa económica humana y al venir a ser aquello que tienen en común todos los objetos económicos genera en los humanos la escisión entre quienes lo poseen y entre quienes, al carecer de ello, sienten la opresión de su ausencia, porque el dinero es lo «valedero» por excelencia, lo que permite el intercambio de bienes, productos y servicios, ya que

Todas las demás cosas poseen un contenido determinado y, en consecuencia, un valor; en el dinero, por el contrario, su contenido reside en que vale, es el valer solidificado como sustancia, el valer de las cosas en si mismas (Simmel, 2013: 121).

Subrayaría el reclamo de la palabra *sustancia*, aplicada al dinero, como concesión al vocabulario metafísico en este asunto económico –muy en la línea de la tradición intelectual alemana, Marx incluido–, pues con ello Simmel desea resaltar la jerarquía que ha alcanzado en la economía del valor un valor como el dinero, epicentro de la Economía. El dinero, concluye nuestro autor, se reviste de una enjundia filosófica que eleva lo económico a un carácter estructural de la condición humana, ostensible en el mundo moderno, pues es lo abstracto que permite entender lo concreto; el símbolo que porta todos los significados; el *actus purus* que se autoenajena para poder ser de todos y no ser-para-sí; una entidad que es tan estable como una proporción numérica, o como el concepto universal de las cosas en la medida en que son económicas (Simmel, 2013: 611).

Max Weber conocía también y valoraba la obra de Marx, pero al final de su *Ética protestante* –publicado inicialmente como artículo de Revista en 1904– rechaza con sentido crítico y autocrítico, en estos términos, una explicación monocausal o excluyente que plantee un dilema entre materialismo (Marx) y espiritualismo (el propio Weber):

[...] nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente «materialista» de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir la verdad histórica (Weber, 1988: 261-262).

Esta es, pues, su posición filosófica de fondo, pero a partir de ahí orientará la investigación del capitalismo buscando otras fuentes que no sean las estrictamente «materiales» para poder explicar su origen y estructura, partiendo de una estimación que desborda el marco marxiano en la medida en que Weber considera que el capitalismo es un fenómeno de dimensiones temporales tan universales en el tiempo como las que posee la humanidad histórica conocida, y tan extendidas en el espacio como las que se prolongan por toda la geografía del globo. Tras constatar este hecho, su estudio se centra exclusivamente en el capitalismo «occidental», una constante en la obra del sociólogo alemán, que lo lleva hasta el mundo moderno, incluyendo también

una perspectiva valorativa que determine cuáles han de ser las condiciones culturales que permitan hablar de la «modernidad».

Weber propone una categoría teórica que ata y engloba una serie de procesos diferentes que sirven para explicar tanto el mundo occidental como el mundo moderno, como si fueran ejemplos de una relación simbiótica entre continente y contenido. Tal concepto no es otro que el de «racionalización». Como señala en la «Introducción» que encabeza su *Ética protestante*, cuando este texto fue publicado en forma de libro –convertido en Prólogo de sus escritos póstumos sobre *Sociología de la religión*–, sostiene que (i) el proceso de racionalización de todas las esferas de la vida es lo que caracteriza al mundo moderno; y que (ii) semejante fenómeno solo ha tenido lugar en Occidente. Pues bien, el «capitalismo occidental» sería un caso de racionalización de la vida económica, lo que le otorga una fundamental diferencia con el resto de los capitalismos que andan por el mundo, según Weber.

Karl Löwith, un filósofo de intereses variados procedente del campo de la Fenomenología, que tuvo que exiliarse de la Alemania nazi a consecuencia de su origen judío, escribió en 1932 un texto calificador, estableciendo un cuadro comparativo entre las contribuciones de Marx y Weber a la explicación del capitalismo. Un resumen de aquello que les separa puede verse en la siguiente frase:

Dentro de la interpretación de ambos del capitalismo se anuncia esa diferencia en el hecho de que mientras que Weber la analiza bajo el punto de vista de una *racionalización* universal e inevitable, en sí neutral pero de doble significación por su valoración, Marx lo hace, en cambio, bajo el punto de vista unívocamente negativo de una *autoalienación* universal, aunque posible de ser transformada de cuajo (Löwith, 2007: 39).

Quizá lo que subyace en esta comparación es que Marx fue un crítico del capitalismo –‘crítica’ y sus derivados son vocablos omnipresentes en el vocabulario de Marx– mientras que Weber no, aunque, como Keynes, estimaba que en algún momento acabaría desapareciendo. Además de esa diferencia –lo que hace de Max Weber en torno a esta cuestión alguien que se esfuerza solo en la «compresión» del fenómeno capitalista, dejando en suspenso su juicio sobre el mismo–, lo más significativo de su aportación sea lo que el sociólogo alemán califica como «espiritualismo», esto es, la explicación del capitalismo occidental como una manifestación del proceso de racionalización que se dio en Occidente, un fenómeno causado o condicionado por la ética protestante, es decir por la acumulación de capital que consigue una burguesía mercantil gracias al ejercicio riguroso de la profesión, la laboriosidad, la austeridad, el

ahorro como precondición del éxito en los negocios, condición o «señal», a su vez, que acarrea efectos salvíficos. En resumen:

Para Weber solo hay un espíritu del capitalismo en tanto una tendencia general hacia el modo de conducción racional de la vida, portada por el estamento burgués de la sociedad, que funda la afinidad electiva interna entre economía capitalista por un lado y *ethos* protestante por el otro (Löwith, 2007: 39).

Pero la obra de Max Weber abre también un punto de fuga hacia la crítica destapando su concepto de racionalización para observar que dentro del mismo se mueven tendencias divergentes. Partiendo de su célebre distinción entre la «racionalidad de los fines» –que se convierten en puros medios para el logro de otros fines– y la «racionalidad del valor», lo que ha dado pie a que otros autores propusieran también un esquema dualista sobre esta falsilla, tal el caso de Karl Mannheim –«racionalidad funcional» frente a «racionalidad sustantiva»–, o de Max Horkheimer –«racionalidad instrumental» *versus* «razón» o «racionalidad crítica» –desvirtuando en todos los casos el primero de los dos miembros del dilema, Max Weber sostiene que el proceso de racionalización occidental apenas ha recorrido el camino de los valores para quedarse en una mera racionalidad de los medios. La racionalización que ha tenido lugar en todos los ámbitos del mundo de la vida en Occidente, cuyos logros estarían en la ciencia, la burocracia, la política, el arte, la música o el mundo económico gestionado por el capitalismo se habría desarrollado exclusiva y unilateralmente en una sola dirección. Escindido el campo de la racionalidad humana, el cultivo de una sola de sus potencialidades, y el abandono de la otra, habría devenido en una hipertrofia de la racionalidad instrumental, marginando la posibilidad de establecer, con criterios racionales, los valores, fines u objetivos que puedan servir de guía a la vida humana, esto es, la «racionalidad del valor». La aplicación de la racionalización a la actividad económica introducida en el mundo occidental por el capitalismo vendría a ser un caso, del que tomar buena nota a guisa de ejemplo, de esta utilización parcial o unilateral de la racionalidad humana, atenta exclusivamente a buscar los medios para la obtención del lucro, el cual deja de ser un simple medio en el logro de otros valores humanos, para convertirse en el fin de la vida, quedando esta sumida en la exclusiva vía economicista. Irónica o trágicamente, según se mire, todo ello puede desembocar en una nueva irracionalidad si ampliamos la perspectiva y entramos en la valoración de todas las consecuencias sociales que puede producir este proceso abandonado a su suerte.

De este modo, el apunte de esta paradoja –desarrollada no precisamente por Weber, pero sí por la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt que se

apoya en él–, cuyo recorrido por parte de nuestro autor tiene una orientación más tentativa que resolutiva, esboza una posible crítica al capitalismo más acorde con los presupuestos de la razón práctica que con las exigencias de la razón teórica. Abandonamos la buena compañía de las autoridades para abrir un nuevo registro en nuestro relato.

Lejos de extinguirse, el capitalismo parece tener un perfil camaleónico o atesorar tantas vidas como los gatos, a costa de metamorfosearse constantemente, hasta el punto de subsistir enfeudado bajo la fórmula de «postcapitalismo», acuñada por el escritor británico Paul Mason para referirse a los cambios tecnológicos, productivos, ocupacionales y salariales que se dan en las grandes ciudades del mundo más desarrollado. El capitalismo ha sido capaz de superar toda suerte de crisis y de hundir a sus rivales, invirtiendo la filosofía de la historia propuesta por el propio Marx, pues varios países que pasaron en el siglo XX del capitalismo al comunismo, como mandaba la teoría, han emprendido en siglo XXI el viaje de vuelta desde la economía socialista de nuevo a la capitalista. De este modo el capitalismo reina prácticamente en todo el mundo sin sombra que lo amenace, y mientras discutimos si es algo inevitable, o pura contingencia que todavía no se ha «agotado», o acaso un mal menor, seamos o no anticapitalistas, nos lo encontramos a la vuelta de la esquina.

La preocupación por la desigualdad humana y su conversión en un texto de combate procede de la obra de Rousseau *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, editada en 1755, tras ser presentada a un concurso convocado por la Academia de Dijon, que había premiado su obra anterior, *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Haciendo una distinción entre los antecedentes naturales y culturales que provocan la desigualdad humana, Rousseau discurre por el segundo grupo de causas, y traza una historia de la civilización humana apoyándose en los materiales antropológicos e históricos disponibles en su tiempo.

Hay un solapamiento de actitudes intelectuales a la hora de abordar el problema que se sustancia haciendo coexistir el plano descriptivo, historiográfico podría decirse, con el plano filosófico o valorativo, enfocado desde el punto de vista moral. Este cruce de coordenadas otorga, a la vez, la fuerza y la debilidad al discurso rousseauiano, pues si bien en aquel célebre paso denuncia, con toda la fuerza retórica que le permite la belleza de su estilo, que la propiedad privada está en el origen de la desigualdad, al tiempo que es la causa de los males de la humanidad, aquella se convierte a la vez en vehículo de la civilización, origen de la sociedad civil (Rousseau, 1997: 161-162). De

esta manera trata Rousseau de ensamblar mediante un ejercicio hiperbólico, conducido por la retórica de un juicio de valor, la visión positiva que despierta en él el estado de naturaleza, a modo de aparente plenitud humana, con el juicio de hecho que le merece el devenir de la civilización humana, que no habría hecho más que incrementar y transformar las desigualdades que han dado lugar al lamentable estado de cosas en las que están sumidos los coetáneos de Rousseau. Puesto que sin desigualdad económica y cultural no hay progreso, la desigualdad moral, concluye el escritor ginebrino, es inhumana por ir contra la ley de la naturaleza (Rousseau, 1997: 198-205). El modo de resolver este enigma por parte de Rousseau nos conduce ya por otros derroteros y requiere abrir la perspectiva al discurso político, que es la que nos ofrecen las páginas del *Contrato social*, como hemos tenido ocasión de ver en la primera parte de este trabajo.

Para proseguir con la deriva crítica hacia las políticas neoliberales, podemos afirmar, de acuerdo con algunos enfoques teóricos más recientes, como el de Wendy Brown en su obra *El pueblo sin atributos*, que el neoliberalismo rampante que asola la clase de sociedades en que vivimos ha modelado un tipo de sujeto diferente, ya que ha acabado imponiendo la hegemonía del *homo oeconomicus* sobre el *homo politicus*, inscribiendo una subjetividad nueva, por obra de lo que se conoce como la «economización» de la vida, y su secuela la «financiarización» de la economía, que recuerda lejanamente a la famosa crítica de Marcuse a la sociedad industrial avanzada en la época del «capitalismo tardío», que se encuentra en su obra *El hombre unidimensional*, publicada en la década central del pasado siglo. Todas las variables del campo social se solapan con la económica, convirtiendo el mundo en un enorme supermercado. Cada persona se transforma en capital humano que, en su calidad de empresaria, se hace cargo de sí misma, y se convierte en responsable exclusivo de sus éxitos y sus fracasos, pero quedando en el limbo la reclamación del infortunio, cuando se produzca, al tiempo que se hace potencialmente prescindible. De ahí que su compatibilidad con la democracia deba pasar por aceptar, según Brown, estas disyuntivas:

En pocas palabras, las condiciones esenciales de la existencia democrática siguen siendo éstas: extremos limitados de riqueza y pobreza concentradas, orientación hacia la ciudadanía como una práctica de consideración del bien público, y ciudadanos que disciernan modestamente los caminos del poder, la historia, la representación y la justicia. La racionalidad neoliberal y sus políticas plantean un desafío severo a cada una de estas condiciones (Brown, 2016: 242).

En tales circunstancias, el neoliberalismo que perfila esta fase del capitalismo de carácter fundamentalmente financiero no hace más que contribuir a la fractura social entre pobres y ricos, acrecentando las cotas de desigualdad. Enormes sumas de dinero circulan por el mundo a la velocidad de la luz, al tiempo que los flujos de capital no regulados, refugiados en los paraísos fiscales, en un montante que oscila entre los 20.000 o 30.000 billones de dólares, según algunas estimaciones –paraísos que todo el mundo denuncia, pero de los que se sirve todo el que puede–, socavan la soberanía popular y arrastran consigo a los gobiernos de los Estados. Y cuando se produce en el mundo capitalista una crisis financiera como la que hemos vivido en la Gran Recesión, no solo sus consecuencias negativas tienen un efecto retardado para gran parte de la población, sino que ahondan las diferencias sociales provocando lo que el Premio Nobel de Economía Joseph E. Stiglitz ha llamado la *Gran brecha*, puesto que la salida de la crisis en Estados Unidos –aunque no solo en ese país– ha acabado convirtiendo en más ricos al famoso 1 % de la población y más pobres al 99 % restante: ese 1 % se queda con la cuarta parte de los ingresos cada año. Obligados los Estados a solventar el problema, privan a la mayoría de la población de derechos adquiridos mediante los recortes que, en lugar de servir para atenderla, los destinan a la banca, al propio sistema fiscal del Estado y a la deuda.

Los profesores franceses, procedentes de los campos de la sociología, como Christian Laval, y de la filosofía, como Pierre Dardot, vienen contribuyendo de forma militante a la denuncia del neoliberalismo a través de la publicación de una trilogía, de algunas de cuyas ideas, procedentes del último de los volúmenes, nos hacemos eco. Su título es *La pesadilla que no acaba nunca*, y el subtítulo no puede ser más elocuente: *El neoliberalismo contra la democracia*. A la luz, pues, del sentido de este capítulo, la obra de los dos autores franceses nos interesa porque identifica uno de los peligros o amenazas que se ciernen sobre la democracia.

Para ellos el neoliberalismo es como el nuevo paradigma a que ha dado lugar el capitalismo en la fase evolutiva coincidente con la globalización y que, con antecedentes intelectuales en décadas anteriores, emerge a partir de los años 70 del pasado siglo, con el desmoronamiento inducido del Estado del bienestar, que había triunfado en el mundo occidental en las tres décadas anteriores, pero se revela en toda su intensidad en la llamada «crisis» de 2008, que es calificada no en términos episódicos, sino sistémicos, pues para ellos la crisis se ha convertido en una verdadera forma de gobierno (Laval y Dardot, 2017: 27). Es esta crisis la que está perforando el corazón de la democracia, pues ataca tanto los derechos civiles con medidas que restringen las liberta-

des, como los derechos sociales, todo lo cual obedece a una planificación que se extiende por todo el globo para favorecer los intereses del capital, cuyo espectacular aumento se obtiene, entre otros canales, detrayendo las transferencias que recibían las clases sociales desfavorecidas, entre otras cosas, por la reducción impositiva conseguida por las élites de los gobiernos. El neolibrealismo no es un fenómeno coyuntural, sino que, a pesar de no estar programado en todos sus extremos, ostenta un carácter estructural como divisa de nuestro tiempo, pues el capital ha conseguido arrastrar hacia sus intereses a los diferentes gobiernos, produciéndose una simbiosis entre lo político y lo económico, a modo de bucle, que recuerda, por un lado, lo que Marx y Engels denunciaban en el *Manifiesto* –ya que la crisis ha demostrado que los gobiernos actúan como «factótum» del capitalismo financiero (Laval y Dardot, 2017: 28)–, y, por el otro, lo impulsan y dirigen actuando desde el plano jurídico-político. En una línea semejante a una cita que hicimos anteriormente, Laval y Dardot otorgan una dimensión filosófica a su interpretación de este fenómeno:

La realidad natural y humana se inscribe íntegramente en el lenguaje matemático de la economía y de la gestión. Ahí reside el resorte *imaginario* del neoliberalismo, convertido en una evidencia, en una necesidad, en la realidad misma. *Esta metamorfosis del mundo en capital no proviene tanto de una ley «endógena» de la economía como de un destino de la metafísica occidental* [la cursiva es nuestra]. Es el resultado histórico de una mutación formidable en la forma de gobernar a los seres humanos y las sociedades, producto de una transformación institucional cuyos poderosos efectos sociales, subjetivos y medioambientales comenzamos a comprender (Laval y Dardot, 2017: 66).

Los teóricos franceses responsabilizan del éxito del neoliberalismo no solo a la habilidad de sus propios mentores intelectuales, sino a la incapacidad de la izquierda gobernante, representada por la socialdemocracia europea, de hacerle frente. Y, como anticipábamos, en su opinión, las consecuencias para la democracia no pueden ser peores, puesto que se ha sustituido el poder de todo el pueblo por el de los oligopolios integrados por las élites financieras, con la connivencia de los Estados. Frente a ello, como se ha defendido desde otros supuestos intelectuales, la existencia de un mercado global debiera exigir la promoción de una ética global, de forma tal que se acabe con la suplantación de la ética por la economía y asuma aquella la dirección de la vida tanto política como económica (Küng, 2006).

En los últimos tiempos algunos teóricos de las ciencias sociales han abogado por acercar la ética a la economía, como el caso de Michael Sandel (2013),

flamante Premio Princesa de Asturias 2018, haciendo bueno el título de su obra *Lo que el dinero no puede comprar*. Al denunciar como una ruina social la liberalización total de la economía y la ausencia de regulación, el popular profesor de la Universidad de Harward propone unos límites a los mercados, a los que ya comienza a considerarse productores de víctimas morales, que reclaman justicia. Los mercados son agentes difusos, impersonales, pero causan daño y sufrimiento a personas con nombre y apellidos, por lo que habría que proponer que del mismo modo que la víctima está personalizada lo esté también el victimario, interpelando no tanto al mercado como a los mercaderes. La reordenación ética de la economía podría coexistir con un capitalismo que aceptase la práctica de ciertas virtudes como el *altruismo* frente al egoísmo; la *cooperación* en lugar de la competitividad; y la *solidaridad* por encima de la exclusión.

Junto a escritores como este, una de las obras de economía más leídas en los últimos años viene siendo la del francés Thomas Piketty, titulada *El capital de siglo XXI*, publicada en 2013. Se trata de una extensa y documentada investigación destinada fundamentalmente a explicar que la distribución de la riqueza en el mundo es un fenómeno eminentemente político y no obedece a un determinismo de carácter económico, produciéndose a lo largo de los tres últimos siglos, alternativamente, movimientos o fases de «convergencia» (igualdad) y de «divergencia» (desigualdad). Así, por lo que al siglo XX se refiere, la primera década, y los treinta años que transcurren después de la Segunda Guerra mundial, caracterizados por el aumento de la igualdad, serían resultado de las dos guerras mundiales, y de las políticas desarrolladas con posterioridad a las mismas, mientras que las desigualdades experimentadas a partir de 1980 obedecerían, a su vez, a la introducción de políticas fiscales y financieras nacidas de la implantación de modelos ultraliberales, surgidos al amparo de ese paraguas llamado *neoliberalismo* (Piketty, 2014: 36).

En relación a los procesos de divergencia, la desigualdad fundamental es explicada mediante la siguiente fórmula general:  $r > g$ ,

[...] en la que  $r$  significa la tasa de rendimiento del capital (es decir, lo que en promedio produce el capital a lo largo de un año, en forma de beneficios, dividendos, intereses, rentas y demás ingresos del capital, como porcentaje de su valor) y donde  $g$  indica la tasa de crecimiento (es decir, el incremento actual del ingreso y de la producción) (Piketty, 2014: 42).

El economista francés se atreve a hacer un pronóstico sobre el devenir del siglo XXI, estableciendo que  $g$  crecerá solamente un 1,5 %, mientras que

r lo hará un 5 %, a menos que intervenga la política, pues según Piketty, este fenómeno debe ser abordado desde presupuestos de carácter ético, ya que genera injusticia, lo que acabaría volviéndose contra el propio sistema social, amenazando su supervivencia. Piketty valora al comienzo de su obra las contribuciones de los clásicos de la Economía Política de los siglos XVIII y XIX, incluyendo la aportación de Marx, aunque discrepe de algunos de los análisis del pensador alemán, como los que lo llevaron a predecir el inminente apocalipsis del capitalismo, por la tendencia del capital a una concentración y acumulación infinitas, sin tener en cuenta tanto la posibilidad de un progreso técnico duradero como la elevación de los salarios del proletariado que se produjeron en el último tercio del siglo XIX, que Marx apenas pudo conocer.

Desde mi punto de vista hay una observación que hace Piketty sobre las limitaciones del modelo marxiano que me parece muy pertinente como manifestación del *Zeitgeist*, así como para entender la propia evolución de la obra de Marx. Por razones ideológicas, estratégicas y programáticas, al erigirse en los líderes intelectuales de una nueva organización política, Marx y Engels habían anticipado ya en 1848, en el *Manifiesto comunista*, la desaparición del modo de producción burgués a manos de los proletarios, creados por la propia burguesía, que acabarían oficiando como sus propios sepultureros. Pero a semejante diagnóstico –apostilla Piketty– le faltaba nada menos que la justificación científica, tarea a la que Marx se entrega, y que da a conocer de forma incompleta casi veinte años después en el volumen primero de *El Capital* (Piketty, 2014:24).

Dada la importancia que el economista francés concede a la política como el marco regulativo que necesita el capital, la ausencia tanto por parte de Marx como de la primera generación de marxistas de una teorización sustantiva de la política que trascendiese el rígido y estéril esquema *Unterbau / Überbau* (infraestructura / superestructura) del Materialismo histórico –como acabamos de ver en el capítulo anterior–, que ya denunciaron en su día Gramsci, y otros marxistas italianos en los años setenta y ochenta del pasado siglo, se convierte también en otra discrepancia con la solución marxiana a la enorme desigualdad generada por el capitalismo de su tiempo.

Piketty no se plantea en esta obra acabar con el capitalismo, sino regularlo, convirtiendo ese impulso ético en medidas políticas, la más conocida de las cuales consiste en un *impuesto progresivo mundial al capital*, cuya puesta en práctica se antoja harto difícil, pero en una obra posterior de muy reciente aparición, aboga por dar el capitalismo por cancelado, a menos que experimente reformas profundas (Piketty, 2019). Para el teórico francés el funda-

mento ético-político de la justicia está en la conjugación de la libertad con la igualdad, dos de los tres grandes ideales de la Revolución francesa. Y en su auxilio acude nada menos que al primero de los artículos de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, en cuya segunda parte se proclama que «las desigualdades sociales solo pueden fundarse en la utilidad pública». En sus propias palabras:

La función principal del impuesto sobre el capital no es financiar al Estado social, sino regular el capitalismo. Se trata, por un parte, de evitar una espiral de desigualdad sin fin y una divergencia sin límite de la desigualdad derivada de la riqueza y, por otra, de permitir una regulación eficaz de las crisis financieras y bancarias. Sin embargo, antes de poder desempeñar este doble papel, en primer lugar, el impuesto sobre el capital debe permitir alcanzar un objetivo de transparencia democrática y financiera sobre la riqueza y los activos que poseen unos y otros en el ámbito internacional (Piketty, 2014: 577).

Para concluir con esta aproximación a *El capital de siglo XXI* debemos señalar que su autor no solo ve incompatible el capitalismo con la democracia, sino que enfrentado a uno de los grandes problemas que este produce –y a los dilemas intelectuales que genera– como es la desigualdad, propone una solución polémica, pero teóricamente posible, que viene de fuera del capitalismo, porque procede de la política. Pero habría que añadir inmediatamente, no de cualquier política, sino de la *política democrática*, donde la ciudadanía eleve su voz para orientar la riqueza hacia los intereses generales, a los que la economía quedaría supeditada.

Será en su monumental obra, *Capital e ideología*, aparecida, como decíamos, a finales de 2019 con gran trompetería mediática, el texto donde Thomas Piketty prosiga con su discurso sobre la desigualdad, ampliando extraordinariamente las coordenadas espaciotemporales de su investigación, sin que por ello se desprenda del hilo de la política con el que hilvanaba las conclusiones de su obra anterior. En una operación de carácter epistémico que hace girar 180 grados la tesis marxista de la subordinación de la ideología a la economía, el economista francés defiende el papel determinante que la ideología tiene para la producción de la desigualdad, en la declaración de principios con que se abre la obra, pues los llamados fenómenos materiales donde aquella puede observarse –tales como salarios y beneficios; capital y deuda; paraísos fiscales y competitividad, entre otros–, son «construcciones sociales e históricas que dependen completamente del sistema legal, fiscal, educativo y político que decidimos establecer» (Piketty, 2019: 18), sentenciando que la desigualdad no es económica, sino política o ideológica. A la hora de proponer medidas

que sirvan para corregir la desigualdad que está atenazando el desarrollo social en las primeras décadas del siglo XXI, Piketty profundiza en la propuesta anterior, declarándose defensor de un «socialismo participativo» con el que conseguir la «superación» del capitalismo, que se orientase en hacer evolucionar

[...] el sistema jurídico y fiscal; por una parte, instituyendo una verdadera propiedad social del capital, mediante una mejor distribución del poder en las empresas; y, por otra parte, introduciendo un principio de propiedad temporal del capital, en el marco de un impuesto altamente progresivo sobre los grandes patrimonios que permita la financiación de una dotación universal del capital y circulación permanente de la riqueza (Piketty, 2019: 1151).

Todo parece indicar que se trata de una puesta al día de la socialdemocracia bajo una apariencia poscapitalista.

La tesis del pensador canadiense Steven Pinker, autor de una ambiciosa obra, publicada en 2018, titulada *En defensa de la Ilustración*, cuyo subtítulo hace una declaración explícita y sin ambages de su posicionamiento (*Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*), es contraria a la Piketty en el asunto de la desigualdad, cuestionando alguno de sus argumentos (Pinker, 2018: 135), ya que sostiene que la desigualdad no es el problema, sino la pobreza, la cual ha disminuido ostensiblemente en el mundo por obra de la economía de mercado, según los datos que maneja. Un grado de desigualdad es inevitable en el desarrollo humano, afirma, incluso hasta deseable, por lo que la clave está en otro lugar, como sostiene a modo de conclusión, con el optimismo propio de una humanista ilustrado convencido:

A medida que la globalización y la tecnología han sacado de la pobreza a miles de millones de personas y han creado una clase media global, ha ido disminuyendo la desigualdad internacional y mundial, al mismo tiempo que enriquecen a las élites cuyo impacto analítico, creativo o financiero tiene un alcance global. La suerte de las clases bajas de los países desarrollados no ha mejorado tanto, pero un poco sí, a menudo porque sus miembros ascienden a las clases superiores. Las mejoras son impulsadas por el gasto social y por el coste decreciente y la calidad creciente de las cosas que quiere la gente. En algunos sentidos el mundo es ahora menos igualitario, pero en más sentidos los habitantes del planeta viven hoy en mejores condiciones que ayer (Pinker, 2018: 159).

Las ideas de Pinker son sintomáticas porque atacan uno de los extremos de la polémica que afecta a la significación y al futuro del capitalismo, aquel que lo valora porque no encuentra alternativa al mismo y defiende sus con-

quistas frente al otro sistema, llámeselo estatismo socialista o comunista, enfrentándose a quienes, desde la crítica al neoliberalismo, atribuyen al capitalismo todas las desgracias económicas, sociales, y políticas que padecemos desde la noche de los tiempos. Llama la atención el carácter categórico de algunas de sus afirmaciones y la linealidad de sus argumentos, cuyo fundamento siempre es cuantitativo –lo que tiene sus ventajas–, sin reparar en aspectos más cualitativos que afectan a la condición humana. Como ejemplo de la ausencia de matices que la obra exhibe en algunos momentos, podemos tomar en consideración la expeditiva descalificación que Pinker realiza del pensamiento de Nietzsche (Pinker, 2018: 538-542), fruto de una tosca lectura de sus textos, tomados «al pide de la letra», cuya interpretación carece de la más mínima contextualización histórica y finura hermenéutica, instrumentos que utilizan, sin embargo, quienes vienen ejerciendo la crítica nietzscheana desde hace seis décadas.

Pero del mismo modo que hacemos este comentario crítico, debemos llamar la atención acerca de una novedad que puede servir para enriquecer este debate, la cual consiste en abrir el análisis y dirigirlo hacia el «rostro humano» del capitalismo –metáfora bienintencionada donde las haya–, lo que le permite compaginar la creación de riqueza y el progreso económico con políticas sociales redistributivas, las cuales siempre fueron defendidas por la izquierda. En tal caso, capitalismo y democracia serían plenamente compatibles (Pinker, 2018: 253-269).

Valorando las aportaciones de Piketty, Stiglitz –al que acabamos de mencionar en páginas anteriores– discrepa en uno de los rasgos que aquel atribuye al capitalismo. Para el economista francés la producción de desigualdad es inherente al sistema capitalista, al punto de que cuando se ha dado un periodo de disminución de la desigualdad, como sucedió en las décadas centrales del siglo XX, lo considera una anomalía. Para el economista norteamericano, por el contrario, esta marca no es la propia de un capitalismo que se ajustase a las leyes estrictas del mercado, sino de un «capitalismo de imitación» o de «pacotilla», como llama al que se ha impuesto en las primeras décadas del actual siglo en el mundo, con especial referencia a los EE.UU. Allí los gobiernos viven dentro del bucle del corporativismo, entregándose a los grandes monopolios empresariales y financieros a cambio de que estos hagan retornar a los políticos parte de los beneficios obtenidos con la desregulación y las escandalosas rebajas de impuestos con las que estos les regalan.

Lo que Stiglitz critica es que en tales circunstancias no hay verdadera economía de mercado porque no existe competencia, y no hay posibilidad de

atajar la desigualdad al no haber intervención del Estado. De esta manera, el Premio Nobel norteamericano tampoco se plantea acabar con el capitalismo, sino con ese tipo de capitalismo en el que la desigualdad galopante se convierte en una amenaza directa para la democracia, proponiendo que la solución se encuentra en la política y no en la economía. La elección, por tanto, no está entre capitalismo o justicia, como si de una disyunción se tratara, sino en la conjunción entre capitalismo y justicia. Una de sus conclusiones es la siguiente:

Los mercados descontrolados generan más poder monopolístico, más abusos del sector financiero, más relaciones comerciales desequilibradas. Solo mediante la reforma de nuestra democracia, haciendo que nuestro gobierno sea más responsable ante *toda* la gente y se haga más eco de sus intereses, podremos cerrar la gran brecha y restablecer en el país la prosperidad compartida (Stiglitz, 2015: 19).

Los economistas suelen utilizar diversos índices para medir las desigualdades económicas que se dan en el mundo, tanto entre países como entre personas. Por lo que se refiere a las consecuencias que ha dejado tras de sí la Gran Recesión de 2008 en el mundo, dominado prácticamente en su totalidad por el capitalismo, esos índices reflejan el dato de que se ha producido una polarización de los grupos de renta de forma que han aumentado considerablemente los situados en los polos o extremos, esto es, se ha incrementado el porcentaje tanto de los que más tienen como los que tienen menos, y han disminuido los situados en una posición intermedia. Este dato vendría a ser un apoyo empírico que certifica la brecha de la desigualdad a la que hacíamos referencia.

En un estudio de campo publicado recientemente (Navarro, 2017), donde se compara a tres países del norte con otros tres del sur de Europa en 2015, analizando indicadores de tipo económico y político, se establece una correlación entre la desigualdad económica y la desafección política, y se concluye que cuanto mayor es la primera, mayor también es la segunda, como sucede en los países del sur, siendo España quien encabeza esa lista negra.

El sesgo de la desigualdad económica no es el mayor de los problemas que un sistema como el capitalismo puede producir, si la diferencia entre ricos y pobres es de tal naturaleza que estos últimos disfrutan de los bienes esenciales y de los servicios básicos para vivir, y no quedan convertidos en pobres. Si esa fuese la situación, podríamos considerar *esa* desigualdad como un mal menor inherente al desarrollo económico más que como una injusticia, que podría corregirse con el tiempo, como ha pasado en el mundo industrializado desde

hace dos siglos. El problema, por tanto, proviene de otro tipo de desigualdad, que es la que conduce directamente a la riqueza y prosperidad de unos pocos y condena a la pobreza a otros muchos. Y esa desigualdad tiene hoy una nueva coloratura, que es la que convierte a los desiguales en víctimas de la exclusión social. Por ese motivo, del mismo modo que la democracia necesita formación, exige como condición necesaria que la ciudadanía en su conjunto goce de un nivel de vida adecuado, pues todas las investigaciones que correlacionan nivel económico con estabilidad democrática concluyen que por debajo de determinados umbrales de renta *per capita* las democracias son efímeras y jamás llegan a consolidarse (Shapiro, 2005: 126).

La desigualdad por razones económicas no es la única que puede socavar la democracia. Existen diferencias humanas que acarrean desigualdades, como el lugar de nacimiento, la etnia, la profesión o el sexo, las cuales, al tiempo que plantean obstáculos a la democracia, se convierten en un tipo de retos que solo *democráticamente* pueden afrontarse. A pesar de las conquistas que las mujeres han logrado en los últimos cien años, todavía existe discriminación por razones de sexo, fundamentalmente en dos escenarios: la diferencia a favor de los hombres en el desempeño de puestos directivos, tanto en la administración pública como en la empresa privada; el incumplimiento del principio igualitario que establece que a igual trabajo se perciba igual salario, conocido como «brecha salarial», en contra de las mujeres. Algunas pensadoras feministas, como Anne Phillips, sostienen, que en el plano de la democracia política la igualdad entre hombres y mujeres no debe eliminar las diferencias (Phillips, 2001: 338).

Aunque no deje de reconocer que la desigualdad ha crecido en los últimos años en algunos países con motivo de la crisis de 2008, especialmente en el suyo, el filósofo norteamericano Harry G. Frankfurt representa una voz discordante sobre este tema, pues no otorga una relevancia especial o un valor moral inherente a la igualdad por sí misma (Frankfurt, 2016: 64), razón por la cual se distancia de una posición igualitarista. Al diferenciar entre trato igualitario y trato equitativo, acaba por concluir que solo este último mantiene una relación con la dignidad humana. Para este autor, el problema de algunas sociedades contemporáneas, como la norteamericana, no es la desigualdad, sino la pobreza (Frankfurt, 2016: 15).

Para poner fin a esta muestra representativa de algunas obras que ofrecen un testimonio de las preocupaciones que genera la situación económica mundial que padecemos, quiero hacer mención a un estudio de vastas proporciones, extraordinariamente documentado, que debemos al historiador

británico Adam Tooze, publicado en 2018, y cuyo título completo es *Crash. Cómo una década de crisis financieras ha cambiado el mundo*. En dicha obra se aborda una investigación minuciosa de este fenómeno que ya conocemos con el nombre de la Gran Recesión, contemplando los diferentes escenarios mundiales, pero marcando las diferencias entre la forma de resolverla por parte de los Estados Unidos, donde, a pesar de los problemas, la gestión de la crisis funcionó, mientras que

[...] en la zona euro, con decisiones políticas premeditadas, sumió a decenas de millones de ciudadanos en una depresión similar a la de los años treinta. Fue uno de los peores desastres económicos autoinfligidos que se recuerdan. El hecho de que convirtieran a la pequeña Grecia, con una economía que supone el 1,5 % del PIB de la UE, en el eje de este desastre convierte la historia europea en una amarga caricatura (Tooze, 2018: 27).

Tooze, que se autodefine como un «historiador de izquierdas», recupera el valor de la política como un actor fundamental en la gestión de los procesos financieros surgidos en torno a esta crisis, señalando un estrecho vínculo entre capitalismo y Estado, para lo cual utiliza el concepto de *gobernanza* más que el de gobierno, con el fin de acentuar la relación entre sociedad civil y Estado. A pesar de que en algún momento el autor emplee la expresión «democracia capitalista», la experiencia europea de esta crisis revela un problema serio en el funcionamiento de la democracia en la UE, pues en contra de lo que proclama el principio de la participación en la toma de decisiones, que ya nos es conocido, medidas tan drásticas como las impuestas, que afectan a la supervivencia de la gente, la han acabado convirtiendo en víctima, sin que en ningún momento mediara su consentimiento.

El capitalismo sigue siendo cuestionado desde determinadas opciones que se autocalifican de comunistas, como sucede con el filósofo francés Alain Badiou, autor de un libro relativamente reciente, que recoge diferentes ensayos, el más importante de los cuales, y al que vamos a referirnos, es el que da el título al volumen, *L'hypothèse communiste*. Badiou considera legítimo no dar por cerrado el ciclo comunista de los últimos cien años, a pesar de que sus tentativas condujeron a sonoros fracasos, del mismo modo –señala– que los intentos de demostrar el teorema de Fermat no tuvieron éxito hasta trescientos años después, por obra del matemático inglés Wiles, por lo que, hasta entonces, no habría dejado de ser una «hipótesis». Sea o no buena la comparación –y parece que tiene poco de bueno equiparar errores matemáticos, donde los «muertos» son la falta de ciertas habilidades, con experimentos sociales, en que las víctimas son seres humanos–, Badiou se atiene a ella para plantear su

idea de comunismo. Y en ello justamente estamos, pues habla de la «Idea» del comunismo, con mayúscula. Previamente, Badiou denuncia el actual sistema político democrático al que rebaja a la categoría de «capitaloparlamentarismo», y tilda al capitalismo propiamente dicho de una forma de bandidismo, cuya esencia es irracional y devastador su desarrollo (Badiou, 2009: 78).

De acuerdo con el filósofo francés, y su apoyo en la triple elaboración terminológica con la de Lacan, que también interesa a su amigo el filósofo esloveno Slavoj Zizek, la Idea del comunismo se compone de estos tres elementos: lo real-política; lo simbólico-Historia; lo imaginario-ideología, siendo el primer término de la pareja, de Lacan y el segundo de Badiou. Toda la estrategia teórica de nuestro pensador estará orientada a establecer tanto las similitudes entre ambas terminologías, como la relación con estos tres términos, para saturar el significado de la Idea del comunismo, lo que, en mi opinión, adolece de teoricismo. Especialmente ambiguo es el uso del término ‘verdad’, que en principio queda reservado para lo «real-político», aportando ejemplos históricos de procesos revolucionarios, donde no se sabe bien si lo verdadero es la existencia de semejantes acontecimientos, o el que tales hechos puedan ser calificados de «comunistas», asunto que ventila de pasada, sin entrar en ninguna explicación que justifique que el comunismo sea «verdadero». Como también desaconseja vivamente que se emplee el adjetivo ‘comunista’ para calificar tanto a un Partido como a un Estado, se tiene la impresión de que Badiou está pensando en algo que pueda tener realidad en el futuro, con lo cual se refuerza su carácter de «Idea», quizás en su versión como ideal. El segundo elemento, el simbólico, es la Historia, como reserva –dice– de nombres propios, mientras que lo imaginario tiene que ver con la proyección ideológica que lleva a cabo un sujeto, lo que permite a Badiou concentrar su pensamiento en esta definición:

[...] la Idea del comunismo es la operación imaginaria por la que un subjetivación individual proyecta un fragmento de lo real político en la narración simbólica de una Historia (Badiou, 2009: 189).

Es interesante que Badiou –quien arremete constantemente contra el Estado, sin precisar de qué Estado se trate–, como otros críticos que lo hacen desde posiciones radicales, concedan una oportunidad al comunismo y no den la causa por perdida, ni la historia por cancelada con el mundo capitalismo que padecemos, pero cualquiera que desconozca los rudimentos del comunismo –y no digamos del marxismo– difícilmente podrá hallar en la retórica de Badiou una ayuda para progresar en su conocimiento, dado que la densidad formal de un texto –como este– suele ser directamente propor-

cional a la vacuidad material que exhibe su magro contenido. Por lo que se refiere a un análisis de la democracia que justifique sus críticas y proponga vías de solución, nos quedamos sin saber si la democracia –la que fuere– interesa o no a Badiou, más allá de su descalificación como «capitaloparlamentarismo».

En la respuesta que da a un encuesta sobre la situación actual de la democracia, encargada por un editor francés a una serie de filósofos, y publicada por esos mismos años, Badiou vuelve a identificar la democracia con el capitalismo –lo que difícilmente se compadece tanto con el pasado, como con el presente, como puede verse en el caso de China– y la descalifica como un ejercicio en que la gente elige sin criterio, buscando, cual adolescentes ávidos, exclusivamente el goce. Lo contrario de la democracia no es el totalitarismo sino el comunismo que, a la postre, representa la verdadera democracia, sin que sepamos muy bien, nuevamente, de qué se trata (Badiou, 2010: 26).

La desigualdad y la democracia se llevan mal, y en la medida en que el capitalismo la genera, o es a él inherente, más dificultades habrá para hacerlos compatibles. Pero para ser honestos con los hechos, antes de concluir, se hace preciso confesar que nos enfrentamos a una situación que no solo es compleja sino también ambivalente.

La desigualdad que provoca el capitalismo precede de dos escenarios. Por un lado, tiene su origen en la lucha despiadada que se desata entre capitalistas que compiten por lo mismo, como agentes de la libertad económica, guiados exclusivamente por la lógica del beneficio, lo que produce desigualdades entre ellos mismos y entre quienes dependen de ellos. Por otro lado, se encuentra también en el otro escenario, donde se manifiestan las diferencias sociales generadas no entre capitalistas, sino entre estos y quienes contratan para el desempeño de la actividad productiva y la prestación de los servicios necesarios para que funcione el sistema. Esta desigualdad más propia de los siglos XVIII y XIX ha aupado a la riqueza a unos pocos y arrojado a la miseria a otros muchos, y es la que debe impugnarse con las armas de la justicia social, pues la concentración de la riqueza en tan pocas manos otorga a los muy ricos una influencia tan extraordinaria en el sistema político que puede desembocar en una *oligarquía*, y no digamos si uno de ellos, además, es elegido para desempeñar la más alta magistratura de su país.

Sin embargo, la propia evolución del capitalismo a lo largo del siglo XX, con dos Guerras mundiales de por medio, sometido a regulaciones por parte de los Estados, y a la presión de los movimientos sociales, ha ido cambiado

el tejido social y económico, y al extenderse por toda la faz de la tierra, su intrínseca desigualdad ha propiciado el progreso económico, sacando de la pobreza a millones de personas, y, paradójicamente, el egoísmo de que hace gala ha contribuido a que en el mundo hubiera más igualdad, sin que hasta la fecha haya podido convertirla en un bien irreversible al no dominar las crisis periódicas por las que atraviesa –si no es que de suyo las produce en su propio beneficio–. Y en esa encrucijada nos hallamos todavía. Sin embargo, los estudios sobre el final del capitalismo calificado como un «sistema en decadencia», no dejan de proliferar.

Este es el caso del sociólogo y economista alemán Wolfgang Streeck (2017), quien ha reunido en un volumen una serie de trabajos publicados en la última década, con un título en forma de interrogante que da por descontada su desaparición: ¿Cómo terminará el capitalismo?, sin atreverse a pronosticar el *cuándo*, ¡faltaría más! Como otros historiadores de la economía del siglo XX, el científico social alemán se detiene en el estudio de los treinta años dorados –los que van desde 1945 a 1975–, a los que denomina «capitalismo democrático», y lo explica señalando que, tras la Segunda Guerra Mundial, los potentes movimientos sociales –políticos y sindicales– forzaron a los capitalistas a firmar un pacto, en virtud del cual estos se alejaban del fascismo y aceptaban la democracia social, al tiempo que aquellos renunciaban a la revolución. Pero las crisis económicas de los años siguientes, las patrañas del economista austriaco Friedrich von Hayek contra el Estado del Bienestar –mientras apoyaba la dictadura chilena y argentina–, el cambio del paradigma de corte más o menos socialdemócrata por el neoliberalismo, con las políticas de Reagan y Thatcher a la cabeza, la financiarización de la economía, hasta desembocar en la Gran Recesión de 2008, todo ello y algo más ha conducido hasta un capitalismo que ha sobrevivido a fuerza de dar muchos tumbos, por lo que Streeck sostiene que está llamado a colapsar. Pero no lo hará como un acontecimiento, sino viviendo un lento *proceso* al que habrá sido impulsado por su propio éxito, al carecer de rivales, como por otra parte sostienen también otros autores. Lo más llamativo de la prognosis de este autor –frente a las teorías clásicas sobre el final del capitalismo como la de Marx– es que para produzca la extinción del capitalismo, no hará falta que lo aceche o empuje otro sistema económico a la espera de su caída, para darle inmediatamente el reemplazo. En modo alguno, pues lo que vendrá después será un nuevo periodo, no muy definido, que no duda en calificar de *interregno*, partiendo del siguiente diagnóstico:

La sociedad capitalista se está desintegrando, pero no bajo el impacto de una oposición organizada que luche en nombre de un orden social mejor, sino más

bien desde dentro, debido al éxito del capitalismo y las contradicciones internas intensificadas por ese éxito. El capitalismo ha superado a sus oponentes y se ha hecho más capitalista de lo que le convenía ( Streeck, 2017: 52).

Conviene precisar, pues, que la desigualdad –quizá necesaria en ciertos caso– es solo un medio con el que funciona el progreso humano, pero nunca debiera convertirse en un fin, para lo cual se hace preciso diferenciar la mera o nuda igualdad de la *equidad*, entendida como la igualdad de oportunidades que puede conducir a la justicia. Por ello, ya en 1959, en el Congreso de Bad Godesberg, la Socialdemocracia alemana pudo proclamar este lema: «Tanto mercado como sea posible, tanto Estado como sea necesario», una socialdemocracia que hoy mantiene intacto su compromiso con el objetivo de luchar contra la desigualdad para favorecer a las capas más vulnerables de la sociedad.

Para que el capitalismo deje de amenazar a la democracia debe someterse a la política, pero a la buena política, a la que es capaz de saber imponerse desde la autonomía y la legitimidad normativa que posee y no a aquella otra que se ve arrastrada por la maquinaria que solo funciona alimentada por la rápida obtención de los beneficios económicos de los capitalistas. Si el sistema económico es el mismo para todos los países de la Unión Europea, pero el Estado del Bienestar está más desarrollado en unos que en otros, habrá que concluir que la causa no residirá en el capitalismo como tal, sino en el grado de intensidad con el que el poder político haya sabido actuar para dominarlo. La democracia dispone de un poder al que no debiera renunciar en aras de la justicia, pues la contienda se dirime en un campo de juego cuyo perímetro viene delimitado por la economía y la política, una relación que nunca dejará de estar en tensión, pero en la que parece que la economía neoliberal está ganando la batalla. Sabemos por estudios recientes de científicos sociales que en aquellas zonas de exclusión social donde la desigualdad se ha vestido con los andrajos de la pobreza, la participación en los procesos democráticos electoras es prácticamente nula.

Un problema añadido en estos momentos de economías a escala global no es tanto la vieja cuestión de si el capitalismo es compatible o no con la democracia, sino si las dictaduras pueden coexistir con el capitalismo, como sucede actualmente en China, de manera que lleve a pensar que, dado que el sistema económico funciona de manera eficiente, la democracia política es de todo punto innecesaria, por no decir, superflua.

Se cuenta que en una visita que el militar portugués Otelo Saraiva de Carvalho, uno de los protagonistas de la Revolución de los Claveles en Portugal,

realizó a Suecia para entrevistarse con el Primer Ministro, el socialdemócrata Olof Palme, víctima de un magnicidio en 1986, nunca suficientemente esclarecido, le confesó que la Revolución quería acabar con los ricos, a lo que un sorprendido Palme le respondió que, por el contrario, en Suecia lo que deseaban era acabar con los pobres.



## **TERCERA PARTE**

### **DESAFIOS**



En este capítulo y en el siguiente vamos a visitar y a explorar dos parajes de la democracia relacionados entre sí que nos introducen en una visión atenta a los avatares de la cultura del presente, con la finalidad de ampliar la reflexión política que venimos haciendo, llenando odres nuevos con el añejo caldo democrático. La novedad de referencia de esta aportación debe entenderse en un doble sentido. Por una parte, el mundo de las emociones como segmento de la vida afectiva de un sujeto es «novedosa» no porque, de pronto, se nos presente en forma de un nuevo campo descubierto por la Psicología, que hasta entonces hubiese permanecido oculto –cuando ya teníamos noticia de ello, al menos, desde el pensamiento de Platón y Aristóteles–, sino por el trámite de vincular la vida emocional a la acción de un sujeto como ciudadano de un Estado democrático. A este reclamo no ha sido ajena una nueva historiografía cultural que tiene por objeto la investigación del papel que juega la vida afectiva en los acontecimientos políticos, como se pone de manifiesto en el libro reciente de Javier Moscoso (2017) *Promesas incumplidas*, que aborda la relevancia de determinados sentimientos y pasiones en un periodo de cien años de la historia de Francia, el que discurre desde la Ilustración hasta la Restauración borbónica, pasando por la Revolución.

Por otro lado, el hecho de vivir en sociedades de la información o sociedades red es en si mismo una novedad absoluta del tiempo presente, al menos en algunas partes de mundo más que en otras, pues implica la inmersión por parte de la ciudadanía en una tecnología, hasta entonces desconocida, bautizada como Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs). Nos proponemos, por tanto, pulsar estas dos teclas y ponderar las posibilidades que ofrecen para el desarrollo democrático, tanto si las contemplamos de forma independiente como si nos detenemos en sus posibles vínculos.



## SOBRE LA DEMOCRACIA EMOCIONAL

Aunque la Psicología Experimental tenga una andadura que apenas rebasa los doscientos años, existe toda una literatura filosófica previa que se ha venido ocupando de este mundo complejo que es la dimensión afectiva del ser humano, sobre el que las clasificaciones de la ciencia psicológica ofrecen una gran disparidad de resultados dependiendo de la teoría que se escoja. Y puesto que nuestro objetivo no consiste en construir nuevas taxonomías –tarea que debe quedar reservada a los especialistas–, para los propósitos de este capítulo bastará acordar algunas breves consideraciones tipológicas hechas con trazos de brocha gorda.

La riqueza y variedad de la vida o de la actividad psíquica o mental puede clasificarse en tres grupos, a saber: *cognitiva*, *tendencial* (o *conativa*), y *afectiva*. Excluyendo la actividad *cognitiva* por no ser ahora objeto directo de nuestra incumbencia, la actividad *tendencial* se refiere tanto a las *pulsiones* como a los *deseos*, cuya diferencia estriba en el carácter inconsciente de los primeros y consciente de los segundos.

La vida *afectiva*, que es la que ahora nos interesa fundamental, aunque no exclusivamente, está formada, a su vez, por *emociones*, *sentimientos* y *pasiones*. Las *emociones* vienen a ser estados breves de afectación de los que un sujeto es consciente, caracterizados por oscilar entre dos polos o extremos opuestos, esto es, lo agradable o el placer y lo desgradable o el placer. Algunos ejemplos pueden ser los siguientes: alegría, angustia, cólera, miedo; o compasión, desprecio, disgusto, perdón. Los *sentimientos* son, además, estados duraderos y complejos, tales como admiración, amor, ansiedad, compasión, confianza, desilusión, desprecio, dolor, empatía, gratitud, indignación, ira, melancolía, odio, orgullo, resentimiento, simpatía, terror, tristeza, venganza. Tanto ciertas emociones como varios de los sentimientos forman parte también del elenco moral de virtudes y vicios, algunos de los cuales ya fueron contemplados por Aristóteles en su principal obra de *Ética*. Las *pasiones* pueden tener el mismo o similar contenido que los sentimientos, pero se distinguen de ellos por la mayor profundidad o intensidad con la que se produce o se «padece» la vivencia.

Si bien la perspectiva analítica nos permite aislar diferentes estados afectivos, debemos reconocer que la *unidad* de toda la vida psíquica que despliega un ser humano va a ser la tesis que defenderemos en este capítulo, apoyándonos en los resultados a los que ya hace tiempo han llegado algunas investigaciones neurocientíficas y psicológicas.

Dada la popularidad que ha alcanzado en los medios intelectuales interesados, se hace preciso mencionar la obra del neurólogo y psicólogo portugués Antonio Damasio, titulada *El error de Descartes*, cuya primera edición en inglés data del año 1995. Más allá del impacto propagandístico que el título del libro pueda despertar –pues considerado desde la perspectiva de la historia del pensamiento contiene una afirmación trivial, dado que es frecuente comprobar que lo que es verdad en una época deja de serlo en la siguiente, por lo que, propiamente, para que una tesis pueda considerarse errónea ha de confrontarse con el saber de su tiempo, lo que, en el supuesto de Descartes, no era el caso–, el libro contiene una investigación pionera a partir de un amplio muestrario de pacientes neurológicos demostrando la unidad de toda la vida psíquica como actividad producida por el cerebro. De tal modo que el error cartesiano habría consistido en lo que pasa por ser su tesis más angular, a saber, el dualismo, la radical separación, formando parte de dos *sustancias* independientes, de la mente y el cuerpo, de la *res cogitans* y la *res extensa*. Tanto en el estudio de la emoción como del sentimiento, Damasio se esfuerza en poner en relación estados corporales perceptibles que suponen alteraciones en las manifestaciones de un sujeto, con la actividad neuronal controlada por el cerebro, al responder al contenido del pensamiento (Damasio, 2108: 199; 209).

Ello nos hace tomar conciencia de que las fronteras entre algunos de los tipos afectivos por donde circula el flujo emocional son a veces porosas, incluyendo la dependencia que la actividad cognitiva ostenta con relación a las otras dos dimensiones de la vida psíquica, como son las tendencias y los afectos y viceversa. Acerquémonos ahora a algunas contribuciones teóricas sobre este mundo emocional, comenzando por el pensamiento filosófico.

Una de las sorpresas que siempre despertó la lectura de la *Ética* de Spinoza en quienes acudían a ella con el débil pertrecho que les proporcionaba el magro saber de manual –que presentaba al filósofo holandés como paradigma del racionalismo, cuyo propósito era nada menos que contemplar toda la realidad *ordine geométrico*– era descubrir la importancia que otorgó al mundo afectivo, al que dedica dos de las cinco partes de las que se compone esa obra.

La Tercera parte está dedicada íntegramente a la definición y explicación de los afectos, aislando un total de 48, entre los que aparecen algunas de las tendencias, emociones y sentimientos a las que anteriormente nos hemos referido, mezclados con un tipo de conductas que podríamos ponderar como, o simplemente denominar, virtudes y vicios. Al primero de todos los afectos Spinoza lo llama *deseo*, que es presentado como «la misma esencia del hombre» (Spinoza, 2000: 169), por cuanto que expresa la necesidad de actuar que tiene el ser humano, movido por cualquier afección, para hacer aquello que necesita para su conservación en el ser que es. Esta forma de concebir la esencia humana representa una revolución teórica frente a las visiones antropológicas precedentes, eligiendo un repertorio categorial que da un giro «tendencial», «pulsional», o «apetitivo» a la caracterización humana frente a modelos convencionales que habían puesto el énfasis en las capacidades cognitivas y racionales.

En la explicación que nuestro autor da de la definición del deseo se remite al Escolio que desarrolla una Proposición anterior, la número 9. Dado que en general cada cosa, por la Proposición 6, se esfuerza por mantenerse en su propio ser, lo que Spinoza llama «conato» (*conatus*), semejante esfuerzo en el ámbito humano se llama *voluntad* cuando solo se refiere al alma, y *apetito* cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, y puesto que al *apetito*, ahora, vuelve a llamarlo la esencia del hombre –como antes al *deseo*–, se siente en la obligación de formular una distinción entre *apetito* y *deseo* en los siguientes términos:

[...] entre *apetito* y *deseo* no hay diferencia alguna, excepto que el *deseo* suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su *apetito*; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el appetito con la conciencia del mismo*. Por todo eso consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos o apetecemos ni deseamos algo porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos (Spinoza, 2000: 134).

La revolución teórica a la que nos referíamos más arriba incorpora otra de naturaleza ética, consecuencia de la anterior, al descalificar el juicio –la razón– como lo que precede a la acción buena, cuya bondad, por el contrario, es el nombre que damos a lo que deseamos. Ello no hace más que abrir la puerta al conflicto potencial que se traslada al mundo social al cruzarse apetencias y deseos no solo diferentes, sino contrarios, careciendo de criterio para establecer la prioridad de uno sobre el otro por incomparabilidad de la

razón. Pero como fácilmente puede colegirse de lo dicho esta no será la última palabra del sabio hebreo.

Ya hemos visto en el capítulo cuarto de esta obra la contribución pionera de Spinoza a la democracia. Pues bien, ahora tenemos la oportunidad de ampliar aquél argumento desde su génesis al partir de esta defensa del deseo, cuya aporía puede deshacerse avizorando el ámbito social donde tiene lugar la convivencia humana, para lo cual hemos de avanzar hasta la Cuarta parte de la *Ética*, Proposición 37, Escolio 2. En él se parte de una visión de la vida social «en bruto» en la que los deseos de cada cual emergen espontáneamente enfrentándose unos a otros, como si fueran fuerzas encontradas. Ese dinamismo alimentado por la fuerza apetitiva no tiene freno, y un deseo solo puede refrenarse o reprimirse por la fuerza superior de otro. El mundo social queda conceptualizado con un vocabulario propio de las ciencias físicas, como juego de fuerzas desiguales que puede acabar en la destrucción mutua o en la sumisión a la ley del más fuerte. Spinoza encuentra una salida a este conflicto aplicando el criterio anterior, que llama ley, y que podríamos bautizar como la «ley del miedo al otro», ya que el impulso a actuar contra alguien para cumplir el deseo se detiene solo cuando comprueba que el impulso del otro es más fuerte que el suyo, con lo cual se abstiene de hacerlo por temor, cancelando o reprimiendo el deseo, y así en todos y en cada uno. Es por tanto el afecto o la emoción del miedo lo único que puede paralizar la acción.

Pues bien, toda esa carga emocional o afectiva es la que está detrás del origen de un Estado democrático según la teoría del contrato social de la que se sirve Spinoza para invocar la existencia de un Estado legítimo, ya que a nadie se le oculta que una vida social exclusivamente gobernada por el miedo, en el supuesto de que fuera eficaz, acabaría siendo inhumana, motivo por el cual el sabio holandés considera la esperanza como la otra gran emoción humana. Por esa razón, esa «guerra de afectos» no es sino un trasunto de la «guerra de todos contra todos» con la que Hobbes –pionero en otorgar relevancia política al miedo– caracterizaba el estado de naturaleza. Y puesto que la razón no puede reprimir los afectos, se hace preciso acordar una ley común que tenga la potestad de hacer obligatorio su cumplimiento a todos bajo la amenaza del castigo (Spinoza, 2000: 210). Ello conlleva implícita la diferenciación entre el bien del mal, siendo la conducta buena la obediencia a la ley a que todo ciudadano queda obligado en virtud del contrato social, mientras que el «pecado» consiste en la desobediencia. Nuestro autor solventa el enfrentamiento entre deseo y razón, en el plano político, reservando a esta última la capacidad negociadora para establecer la ley que sirva para todos, cuya esencia es el deseo. De este modo se cierra el círculo por el que rotan la razón y el deseo,

dibujando una suerte de bucle en el espacio político, aunque quede la puerta abierta a otras respuestas en el plano metafísico.

Spinoza llega a proponer que lo racional en la vida sea buscar la utilidad por medio de la razón, con la que cada persona trate de conservar y perfeccionar su ser, del mismo modo que considera algo natural que cualquier entidad de las que pueblan el mundo aumente su potencia si se une a otra que sea de igual rango, de donde infiere que lo más útil para un ser humano sea unirse a otro u otros que se guíen por la razón, pues entonces formarán una totalidad en la que no apetezcan para sí mismos nada que no deseen para los demás, como propone en el Escolio de la Proposición 18 de la Cuarta parte (Spinoza, 2000: 196-197). Este argumento refuerza los vínculos entre deseo, razón y democracia, siendo esta organización política la mejor salida que puede encontrarse para que esta articulación sea factible, lo que sitúa al pensamiento spinoziano como un precedente *-avant la lettre-* de lo que en este capítulo llamaremos democracia emocional.

Otro ejemplo relevante de la importancia que se otorga a la vida emocional en el pensamiento moderno, sobre el que solo podemos dar escueta noticia, es el que nos ofrece la amplia contribución que David Hume hizo en su obra de juventud *Tratado de la naturaleza humana* al tema de las pasiones, al que dedica íntegramente el segundo de los tres libros en que está dividida esta obra, deteniéndose en el estudio del orgullo, la humildad, el amor y el odio, presentados en forma de parejas antitéticas. En la Sección III de este Libro, titulada «Motivos que influyen en la voluntad», aparece uno de los tópicos más conocidos de toda esta obra en que, tras criticar a quienes ven una oposición entre la razón y la pasión, concluye lo siguiente:

Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario, y si ese impulso contrario surgiera de la razón, esta facultad debería tener una influencia originaria sobre la voluntad, y ser capaz de evitar cualquiera acto volitivo. Pero si la razón no tiene influencia originaria alguna, es imposible que pueda oponerse a un principio que sí posee esa eficiencia, como también lo que es que pueda suspender la mente siquiera por un momento. Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y solo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas (*Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them*) (Hume, 1977, II: 617).

Si pudiera hablarse en esos términos, la razón y las pasiones parece que siguen dos cursos de acción diferentes u obedecen a «lógicas» distintas, por lo que son incommensurables, y por tanto no pueden ser contrarias (ni idénticas). Pero aunque disten de parecerse mantienen entre sí una muy estrecha relación, al punto de que en el conocido «*slave passage*» aparece la razón al servicio de la pasión a la manera de lo que un medio puede auxiliar a un fin, y esta me parece ser una de las claves hermenéuticas del texto, más allá del supuesto descarrío que pudiera implicar la atribución a la razón del papel de esclava de las pasiones. Como se anticipaba ya en la Sección III del Libro primero, la razón aparecía conceptualizada allí bajo la forma de «un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas» (Hume, 1977, I: 308), por lo que la relación entre razón y pasión no puede ser más estrecha cuando ambas caminan en la misma dirección. Es, pues, el impulso de la pasión, las emociones, los sentimientos aquello que constituye la base en la que se asienta o descansa la naturaleza humana, aportando argumentos en pro de la función que la vida emocional tiene, acaso también en el ámbito político, aunque Hume no se ocupe expresamente de este extremo.

David Hume no estuvo solo en su Escocia natal, en cuanto a seguidores de su pensamiento se refiere, a pesar del rechazo frontal que cosecharon sus tesis por parte del *establishment* académico y religioso de su país. Un paisano suyo, antes de publicar en 1776 su *Investigación sobre la riqueza de las naciones* –obra ya citada, con la que pasaría a la historia por erigir un nuevo edificio científico, el de la Economía Política, y de paso contribuir a la fundación del liberalismo económico–, llamado Adam Smith, lo fue. Precisamente un estudio del año 2018, titulado *El infiel y el profesor*, reconstruye la relación entre Hume (el «infiel») y Smith (el «profesor»), cuya amistad intelectual considera su autor que es «la más sobresaliente de la historia entre dos filósofos» (Rasmussen, 2018: 14). Dejando al margen estos ditirambos, conviene subrayar la aportación de esta obra, que en punto al tratamiento de las cuestiones morales que aquí nos conciernen, convierte a Smith en un discípulo de Hume, siendo más aquello que los une que lo que los separa (Rasmussen, 2018: 114-143). A pesar de que, paradójicamente, no haya alusiones en el texto del economista a las obras del filósofo, en la discusión del tema de la utilidad por parte de Smith existe un reconocimiento implícito a Hume en los siguientes términos:

También la causa por la que la utilidad nos agrada ha sido recientemente señalada por un filósofo ingenioso y atractivo [David Hume], que une la máxima profundidad intelectual con la más consumada elegancia expresiva, y que posee el feliz y singular talento de tratar las cuestiones más abstractas no solo con perfecta perspicacia, sino también con la más viva elocuencia (Smith, 2017: 317).

Hacía ya años que nuestro economista profesaba en la Universidad de Glasgow materias de carácter filosófico, con especial referencia a la filosofía moral, cuyos contenidos dio a la luz en una obra publicada en 1759, titulada *La teoría de los sentimientos morales*, razón por la cual nos interesan algunas de sus aportaciones que estimamos pertinentes para enriquecer este capítulo. Dicha obra de juventud iba a perseguir a su autor a lo largo de toda su vida, pues tuvo nada menos que seis ediciones, la última de las cuales –con importantes añadidos respecto de la primera– logró darla a conocer en 1790, solo unos meses antes de su muerte.

El objetivo que se propone nuestro autor consiste en presentar una filosofía moral que, sin desdeñar el papel de la razón humana, arranca de la vida emocional de los sujetos, a modo de estructura basal en que se alimenta la conducta y donde descansa la fundamentación de la misma. Dicho planteamiento se aproxima a nuestro tema, con la salvedad de que los sentimientos de los que Adam Smith habla son sentimientos «morales», y para ello comienza por la simpatía. Nada más abrir el libro nos encontramos con toda una declaración de intenciones en la que se constata que el lazo social que liga a los seres humanos entre sí no es otro que la esfera afectiva, la cual hace que nos interesemos por la suerte de los otros, sintiendo con ellos su ventura o desventura, asunto que eleva a categoría de principio que no precisa de justificación, por tanto, añadiríamos nosotros, gozaría de un predicamento «axiomático». El itinerario por el que los sentimientos de simpatía se transforman en sustancia moral se produce cuando el espectador que observa una acción se coloca en el mismo lugar que el agente, al sentir, mediante la imaginación, las mismas emociones que experimenta el protagonista. Ese sentimiento de coincidencia empática lo interpreta nuestro autor como la causa por la que podamos llamar «justa» o «correcta» a una acción, ya que

Cuando las pasiones originales de la persona principalmente afectada están en perfecta consonancia con las emociones simpatizadoras del espectador, necesariamente le parecen a este último justas y apropiadas, y en armonía con sus objetos respectivos; en cambio, cuando comprueba, poniéndose en el caso, que no coinciden con lo que siente, entonces necesariamente le parecerán injustas e inapropiadas, y en contradicción con las causas que las excitan (Smith, 2017: 61).

De este párrafo nos interesa subrayar tres ideas. La primera es que su autor intercambia constantemente manifestaciones de la vida afectiva, tales como pasión, sentimiento o emoción, sin que previamente haya procedido a la definición de los términos, lo que, por otra parte, es moneda corriente en el vocabulario del Siglo de las Luces. La segunda es que en este texto trabajan dos

componentes de la actividad psíquica: uno es la vida afectiva a la que nos venimos refiriendo, pero el otro es la facultad intelectual, ya que la calificación de una acción como justa / injusta, o apropiada / inapropiada es el resultado de hacer un juicio. Ello nos lleva directamente a la tercera observación, que se refiere a la coexistencia en todo este asunto entre sentimiento y razón, pues aunque parezca que esta última le va a la zaga, lo interesante del caso es ver su conexión, o su inseparabilidad como sentimiento racional o razón sentimental. La consecuencia de todo ello, adoptando el antiguo vocabulario aristotélico, no es otra que hacer referencia a las virtudes, la excelencia de la conducta moral, algunas de las cuales pueden identificarse con lo que el pensador escocés llama «pasiones sociales», tales como la liberalidad, el humanitarismo, la amabilidad, la compasión, la amistad, y la mutua estima.

El plano más elevado al que puede ascender esta teoría de los sentimientos morales se alcanza en el momento de adoptar el punto de vista del «espectador imparcial» (Smith, 2017: 222), el cual se consigue cuando, al actuar como espectadores de la conducta ajena, simpatizamos con sus sentimientos, por lo que su aprobación se convierte en autoaprobación de la propia conducta al ponernos en el lugar del otro. Así se consigue esta dimensión que, más allá de orientarse por la aprobación / desaprobación del acto, tiende a lo que es *aprobable*, otra forma de considerar lo justo y de ubicarlo en una perspectiva universalista, pero a diferencia de la vía que más adelante adoptará la razón práctica de Kant, «desentimentalizada», lo que Adam Smith quiere poner en práctica es una razón en sintonía con el sentimiento.

Es interesante señalar lo llamativo que resulta que un pensador juzgado por la posteridad como contumaz liberal individualista, sea capaz de poner como condición de la vida humana su dimensión social, que explica, entre otras cosas, la posibilidad de hacer un juicio sobre nuestras acciones, el cual solo se hace posible cuando el ser humano se pone frente a su «espejo» – como nos dice–, que no es otro que la sociedad de la que forma parte. De este modo, desde el sentimiento, que aparece como una estructura del comportamiento moral, la teoría mezcla emociones con razones, y hace más rico, fluido y complejo, en suma, más completo, el tejido social donde se asienta la participación política que se requiere en una democracia, pues la práctica de la virtud, al merecer el afecto y la recompensa, crea las condiciones sentimentales positivas para la acción de todos, tan necesaria en el comportamiento democrático.

En el año 1872, cuando Charles Darwin era ya una celebridad en los ambientes científicos internacionales, dio a conocer una obra que había inicia-

do décadas anteriores titulada *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, y que reviste un interés para la pequeña historia de nuestro tema al venir propuesta por la nueva ciencia en que se estaba convirtiendo la Biología evolucionista, promovida por el autor de *El origen de las especies*. Para sacar adelante su trabajo, durante muchos años hizo minuciosas observaciones de animales en el Parque Zoológico de Londres, identificando diferentes expresiones corporales, y se sirvió de las fotografías realizadas por el médico francés Guillaume Duchenne en las que aparecían expresiones faciales de personas, provocadas por estimulaciones eléctricas. En 1867 envió un cuestionario –incluyendo 16 asuntos– a un amplio número de especialistas y aficionados de diferentes países, solicitando información sobre el comportamiento emocional observado en diferentes contextos culturales, del que recibió 36 respuestas, según él mismo nos cuenta. En conjunto, esta obra aborda el estudio de las siguientes emociones: sufrimiento, llanto, abatimiento, ansiedad, pena, desaliento, desesperación, alegría, buen humor, amor, ternura, devoción.

De acuerdo con el naturalista inglés, la expresión de las emociones sigue un curso semejante en todo el reino animal, incluidos los humanos, y permite la exposición emocional del ser que siente la emoción, siendo inmediatamente reconocido por los otros en un marco de relación social –cooperativa o competitiva–, lo que representa ventajas adaptativas que la selección natural se encargó de preservar. Para Darwin, las emociones pertenecen a la herencia de cada especie, por lo que tienen una dimensión universal y contribuyen a desarrollar las competencias biológicas de los individuos que las forman. De entre los tres principios que aplica a su estudio, el primero lo formula en los siguientes términos:

Bajo ciertos estados de ánimo, determinadas acciones complejas son directa o indirectamente útiles para aliviar o satisfacer ciertas sensaciones, deseos, etc., y siempre que se produzca el mismo estado de ánimo, aunque sea débilmente, se tenderá a realizar los mismos movimientos, aunque no tengan la menor utilidad, en esas circunstancias debido a la fuerza del hábito y la asociación (Darwin, 2009: 48).

Si ha habido algún pensador que haya revolucionado la percepción que el ser humano tenía acerca de sí mismo en los últimos ciento cincuenta años, este sin duda ha sido Sigmund Freud, el creador del Psicoanálisis, una contribución intelectual que está compuesta por un poderoso núcleo integrado por originales categorías teóricas y por una serie de prácticas clínicas, cuyo objetivo es el tratamiento de ciertos trastornos psíquicos como las neurosis.

El estatuto teórico del Psicoanálisis fue desde el principio un asunto muy debatido, teniendo en cuenta el interés que su creador –no ajeno por entonces a la influencia ejercida por la moda científica difundida por el Positivismo– tuvo en adornarlo con todos los nobles atributos de la «ciencia», como la expresión más acabada del saber. Lejos ya de esta suerte de superstición, no han cesado hasta hoy mismo los intentos por resolver esta dificultad y encontrarle al Psicoanálisis una plaza, si no confortable, sí al menos estable, en la república de los saberes, para lo que se han propuesto diferentes explicaciones que dan como resultado el que el estatuto teórico del Psicoanálisis esté cocinado con ingredientes muy diversos. Aunque la teoría psicoanalítica no sea una ciencia, sin embargo mantiene con ella una doble relación, primero en el sentido de ser un capítulo del dominio de la Psicología –cuya aparición en la Historia de la Ciencia se produce precisamente en las dos últimas décadas del siglo XIX–, y, segundo, en el de utilizar modelos teóricos procedentes de otras ciencias para la elaboración de sus conceptos, como la Arqueología, la Economía o la Física.

Tampoco el Psicoanálisis es una filosofía, pero sus aportaciones teóricas carecerían de fundamento sin reconocer el fuerte influjo que tuvieron en el pensamiento de Freud las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, aunque en ocasiones el médico vienesés fuera un tanto renuente a su reconocimiento. Un pensador como Wittgenstein, que compartió con Freud las turbulencias emocionales que la ciudad de Viena experimentó en el periodo de entregiglos, y que mantuvo una prudente distancia con el Psicoanálisis sin dejar de sorprenderse por su novedad, llegó a calificarlo como una «mitología» de la mente humana: ni ciencia, ni filosofía, por lo tanto, saliéndose de ambas pero sin dejar de apuntar a las mismas. De ahí que algunos, entre los que me encuentro, hayamos valorado lo que en el Psicoanálisis hay de narrativa de la vida psíquica, no sabemos si con los méritos suficientes para conferirle verdad a sus enunciados, pero sí con la entidad discursiva acreditada para figurar como *verosímiles*. Profundizando en esta orientación, Paul Ricoeur (2003: 95-192) es el estudioso que más lejos ha llegado en este recorrido al presentar el Psicoanálisis como un ejemplo perteneciente a la polifónica tradición de la Hermenéutica del siglo XX, pero con el objetivo de que aquello que se somete a interpretación para obtener su significado, en este caso, es nada menos que el funcionamiento del aparato psíquico humano.

Sin necesidad de detenernos en una obra en particular, sino adoptando la perspectiva evolutiva de su autor, tenemos que señalar que la contribución de Sigmund Freud sobre el peso que tiene la vida emocional, considerada en el sentido amplio del término, ha sido doblemente decisiva. En primer lugar

por el descubrimiento del *inconsciente* –se entiende, no en calidad de fenómeno mental, que ya era conocido, sino por formular su primera teorización–, al dibujarlo como la parcela más amplia de la vida psíquica, compuesta en su mayoría por contenidos reprimidos de experiencias vividas que mueven al sujeto humano, al margen y sin el control de su conciencia. El material psíquico procedente del inconsciente combina y mezcla elementos *cognitivos* –tales como imágenes o pensamientos– con otros *conativos* –pulsiones, deseos– y *afectivos* –emociones y sentimientos–, siendo la primera vez en la historia del pensamiento psicológico que una teoría aglutina todas las manifestaciones de la vida psíquica de un sujeto en un reducto que en modo alguno queda bajo su control, sino, muy al contrario, en el que aparece dominado por algún fragmento de su vida psíquica, lo cual se pone de manifiesto en la segunda aportación.

En ella –conocida como la II Tópica, frente a la I a la que nos acabamos de referir– Freud divide el aparato psíquico en tres «instancias» a las que nombra mediante la sustantivación de tres pronombres personales: el *ello*, el *yo* y el *superyó*. Lo más importante del caso ahora es resaltar el papel que juega la actividad tendencial o conativa que es lo que constituye propiamente el *ello*, el cual está integrado por una serie de pulsiones (*Trieb*, en singular) que arrastran al sujeto y lo hacen guiarse exclusivamente por el principio del placer, y que el hábil manejo del *yo*, teniendo en cuenta los mandatos represivos del *superyó*, debería coherenciar con el principio de realidad al que está llamado a adaptarse. En semejante «negociación» es frecuente que la pulsión se desvíe de su objetivo y se realice en un nivel diferente de su naturaleza propiamente libidinal, salvado así al sujeto de un fracaso.

Esta teorización es explicada en un escrito del año 1932, titulado *Nuevas aportaciones del Psicoanálisis* –en el que Freud, al final de su vida, revisa y complementa el contenido de sus famosas conferencias en la Universidad de Viena de los años 1915-1917, difundidas con el título genérico de *Introducción al Psicoanálisis*–, gracias al servicio que le presta una metáfora en la que se nos presenta el aparato psíquico como una débil ciudadela que debe ser defendida por el *yo* de los ataques internos promovidos, tanto por el *ello* como por el *superyó*, y de las asechanzas del mundo exterior. Dado que cada uno de estos frentes puede representar, en relación con los otros dos, una exigencia de signo contrario, el *yo* encargado de la defensa debería tener la suficiente cintura diplomática como para satisfacer las demandas de cada uno sin ofender a los demás, lo cual explica Freud apelando a los conocidos «mecanismos de defensa» con los que el *yo* se protege.

Un proverbio –dice nuestro autor en la Lección XXI– advierte la imposibilidad de servir a la vez a dos señores. El pobre *yo* se ve aún más apurado: sirve a tres severos amos y se esfuerza en conciliar sus exigencias y sus mandatos. Tales exigencias difieren siempre, y a veces parecen inconciliables: nada, pues, tiene de extraño que el *yo* fracase tan frecuentemente en su tarea. Sus tres amos son el mundo exterior, el *super-yo* y el *ello* (Freud, II, 1968: 915).

Esta imagen nos presenta al sujeto humano sumido en el campo de batalla que es su vida mental, una aventura de la que puede salir victorioso, pero también corre el peligro de morir o de quedar malherido, mientras coexistan en el mismo espacio elementos tan heterogéneos como pulsiones, deseos, emociones o pensamientos, pertenecientes tanto a las reservas del inconsciente como a la vida psíquica consciente.

La metáfora del campo de batalla es el resultado de la aplicación de un modelo teórico explicativo que podemos calificar de «conflictivista», «polémico» o, «agonista», como algunos prefieren calificar a la democracia. Podría entonces servir esta calificación como nueva metáfora de la vida política democrática, cuyo objetivo consistiría en reconocer los derechos de todos y atender las demandas de los diferentes grupos sociales sin que nadie salga perjudicado, gestionando el conflicto social por vías pacíficas.

Tanto en el comportamiento privado como en el ámbito social, al que tanto Freud como otros psicoanalistas dedicaron también estudios de interés –como la *Psicología de las masas* (1921) de aquel, pertinente para el estudio del fenómeno populista–, esta teoría, que el propio Ricoeur incorporó a los llamados –junto a Marx y Nietzsche– «maestros de la sospecha», nos ayuda a tomar conciencia del papel que juega el conjunto de la vida no cognitiva en el comportamiento humano, observación que la democracia debiera tener muy en cuenta, en primer lugar para interpretar el sentido que puedan tener determinados actos, sobre todo si nos atenemos a la actuación colectiva, estudiada por la «psicología de las masas», y en segundo término, para saber articular un comportamiento racional con el sesgo que acarrea la inevitable fuerza emocional.

También Jean-Paul Sartre lanzó su cuarto a espadas sobre la vida afectiva con un breve ensayo publicado en 1939, titulado *Esquisse o Bosquejo de una teoría de las emociones*, enfocando el tema desde la Fenomenología. Tras pasar revisión al tratamiento que la Psicología ha venido haciendo de ese tema, incluido el Psicoanálisis, y descalificar sus resultados, tiene interés destacar como una contribución que exhibe un valor aproximativo, presentar la emoción en

relación con la conciencia, dotada de significado propio, y formar parte del conjunto de la existencia humana, a cuya realización de la esencia contribuye.

Partiendo de la tradición filosófica que tiene a Aristóteles, Spinoza y Hume entre sus miembros, Victoria Camps, interesada desde antiguo en abrir el discurso de la Ética a los dominios no solo de la razón sino de la imaginación, ha ampliado su pensamiento hacia una teorización concebida como *El gobierno de las emociones*, pues tal es el título de una de sus últimas obras, cuando reivindica la vida emocional en los planteamientos éticos, tradicionalmente despreciada por su «irracionalidad» en muchas teorías filosóficas conocidas. Sin abandonarse a una suerte de «emocionalismo» desbocado, pero reconociendo que sin pasión o sin emoción no puede haber acción o empresa humana reconocible como tal –lo mismo que sin razón que no acabe «afectando» a un sujeto–; que en ausencia de la vergüenza, la compasión, la empatía, el miedo, o la confianza, no se produce ni la querencia hacia el bien ni el rechazo del mal, Camps nos conduce hacia el papel inevitable que las emociones juegan en el dominio de la política democrática, dado que aquellas preceden a las acciones, proponiendo un equilibrio entre nacionalismo y cosmopolitismo, que no haría sino restablecer la equidistancia que debiera presidir la relación entre el sentimiento en que se apoya el primero y la racionalidad en la que descansa el segundo (Camps, 2011: 279-305).

La filósofa estadounidense Martha Nussbaum, autora de una serie de obras de referencia del pensamiento ético y político, con especial atención al cultivo de las humanidades en relación con la pedagogía, ha dotado a estas contribuciones de un interés por el tema de las emociones, como un elemento indispensable del ejercicio democrático, completando una perspectiva que juzgaba ausente del liberalismo político clásico, orientación teórica en la que ella se sitúa. En su obra de 2014 titulada *Emociones políticas* defiende una doble idea que para nosotros reviste gran interés. Por un lado propugna la necesidad de dotar de un contenido emocional creativo, constructivo, inclusivo, «positivo», a modo de infraestructura material, a los principios políticos democráticos, sin cuyo alimento permanecen alojados, como entidades abstractas, en el puro territorio de los ideales. Por el otro subraya que ciertas emociones –justamente aquellas que se pretende promocionar– están dotadas no solo de un componente cognitivo, sino de una dimensión axiológica que encierran una orientación normativa a favor de la práctica de la virtud cívica, lo cual coincide plenamente con lo que en el capítulo segundo de esta obra hemos tratado de presentar como genuino del republicanismo. Cultivar las emociones inclusivas sería lo propio de la democracia, frente a las de carácter opuesto, propio de las posiciones fascistas, por lo que se hace preciso

no solo la promoción de este tipo de emociones virtuosas o de virtudes emocionales, como el amor –la base de todas ellas–, la simpatía, la compasión, la indignación ante la injusticia, el patriotismo, sino la vigilancia y el control de las emociones excluyentes o destructivas, como el miedo, la envidia, la vergüenza o el asco.

La necesidad de establecer relaciones interdisciplinares para abordar un tema tan complejo como el estudio del ser humano, desde el saber científico y las reflexiones acumuladas a lo largo de tantos siglos, ha animado a los tres hermanos Castro Nogueira –especialistas cada uno de ellos en Biología, Sociología y Filosofía– a contribuir con una ambiciosa y original investigación sobre este tema, plasmada en el libro titulado *¿Quién tiene miedo a la naturaleza humana?* En el subtítulo de la obra aparece la marca *Homo suadens*, denominación que ellos utilizan para caracterizar a la especie humana, cuyo aprendizaje, además de por imitación, se produjo por la intervención de los progenitores en las acciones de la prole, en un determinada fase de la evolución de los homínidos, mediante la aprobación o desaprobación de sus conductas, lo que «introdujo un cambio radical en el sistema de transmisión cultural de nuestros antepasados» (Castro Nogueira, 2016:153). De paso nos hacen recordar lo que aportó Adam Smith.

Entre las novedades de esta propuesta antropológica se encuentra una reivindicación del papel de las emociones en todos los procesos filogenéticos que han dado lugar a la evolución de la especie humana, siguiendo en ello la tónica abierta por las investigaciones de zoólogos, neurocientíficos y psicólogos, lo cual refuerza nuestro objetivo de contemplar la variable emocional dentro de una teorización actual de la democracia. Los autores son conscientes de las dificultades de elaborar una casuística de la vida emocional o afectiva, la cual depende de la orientación metodológica que se elija. En lugar de optar por una presentación esencialista de las emociones, identificando cada una con un referente aislado en concreto, prefieren adoptar una perspectiva relacional, viendo las emociones aglutinadas en un conjunto o racimo –a modo de un *cluster*–, en el que están conectados entre si determinados núcleos de la vida conativa y afectiva de los humanos, si bien las emociones parecen discurrir entre los polos antitéticos representados por el placer y el dolor, o la aproximación y el rechazo.

El núcleo de su propuesta es como sigue:

[...] se sostiene sobre la vinculación emocional que liga a los individuos con sus prácticas culturales y al hecho, no menos importante, de que la cultura se internaliza y experimenta siempre a través de los vínculos socioemocionales y los marcos

cognitivos que traman la vida en los pequeños grupos en los que cada uno de los individuos se siente íntimamente integrado e identificado (Castro Nogueira, 2016: 343-344).

Partiendo de este marco general –que bien pudiera trasladarse al funcionamiento de las comunidades políticas en entornos democráticos–, los autores subrayan la relación que existe entre cognición y emoción –lo que significa contar siempre con el sesgo emocional presente en toda actividad cognitiva–, para detenerse posteriormente en el estudio de las emociones sociales y las positivas. Las emociones sociales tienen lugar en los procesos de cooperación y altruismo específicos de la especie humana, estando ligadas a necesidades tan básicas –antes y ahora– como la obtención de recursos, la reproducción o el intercambio social, mientras que las emociones positivas son aquellas que se producen cuando el sujeto ha huido de una circunstancia nociva o ha alcanzado una meta positiva, en cuyo caso se ha encendido la luz del polo del placer frente al del dolor.

Manuel Arias Maldonado ha escrito un libro documentado y sugerente, que aborda algunas de las cuestiones que nos interesa comentar en este capítulo, uno de cuyos méritos estriba en el enfoque multidisciplinar desde el que está orientada la investigación que lleva a cabo, sirviéndose, entre otras aportaciones, de las neurociencias, la psicología, la filosofía y la teoría política.

Aunque el título de la obra sea *La democracia sentimental*, el autor no se propone defender un concepto nuevo de democracia, incorporando el término ‘sentimental’ al generoso elenco de adjetivos con el que el sustantivo ‘democracia’ ha venido siendo adornado a través de los siglos, y de modo muy espacial a lo largo del pasado siglo XX. No tendría sentido hacerlo, pues lo sentimental no es un calificativo que sirva para determinar lo que es la democracia política ya que ni desarrolla ni amplía su concepto. Lo que la obra tiene de original consiste en destacar el papel que juegan las emociones en los procesos democráticos en los que los sujetos han de dialogar, deliberar y tomar decisiones, empleando sus capacidades racionales. La tesis central que su autor argumenta en esta obra con el apoyo de una nutrida base documental presenta el *demos* ciudadano en el ejercicio de sus poderes cívicos armado, a la vez, con el escudo de la razón y la fuerza del sentimiento, actuando como un sujeto dotado de inteligencia y emociones, lo cual convierte en un mito la idea de un votante exclusivamente racional o un «individuo soberano», que acaba por moverse más en el marco de una estructura narrativa que reflexiva.

La propuesta del autor de hecho es de carácter inclusivo, desmarcándose de los modelos de inspiración kantiana, como los de Rawls, Apel y Habermas

–a los que nos hemos referido en la Primera Parte–, dependientes de un racionalismo de carácter trascendental que se eleva hasta las condiciones ideales del discurso, y que excluye la dimensión afectiva del ser humano, presente en todas sus manifestaciones, incluyendo la actuación política. Y no solo la política, sino también la económica, pues hay un periplo entre el siglo XVIII y el actual en el que se invierte la relación entre emociones e intereses, ya que hace doscientos años eran las emociones las que se transformaron en intereses, mientras que en la actualidad estos lo hacen en emociones, que son, justamente, sobre las que actúa la publicidad. ¿Capitalismo emocional?

Pero Arias es consciente de que las emociones, por sí solas, no pueden ofrecer las respuestas políticas que exigen las sociedades democráticas ni resolver los dilemas de carácter moral que acucian a cada persona –aunque agregue que están detrás de todo lo que la razón puede aclararnos–, de ahí que lance una apuesta hacia el futuro que, aunque se haga desde su condición de «ironista melancólico», quiere «mantener viva la promesa de la modernidad ilustrada», junto a su confianza en la democracia liberal, transformando en diálogo permanente el conflicto inevitable que subyace a la estructura dual –racional y emocional– del ser humano (Arias Maldonado, 2017: 327-354).

Como habrá podido comprobarse, el asunto de las relaciones entre emociones y democracia (o política, en sentido general), no deja de ser una cuestión abierta, de amplio recorrido, sujeta a la discusión, debido a dos tipos de razones: (i) la *imposibilidad* de sustraerse a la fuerza de las emociones; (ii) la *insuficiencia* de actuar movidos exclusivamente por ellas.

## **EL DISCRETO ENCANTO DE LA DEMOCRACIA DIGITAL**

El sociólogo Manuel Castells en su trilogía *La era de la información* presenta un modelo de análisis social no determinista en el que aparecen intercomunicados procesos de naturaleza productiva, tecnológica y política, sin que ninguno de ellos ostente el privilegio de determinar o condicionar a los demás en un sentido unidireccional, sino que todos ellos forman parte de una realidad social multicausal, funcionando con una complejidad interactiva. Es como si dichos procesos se manifestaran desplegando una suerte de dialéctica en forma de bucle, que en cada época histórica privilegiase a algún elemento más que a otro, en función del cual es definida. Pero todo ello se orienta hacia la interpretación del tiempo presente bajo la denominación de «sociedad red», que queda identificada del siguiente modo:

La sociedad red es el tipo de organización social resultante de la interacción entre, por un lado, la revolución tecnológica basada en la digitalización electrónica de la información y comunicación y en la ingeniería genética y, por otro lado, los procesos sociales, económicos, culturales y políticos del último cuarto del siglo XX (Castells, 2005: 19).

En una elaboración posterior (Castells, 2010: 50-51), el autor introduce la noción de «estructura social» para referirse a la relación que se establece entre este tipo de procesos, junto a otras aportaciones que veremos a continuación, distinguiendo entre los entornos locales de la experiencia y mundo global. El poder aparece diseminado entre la comunicación, la economía y el aparato militar, los tres intercomunicados en redes que poseen diferente geometría y geografía, pero que, como redes tecnológicas, representan el marco físico por donde circulan los flujos de información de la sociedad red en que vivimos. Del mismo modo que hablamos de una sociedad red, podemos hacerlo también del Estado red, lo cual distorsiona el significado convencional del Estado nacional que, sin desaparecer, diluye su fortaleza al tener que convivir en el ámbito de la pugna entablada entre los poderes locales, que renacen con fuerza, y las organizaciones transnacionales creadas por los Estados. En consecuencia, tanto el ejercicio de la dominación política

sobre la población como la resistencia ofrecida por esta operan mediante el uso de las redes sociales.

En la primera de las obras citadas, Castells adopta una postura teórica en la que destaca tres tipos de relaciones: las que proceden de la *producción*, las que se surten de la *experiencia* y las que se refieren al *poder*. La producción atañe a las diferentes estrategias con las que se actúa sobre la naturaleza y la materia, transformándolas en productos, cuya apropiación genera beneficios. En este proceso intervienen las diversas clases sociales y hace que los medios de producción funcionen con tecnologías diferentes. Mientras que la experiencia es la acción de los sujetos sobre sí mismos, al resolver necesidades y satisfacer deseos, el poder se fundamenta en las instituciones del Estado, y da como resultado la existencia de culturas e identidades colectivas múltiples.

Todas las sociedades del pasado se han servido del conocimiento para llevar a cabo sus tareas, pero ninguna sociedad, salvo la nuestra, ha sido identificada como sociedad del conocimiento o *sociedad de la información*, y la clave de la diferencia se encuentra en constatar que en la sociedad de la información no solo es un *medio* para producir –y para vivir– sino también un *fin* productivo y social en la medida en que la información produce ella misma un «producto» que es más información, más conocimiento, como si recursiva o reflexivamente se volviese sobre sobre sí misma, lo que Castells sugiere denominar «círculo virtuoso». De acuerdo con este rasgo, nuestro sociólogo se ha referido a ese tipo de estructura social con la denominación de *sociedad informacional* o de *capitalismo informacional*, si se trata de la reestructuración del capitalismo en la década de los ochenta del pasado siglo, en virtud de papel que las tecnologías de la información comenzaron a jugar en los procesos tecnoeconómicos del sistema capitalista, o *informacionalismo*, lo que explica del siguiente modo:

[...] el término *informacional* indica el atributo de una forma específica de organización en la que la generación, el procesamiento y la transmisión de la información se convierten en fuentes fundamentales de productividad y poder, debido a las nuevas condiciones tecnológicas que surgen de este proceso histórico (Castells, 2005, 51, n. 50).

La sociedad *informacional* acaba trasladándose tanto a la política en general, como a la democracia en particular, para la cual Castells reserva la expresión *democracia informacional*, que se desarrolla (ya en los años noventa del pasado siglo, hasta donde llega su investigación, pero que se intensifica en la actualidad) en unas circunstancias en donde los Estados-nación han entrado

en un fase de crisis, cuya tradicional soberanía se vuelve vulnerable y se convierte en algo difuso, porque compiten con ella y se la disputan estructuras supranacionales de índole política, como la UE, económica, como el FMI o la OMC, y militar, como la OTAN –por poner algunos ejemplos llamativos–, y comparten el poder con redes internacionales de la sociedad civil más informales, tanto legales como criminales. La política ha acabado encuadrada en el marco dibujado por los medios electrónicos con las posibilidades que ofrecen a la digitalización de la información, lo cual permite la circulación global de cantidades ingentes de datos en tiempo real que acelera la intercomunicación entre personas e instituciones a través de la red que es internet. Todo ello abre la democracia a una nueva dimensión de consecuencias imprevisibles, pues estos poderes no solo están en manos de los Estados, sino de la ciudadanía.

Si bien no está claro en qué medida el uso de las posibilidades que la tecnología de la información ofrece a los usuarios de las redes de comunicación –potencialmente toda la ciudadanía– y si marcará la tendencia con la que influir en las democracias convencionales, sí parece evidente a estas alturas del relato el hecho de que nos percibimos –para emplear la conocida expresión de Ortega y Gasset– abandonando una «vieja política» para acaso alumbrar una nueva, lo cual no implica descalificar a la democracia, sino reestructurarla, complementarla o perfeccionarla con las posibilidades que nos ofrece la tecnología. Para ello, Manuel Castells destaca tres tipos de actuación que se encontraban en estado embrionario en la década de los noventa, como hemos señalado, pero que han acabado eclosionando en la actualidad.

En primer lugar, el desarrollo de la democracia local, que es el nicho básico y más próximo para alojar las relaciones entre el poder político y la ciudadanía, o entre el municipio y los vecinos, como decimos en España. El hecho de que las iniciativas cívicas, los problemas y las sugerencias del vecindario puedan llegar por internet hasta la autoridad política, y que la institución municipal acuse recibo de las mismas, más allá de la información oficial que figura en su página Web, es una manera de convertir la democracia informativa en democracia participativa. A ello habría que añadir el establecimiento de consultas rápidas sobre determinados asuntos por parte de los poderes públicos, como hacen algunos partidos políticos con sus militantes, sin olvidar la posibilidad de emitir el voto en los procesos electorales oficiales, cuando la privacidad y la decisión de cada cual estén plenamente garantizadas por el sistema informativo. Esta democracia permite, en segundo lugar, incrementar la comunicación horizontal entre personas que disponen de los conocimientos y de los medios informáticos para poderlo desarrollar. No de-

beríamos olvidar, sin embargo, el problema que causa la llamada «brecha digital», que puede discriminar a una parte de la ciudadanía e impedir la práctica de este tipo de democracia. Para evitar que el colectivo de los que pueden comunicarse electrónicamente se convierta en un grupo elitista y queden marginados los «analfabetos informáticos», habría que exigir a los poderes públicos desarrollar políticas que conviertan en «obligatoria» la formación informacional, habilitando fondos para subvencionar la adquisición de equipos informáticos a las familias carentes de recursos. Por último, la sociedad red permite reorientar la preocupación política de contenidos tradicionales generalistas hacia un compromiso basado en la defensa de «causas» específicas, como son las lideradas por las organizaciones no gubernamentales.

Por aquellos mismos años, finales de los noventa del pasado siglo, en que Manuel Castells publicaba sus resultados sobre la sociedad de la información, Javier Echeverría daba a la luz un breve texto titulado *Telépolis*, que se hacía cargo de los cambios tecnológicos introducidos en el mundo, con especial referencia a las telecomunicaciones. Echando mano de una buena dosis de imaginación y de ciencia, trazaba una prognosis de la sociedad futura, a medio camino entre la realidad y la utopía, al diseñar un único cosmos inter y telecomunicado, llamado «telépolis», y a sus habitantes «telepolitás».

En ese mundo –que lejanamente recuerda a la «aldea global» de McLuhan– abundan los mismos deseos, pasiones e intereses, y rigen idénticos valores y normas que son propios de los seres humanos, quienes, al fin y al cabo, son sus moradores, por lo que el autor no se deja arrastrar por el ideario de ninguna utopía política al uso con la que pretenda seducir a sus lectores. Lo que sus propuestas tienen de novedoso permite situar en el centro del debate la posibilidad de interconectar globalmente el mundo, haciendo que los torrentes de información que circulan por sus venas electrónicas hasta los confines del mismo, eliminando las distancias físicas, contribuyan al cambio social y cultural por afectar de manera bidireccional a todos. De ahí que el prefijo «tele» se incorpore a la nomenclatura de todos los procesos económicos, sociales y culturales que estudia, incluyendo los políticos, para los que reserva el neologismo *telecracia*, y es en este punto donde lo que nos propone interesa a esta parte del capítulo.

Por lo que se deja traslucir en la manera de abordar esta cuestión, el pensamiento político de Javier Echeverría –que nunca abandona del todo una retórica con un cierto punto de ironía– podría identificarse con una democracia avanzada, que combine los principios liberales con el interés público, la cual debería poder desarrollarse con plenitud desde la misma «casa» que habita

todo telepolita, convertida no solo en espacio productivo, sino en un ámbito de consumo cultural y de interacción política, con lo cual pierde su cualificación estrictamente privada para devenir un espacio público. Los telepolitas que viven en una democracia podrían interactuar, verticalmente, con el poder, tanto si reciben instrucciones (de arriba abajo), como haciendo propuestas (de abajo hacia arriba), y de manera reticular podrían comunicarse con el resto del mundo, para lo cual, no solo el correo electrónico, sino la televisión, serían los apoyos tecnológicos que el autor estima en esos momentos más adecuados para estos fines. Por supuesto, el acto democrático más relevante, como es la participación política en los procesos electorales, debería llevarse a cabo también desde el hogar del telepolita.

Para poder poner en práctica alguna de las posibilidades que ofrece la democracia digital, la red de internet se ha revelado fundamental en los pocos años que lleva funcionando, abriendo enormes posibilidades a la comunicación y al intercambio de información entre sujetos de todos los continentes, desafiando los pronósticos de los más «ciberoptimistas». Ahora bien, en la medida en que la información que recibe una persona se traslada a la toma de decisiones, tanto económicas como políticas, en su calidad de consumidora, o votante en procesos democráticos, alerta a grupos empresariales y políticos y les pone al acecho para explotar en su propio beneficio la enorme información que circula por la red con el fin de provocar modificaciones en la conducta de los usuarios que beneficie a los intereses de aquellos.

Renace de este modo el viejo debate sobre la bondad o maldad de los progresos tecnológicos, debate ya superado, por lo que carece de sentido dar una respuesta en una u otra dirección, como si fuéramos rehenes de un maniqueísmo tecnológico. Por lo que hemos experimentado hasta la fecha, parecería lógico concluir que internet no es ni bueno malo por sí mismo, por la sencilla razón de que es un medio neutro –como puede serlo una navaja, que lo mismo sirve para hacer rebanadas de pan que para rebanarle a un sujeto el gaznate–, que no está cargado moralmente, en contraste con otras acciones que funcionan como medios. No obstante, hay quien sugiere que semejante «neutralidad» no existe, al estar dominado por fuerzas que no controlamos, como veremos, o, sencillamente, que Internet no es un simple medio. Pero si lo fuera, lo sería en el sentido ambivalente de que el usuario lo pone al servicio de fines o causas que pueden estimarse correctas o incorrectas, por ello la red, como la vida misma, está llena de verdades y mentiras, de elogios e insultos, de poesía y exabruptos, y en ella nos topamos con muestras de lo más hermoso y lo más zafio, de lo más noble y de lo más rastrero de la condición humana, como concluye esta reflexión:

Con el auge de las redes sociales, esa ventaja tecnológica se ha disparado prácticamente por completo. Debido a ello, en los países autoritarios, la oposición democrática cuenta ahora con muchas más herramientas para derrocar a un dictador largo tiempo instalado en el poder. Pero, por la misma razón, los vendedores de odio y los mercaderes de mendacidad lo tienen mucho más fácil para socavar los cimientos de las democracias liberales (Mounk, 2018: 152).

El debate que en estos momentos está sobre la mesa no es el de las ventajas que internet nos ha reportado, sino los nuevos problemas que ha creado, en contra de las previsiones y los pronósticos de los creadores de la *World Wide Web*, así como de las posibles soluciones para resolverlos. Desde el momento en que la información que circula por la red está fuera del control de los usuarios que no pueden comunicarse por medio de sus computadoras sin intermediarios, sino que se han apoderado de ella grandes empresas tecnológicas que la alojan y controlan en sus servidores –desarrollando una nueva forma de capitalismo, o una economía de mercado, cuyo bien intercambiable no es otro que la información–, o es administrada por grupos de distinto tipo, incluidos los propios gobiernos, cabe con ella hacer cualquier cosa. Lo que ahora está suscitando la alarma de usuarios y especialistas de la red son las conductas criminales, es decir, aquellas que tienen que ver con el control de la privacidad, así como con la difusión de bulos, noticias falsas o mentiras, orientada a la manipulación de las voluntades de los votantes en determinados procesos electorales. En una época en la que parece que hemos superado la verdad para instalarnos en la *posverdad*, la emoción recorre la red, llenándose de «vivencias», «experiencias» o «relatos», dejando los hechos a un lado, habiendo entrado con ello en el dominio de lo *postfactual*, como anteriormente recordaba.

De acuerdo con informaciones periodísticas, en 2018 se ha producido un nuevo escándalo del uso perverso de internet, protagonizado por una empresa con sedes en Inglaterra y en los EE.UU., conocida como *Cambridge Analytica*, dedicada a hacer estudios por encargo de organizaciones políticas para su uso en procesos electorales habidos en diversas partes del mundo, con el fin de orientar al electorado para que apoye a una determinada opción política, o a un candidato en particular. Se trata, por tanto, de una práctica que presupone la existencia de la democracia, pero que acaba por socavarla al trabajar con datos personales robados, puesto que los interesados no han prestado su consentimiento para ello. Según investigaciones que están en curso, hasta cincuenta millones de usuarios pertenecientes a la potente red social conocida como *Facebook* han sufrido la intromisión en sus datos personales, lo que ha permitido a los posibles delincuentes informáticos trazar los perfiles per-

sonales de los votantes potenciales para que sus clientes puedan influir en su voto. Casos como este sumen en un mar de inseguridad el tráfico informativo que circula por la red, que puede acabar por afectar no solo a la seguridad militar y a los intercambios económicos, sino a la propia democracia. En el otro extremo de la balanza se encuentra el control político de internet por parte de los Estados, esto es, de la utilización que la ciudadanía hace de la red, contraviniendo su esperanza de que por fin con internet se habría encontrado un potente sistema de comunicación global libre de censura.

A título de ejemplo, Manuel Castells cita los casos de EE.UU., Rusia y China en su obra de 2010 *Comunicación y poder*, a la que ya nos hemos referido. En Norteamérica el poder político no censura directamente la información, salvo casos excepcionales, sino que la instrumentaliza haciendo propaganda de aquellas medidas de gran calado que el gobierno pretende poner en marcha, como son las que se orientan a la acción internacional en las que están en juego determinados intereses empresariales, que se venden como los intereses de la nación, para cuya defensa se demandan altas dosis de patriotismo. Además de influir directamente en las cadenas de TV, según los casos, la Administración norteamericana emplea medios más refinados como es el de contratar a personal militar cualificado, ya retirado, en calidad de analistas de temas estratégicos, con el fin de participar en debates en las redes defendiendo las posiciones del gobierno. Todo el mundo sabe que detrás de la creación de la red de Internet hace tres décadas estaban el Pentágono y Wall Street.

En la Rusia possoviética, mientras sigue estancada en su zigzagueante proceso de democratización, con Vladimir Putin ha entrado en una fase en que, al tiempo que se eliminaba a los oligarcas del periodo de Borís Yeltsin, el Estado se ha ido haciendo cada vez más fuerte, recuperando –si es que alguna vez la había perdido– el control de sectores estratégicos de la economía y la sociedad, entre ellos el de las comunicaciones, incluyendo internet. El gigante energético *Gazprom*, controlado por el Estado –y accionista mayoritario del Geseoducto Noreuropeo (NEGP), al que fue elevado como presidente el excanciller alemán Gerhard Schröder, debido a su amistad con Putin, inmediatamente después de abandonar su cargo desde el cual había impulsado su construcción–, es propietario de importantes medios de comunicación, todos los cuales están bajo el control del Estado, al que parece que la vida de los periodistas no le interesa demasiado, pues solo desde el año 2000 han sido asesinados 23. Internet sigue la misma suerte, y en ocasiones el Estado suele introducir a topes en los debates políticos para la defensa de sus intereses. Pero lo importante de internet en Rusia como un medio para la difusión de

un pensamiento crítico en el terreno político se encuentra entre los jóvenes urbanos y los *globers*.

China es una dictadura capitalista, donde el nacionalismo representa una de claves de su identidad política, que siempre ha tenido más peso que la democracia, y que desde el año 1430 en que se prohibió la construcción de barcos para evitar que la población viajase al extranjero, vive obsesionada con el control de la información, de la que internet es una de sus víctimas. El Partido comunista, como columna vertebral del Estado, controla las empresas de comunicación, y ejerce la censura, bien mediante el bloqueo de páginas y portales Webs de internet, bien utilizando un sofisticado control de palabras «malsonantes» –entre las que se encuentran ‘derechos humanos’ o ‘democracia’, por ejemplo–, con lo cual, salvo algunas conexiones vía servidores indirectos conocidos como *proxy*, y otras escaramuzas para burlar la censura, las posibilidades de una comunicación libre son muy escasas en China. Todo ello pone de manifiesto que las redes no son omnipotentes, o que la entrada en la sociedad red queda en último término reservado al control del Estado, que en su condición de entidad red, puede facilitar el flujo informativo o bloquear las redes que van contra él.

Tales circunstancias han creado también un tipo de literatura que denuncia los cambios negativos que se están produciendo en la sociedad por la irrupción del *homo digitalis*. Tal es el caso del filósofo alemán de origen coreano Byung-Chul Han (2014), cuya crítica se dirige hacia algunos aspectos que tienen que ver con la relación entre los usuarios del mundo digital que trastocan otras tantas claves de la relación social, tradicionales de la política democrática. Desde este supuesto, el pensador llama la atención sobre la confusión entre el ámbito público y privado; sobre la falta de respeto entre personas por ausencia de distancia; sobre el ruido que acaba con el silencio y nos aloja *En el enjambre* –como titula el libro a que nos referimos–; o sobre la banalidad de la protesta cuando solo es «indignación» fugaz; sobre la pulsión por la transparencia informativa, cuya inmediatez impide la reflexión estratégica; o sobre la imposibilidad de la teoría por la superabundancia de información, los *Big data*. Todo ello acarrea una reconfiguración de la política donde lo público y lo privado se alían en el control ciudadano, mediante la psicopolítica, creando la ilusión de una democracia directa que funcione a golpe de clic, sin la mediación de la representación política. Críticas como esta constituyen zonas de sombra que se proyectan sobre este ámbito de la democracia que hemos de tener en cuenta, pero que no deben mermar nuestro interés por ampliarla y potenciarla gracias a sus posibilidades digitales.

La democracia digital no es un nuevo tipo de democracia, sino una herramienta puesta a su servicio que potencia y perfecciona el ejercicio democrático con los medios propios de la sociedad de la información, pues tanto su immenseo volumen como la accesibilidad se hacen posibles gracias a los procesos de digitalización informática. No hay, por tanto, determinismo tecnológico, como si la tecnología por sí misma fuese capaz de generar una nueva forma de democracia, sino un poderoso instrumental para poder desarrollarla mejor.

El papel de la prensa escrita y de los otros medios de comunicación de masas como la radio y la televisión han sido decisivos en el desarrollo de las democracias en el siglo XX, pues eran el enlace entre el poder político y la ciudadanía. Los políticos se sirven de los medios para hacer llegar a la sociedad sus propuestas y ésta los utiliza para la expresión de sus demandas, confluendo tales mensajes en un espacio que es conocido como opinión pública. Frente a esta democracia mediática, coexistiendo con ella, está emergiendo ya ese otro tipo de democracia que podemos llamar democracia digital (Martínez Nicolás, 2011).

Lo sustantivo de la democracia digital es la posibilidad de utilizar las tecnologías de la información y la comunicación (TICs) para transformar la esfera pública, allí donde la ciudadanía toma conciencia de su papel como titular de un poder político que los gobernantes ejercen por delegación suya, a quienes puede interesar y establecer con ellos una relación más rica que la que se desprende de los procesos oficiales de participación reglada, incluyendo la realización de trámites oficiales con las instituciones mediante la llamada administración electrónica o el e-gobierno, aunque esto último está también implantado en Estados no democráticos. La democracia digital amplía el horizonte de la democracia participativa en los asuntos públicos, a tenor de lo que sucede en muchas experiencias en el ámbito local –como la participación ciudadana en lo que ha dado en llamarse el «urbanismo democrático»–, tanto dentro como fuera de España, o en los *blogs* individuales, y favorece la democracia deliberativa entre el resto de los interesados a través de la formación de foros de debate que interactúan reticularmente, mediante redes cerradas o abiertas, a semejanza de lo que sucede en la sociedad civil, como es el caso de las tutorías telemáticas instauradas en la enseñanza a distancia, incluyendo los foros de estudiantes de una misma asignatura.

El momento crucial de la participación política en una democracia se produce cuando la ciudadanía elige a los representantes de los tres poderes políticos, el legislativo, el ejecutivo y el judicial, circunstancia que en una

democracia digital puede simplificarse mediante la votación *on line*, lo que requerirá el mayor rigor en el control del proceso para que se produzca con plenas garantías democráticas. Si ello ocurriera, podría acaso realizarse el viejo sueño de recuperar la democracia directa de la Antigüedad –sin necesidad de suprimir la democracia representativa, pues ambas serían complementarias–, la única que Rousseau veía pertinente, haciendo que la ciudadanía, desde cualquier punto imaginable, participase *directamente* en la deliberación y en la toma de decisiones sobre todos los asuntos que le conciernen, formando una suerte de ágora digital o electrónica (Subirats, 2002), aunque para ello los instrumentos jurídicos debieran estar lo suficientemente desarrollados como para garantizarla, lo que todavía no es el caso (Serra Giménez, 2002).

El poder que la democracia digital otorga a la ciudadanía para ejercer el control de la política, ampliando las funciones propias de la oposición en un sistema parlamentario, convierte a algunos grupos de ciudadanos voluntarios en «vigilantes» de la información que los gobiernos con frecuencia ocultan, y que muchas veces están detrás de decisiones políticas oscuras, o simplemente espurias, aunque en ocasiones estén amparadas por el paraguas institucional. Democracia «monitorizada» (Keane y Feenstra, 2014) llaman algunos estudiosos del tema a esta modalidad de democracia digital, pues además de tener la función escrutadora de denuncia del secretismo oficial –amparado, con frecuencia, en la transferencia de información que las grandes corporaciones tecnológicas facilitan a los gobiernos–, es capaz de trasladar dicha información a la opinión pública por medio de pantallas o monitores.

Existe una conexión directa entre la presencia de las emociones en la política y el uso de las redes sociales, o entre la democracia emocional y la democracia digital, dada la libertad que otorga a los usuarios de la red esta modalidad democrática, que propicia la libre circulación emocional, al estar protegidos por el manto de anonimato. Solo así puede explicarse, que en un universo desterritorializado como es el mundo virtual, con qué velocidad e inmediatez se agrupan los partidarios de los nuevos populismos –bien sean nacionalistas, de extrema derecha o extrema izquierda– y el éxito que van alcanzando en movilizaciones o convocatorias electorales recientes.

A veces son las pasiones las que impulsan la intervención ciudadana en los asuntos públicos por medio de las redes sociales, como cuando se presenta y defiende una causa con entusiasmo tratando de arrastrar a los demás a la misma o haciendo proselitismo por un ideal, un proyecto, o por un líder. Estamos en este caso ante un supuesto «activo» o creativo que, una vez alcanzado el éxito –como una victoria electoral de los suyos, por ejemplo–, se inflama

con un sentimiento de euforia contagiosa. Pero más allá de esta figura, lo más frecuente es que proliferen conductas «reactivas», cuyo objetivo suele ser la denuncia de una situación que se estima incompatible con la justicia, para lo cual el combustible que alimenta este movimiento de la voluntad no es otro que alguna emoción relacionada con la envidia, el resentimiento, la ira, o la indignación, tan familiar esta última en el panorama político contemporáneo europeo, donde muchas decisiones de los gobiernos, bien por acción bien por omisión, han llenado de indignados las plazas y las calles de las ciudades, cruzando en ocasiones el Rubicón del odio por medio de la violencia.

Sin necesidad de echar mano de las futuribles computadoras cuánticas, que cuando lleguen al mercado transformarán todavía más nuestras vidas de «cibersujetos» por los colosales flujos de información que pueden procesar –para los que no sabemos si el cerebro humano está suficientemente preparado–, con los medios digitales actualmente disponibles podemos experimentar la velocidad, la inmediatez y la simultaneidad con la que funciona la intercomunicación entre usuarios. Con ello se alimenta y refuerza el narcisismo del comunicante al saberse observado por quienes intervienen en la conversación, cuyo número en tiempo real puede ser potencialmente inabarcable, de tal suerte que la puesta en escena de una democracia digital orientada hacia la deliberación queda socavada por esta *pool* de emociones simultáneas que provocan «ruido», allí donde debería imperar el silencio, o «cacofonía» frene a la deseable «eufonía».

La democracia digital ha modificado sustancialmente las relaciones entre la ciudadanía y el poder político al deslegitimar las tareas de mediación por parte de los representantes, poniendo el acento exclusivamente en el papel del sujeto para impulsar desde sí mismo la intervención pública, como se subraya en este comentario:

He aquí uno de los efectos más relevantes de la digitalización: su impacto sobre la legitimidad de la mediación. Dicho impacto se produce en todos los órdenes: cultural (deslegitimación del experto), político (crisis de representación), económico (crisis de los proveedores tradicionales), simbólico (posmodernización). Se abre así paso la idea de que la vieja concepción del poder, a la vez patrimonial y vertical, está agotando su vigencia en un mundo donde emergen de manera frecuente nuevos micropoderes –desde movimientos ciudadanos a expertos, pasando por la combinación de ambos–, que a menudo se sirven de las tecnologías digitales para organizarse (Arias Maldonado, 2017: 183).

Cohonestar la democracia con la sociedad red es una tarea de la sociedad civil apoyada en un Estado de Derecho, que representa el poder político,

como titular de un discurso legítimo que construye y difunde los significados para su uso en la esfera pública por parte de todos. Pero, aunque el medio no sea el mensaje, y las tecnologías de la información y comunicación no determinen al conjunto de la sociedad que se nutre de otro tipo de componentes, es evidente que la condicionan, de forma que la red acaba inundándolo todo, desde la economía, la cultura, la política y la guerra, hasta las mafias y las organizaciones criminales, de manera que para que la democracia digital sea una realidad, las redes o las metarredes son una condición necesaria, pero no suficiente. Hace falta que el flujo que discurre por sus vasos electrónicos tenga una patente democrática, objetivo por el que apuestan dos politólogos italianos, cuando vaticinan que la «democracia digital llegará a ser terriblemente real» (Calise y Musella , 2019: 57).

Y esto es todo menos fácil. En los años cincuenta del pasado siglo, Hannah Arendt (1996) lanzó un ataque en todo regla contra la imposible convivencia pacífica entre la política y la verdad, desenmascarando la estrategia de muchos gobernantes que consiste en desvirtuar la verdad de los hechos al transformarlos en meras *opiniones*. Ya al final de su vida, en la década de los setenta (Arendt, 2015), revalida su crítica a propósito de la aparición en 1971 en los EE.UU. de los llamados *Documentos del Pentágono*, donde se podía comprobar todo el proceso de manipulación de la opinión pública que las autoridades norteamericanas pusieron en marcha para tratar de paliar sus constantes fracasos en la Guerra del Vietnam. Tanto en el primer texto como en el segundo, la pensadora alemana declara que, de un modo u otro, tarde o temprano, la verdad acaba por imponerse, confiando en tres instituciones propias de las sociedades democráticas, como son el poder judicial, el mundo académico y, sobre todo, una prensa libre.

Fernando Vallespín se ha atrevido a navegar por las procelosas aguas de las relaciones entre política y verdad, adentrándose en algunas cuestiones epistemológicas por medio de una obra, cuyo sarcástico título –*La mentira os hará libres*– no deja lugar a dudas sobre la intención crítica que lo anima. Si ya sabíamos que en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales la verdad es un asunto tan alejado de la objetividad propia de las ciencias físico-naturales como concerniente a la subjetividad de quien produce *interpretaciones* de la realidad, la democracia nos ha enseñando, además, a rechazar como un error la idea de que exista una verdad única referida a los asuntos humanos, pues si así fuera carecería de sentido que todos tuviéramos el mismo derecho a hacer valer nuestras *opiniones* diferentes. En democracia, si queremos aproximarnos a la verdad de los hechos, hemos de ponerla en relación con un racimo normativo de virtudes, tales como la sinceridad, la veracidad, la confiabilidad, la

transparencia y la fiabilidad (Vallespín, 2012: 50). Ahora bien, debido entre otras cosas al mundo de internet y al poder de las redes sociales, nuestro autor se muestra escéptico sobre las posibilidades de que con estos instrumentos progrese la democracia deliberativa, habida cuenta del uso que los internautas hacen de las mismas para «exhibir» tanto su imagen como sus ideas y emociones, de acuerdo con la costumbre de frecuentar aquellos contenidos que coinciden con las propias opiniones.

En un mundo globalizado, la globalización no tendría que detenerse en lo puramente económico, como si fuera una patente de corso del nuevo capitalismo, sino que debiera progresar en todas las direcciones, como, a título de ejemplo, sucedería si se globalizaran los derechos humanos, pues, tanto si el Estado es o no democrático, los actores del cambio pueden contraprogramar, proponer alternativas o interferir las conexiones establecidas (Castells, 2010: 552-553), lo cual es una forma de practicar la democracia digital.



## ¿ENSEÑAR LA DEMOCRACIA?

Durante el desarrollo de los capítulos precedentes han salido a la luz algunos supuestos intelectuales implícitos y se han ido deslizando determinadas pistas sobre la posible relación que existe entre democracia y formación, de modo que el ejercicio de una ciudadanía responsable no podría producirse sin el conocimiento de algunos valores y el concurso de otros componentes normativos. Ese conjunto de reflexiones nos impide soslayar por más tiempo un tipo de pregunta que ha estado rondando por las entretelas del texto, como es la que da título a este capítulo, incrustada, de modo incoativo, en los planteamientos anteriores. Si esto es así, podríamos desdoblar la cuestión en dos fórmulas, facilitando que el infinitivo ‘enseñar’ sea precedido, en cada caso, por los verbos auxiliares ‘puede’ y ‘debe’. Comencemos por la primera cuestión.

¿Se puede enseñar la democracia? Las condiciones de posibilidad de la enseñanza de cualquier materia han de ponerse en relación, lógicamente, con los sujetos del proceso de enseñanza-aprendizaje. Si nos atenemos al primer escenario formativo, que es la familia, los educadores han de ser los progenitores y los llamados a aprender sus vástagos. Si salimos al exterior y observamos lo que ocurre en nuestro entorno social, el aprendizaje democrático podría producirse valorando las conductas de nuestros semejantes, sobre todo aquellas que ostentan alguna autoridad institucional o política. En estos dos tipos de inmersión formativa el aprendizaje se produce fundamentalmente por *imitación* de un tipo de conducta que sirve de ejemplo y que en el caso del aprendizaje familiar se refuerza mediante la *aprobación* de lo que está bien hecho. El tercer escenario del posible aprendizaje democrático es la escuela, ámbito al que de ahora en adelante confinaremos nuestra exposición. En este contexto, los sujetos del aprendizaje son estudiantes sometidos a un régimen reglado –«disciplinar»– de formación obligatoria y posobligatoria, mientras que quienes enseñan son docentes de cualquier nivel educativo, pues al plantearse la posibilidad de la enseñanza de la democracia la contemplo sin excluir a ninguno de los niveles del sistema.

En la conferencia que Ortega y Gasset pronunció en 1930 en el Paraninfo de la Universidad de Madrid, publicada ese mismo año en forma de libro bajo el título de *Misión de la Universidad*, al tiempo que se apoyaba en la re-

novación pedagógica emprendida por Rousseau, Pestalozzi y Fröbel, entre otros, proponía «volver del revés» el objetivo que debe presidir la enseñanza universitaria, el cual ha de consistir en enseñar «*solo lo que se puede* enseñar, es decir, lo que se *puede aprender*» (Ortega, 2015: 85). Al poner el foco en el estudiante, que Ortega identifica como un «estudiante medio», está eliminando el objetivo que entonces era habitual, esto es, enseñar «lo que se debe», representado por el programa del docente, elaborado al margen del discente. Si aceptamos esta recomendación que Ortega concibe como «misión» de la Universidad, pero que puede adoptarse como principio pedagógico aplicable a cualesquiera de los niveles educativos, parece evidente que la democracia puede enseñarse en la escuela puesto que puede ser aprendida por unos estudiantes que la necesitan en su condición de ciudadanos que están llamados a ser los únicos protagonistas con capacidad para decidir en la esfera pública democrática.

Además de los dos tipos de agentes que intervienen en el proceso de enseñanza-aprendizaje, existe un tercer elemento que se refiere a lo que Ortega menciona con la expresión «lo que se puede aprender», esto es, al contenido de la enseñanza, asunto sobre el que volveremos más adelante, pues antes hay que despejar otra incógnita. Enseñar la democracia no es exactamente lo mismo que enseñar otras materias más convencionales, orientadas a crear una serie de competencias que parten de contenidos eminentemente teóricos, y que acaban en un objetivo de carácter cultural, relativo a la adquisición del conocimiento. La enseñanza de la democracia tiene un perfil teórico-práctico, debe haber teoría, pero también *praxis*, dado que en el ejercicio de la democracia se trata de formar una parte de la personalidad humana para promover un tipo de conducta que ha de producirse en el futuro fuera del ámbito estrictamente educativo, lo cual implica desarrollar determinadas acciones de carácter cívico. Enseñar una conducta es un tipo de intervención pedagógica plagada de dificultades, pues en el supuesto de que un estudiante llegue a saber lo que debe hacer, de ningún modo está garantizado que finalmente lo haga, dado que la acción nace de una voluntad libre con capacidad para elegir, por lo que solo un superado intelectualismo moral –como el que, según su discípulo Platón, solía predicar Sócrates– podría producir la ilusión de pensar que conocer el bien es una condición suficiente para practicarlo.

Para poder obtener algún éxito en este tipo de educación habrá que desplegar una orientación pedagógica específica que ofrezca, por una lado, una serie de contenidos conceptuales de naturaleza ético-política, centrados en cuestiones de carácter general, acompañados, por otra parte, de prácticas en las que el grupo de estudiantes se comporte y actúe de forma democrática,

incorporando una serie de actitudes, que den lugar a hábitos, a modo de antícpo y ensayo de la futura vida política. Todo ello puede comenzar a ponérse en práctica desde la Educación Infantil y Primaria, como de hecho se viene haciendo ya en algunos centros de enseñanza que siguen la pedagogía de Célestin Freinet, mediante la realización de asambleas de clase donde los estudiantes debaten y deciden por votación algunas cuestiones que afectan a la convivencia del grupo.

La justificación de que el aprendizaje moral, tanto en sentido general, como en lo referente a la Ética cívica, es posible adquirirlo en el ámbito escolar, ha sido avalada en el siglo XX por las tradiciones psicopedagógicas más relevantes. De acuerdo con el psicólogo norteamericano Lawrence Kohlberg (1997), la conquista de la autonomía moral forma parte del proceso de aprendizaje personal en el que está inmerso el ser humano desde que nace, gracias al cual va transformando la actitud moral a medida que madura psicológicamente, recorriendo un itinerario que comienza centrado en el yo, pero que se va abriendo paulatinamente hacia los otros, hasta desembocar en una ética de carácter universalista.

Kohlberg, profesor en la Universidad de Harvard, con apoyo en las investigaciones sobre el desarrollo de la inteligencia que hiciera el psicólogo suizo Jean Piaget, abrió un campo interdisciplinar compartido por la psicología, la filosofía y la ética con el propósito de investigar los comportamientos morales de niños y adolescentes, confirmando, con una base empírica suficiente, las hipótesis de aquel sobre el desarrollo del juicio moral. De acuerdo con su teoría, los sujetos, a medida que alcanzan la madurez moral, van pasando por tres niveles, denominados *preconvencional*, *convencional* y *posconvencional*, y seis estadios, a razón de dos por nivel. Los niveles representan perspectivas o enfoques, mientras que los estadios reflejan criterios de actuación. Así, en el nivel *preconvencional* se actúa por el miedo al castigo, adoptando el sujeto una actitud individualista. En el *convencional* es la conformidad con el grupo y el sometimiento a ley el criterio, mientras que en el *posconvencional* hay una transición del acuerdo interesado con los otros al criterio universalista en el que el agente se pone en el lugar de los demás. Este último nivel, no siempre fácil de alcanzar, que en cualquier caso está inspirado en la filosofía moral kantiana, es el horizonte en que se debe mover la Ética cívica, cuya consecución sostiene Kohlberg que puede lograrse mediante el aprendizaje.

La Ética cívica sólo se ocupa de formar aquella dimensión de la personalidad humana *que es común a todos*, o lo que representa el *interés común*, pues al tener que convivir como diferentes en una espacio que es el mismo para

todos, como es el espacio público, que llamamos político, se nos imponen tareas *comunes*. Se hace, pues, necesaria la regulación mediante normas también comunes de esa dimensión de la convivencia, salvando el derecho de cada cual a orientar los otros aspectos, que gozan del atributo de privados, según sus propias convicciones y realizar los proyectos de vida personal de acuerdo con las doctrinas comprehensivas que expresan la diversidad axiológica y normativa particular. Bajo este punto de vista, la Ética cívica es una ética de mínimos, o «ética mínima» (Cortina, 1986).

Una vez que sabemos que la democracia se puede enseñar podemos pasar a la segunda cuestión, al deber de enseñarla, puesto que sería absurdo proponer una obligación lastrada por la imposibilidad de cumplirse. Al interrogarnos por la existencia del deber de enseñar la democracia, sin salirnos del ámbito estrictamente escolar, tendríamos que buscar una explicación motivada, argumentando la necesidad de que los estudiantes reciban una formación en este terreno, del mismo modo que se justifican otros contenidos curriculares. Si abundamos en lo que acabamos de decir, me parece que la respuesta está a la vista al tener en cuenta que nos referimos al aprendizaje del comportamiento cívico, que nos concierne a todas las personas por el hecho de serlo, por vivir en Estados democráticos, dado que el ejercicio de la democracia requiere del conocimiento de una serie de principios, valores y normas que es preciso hacer explícitos. Y si alguien porfiase sobre la inconveniencia de recibir una educación de carácter democrático, rememorando épocas pasadas de la España franquista, habría que recordar que educación no es lo mismo que adoctrinamiento, que es lo que *de facto* y *de iure* sucedía en la dictadura, cuando era el propio Estado el que imponía a *todo* el pueblo sometido su visión *particular* del mundo, sin posibilidad de alternativa, aquella que, para resumirlo, llamaremos el nacionalcatolicismo. Por el contrario, en un Estado democrático de Derecho, cada cual se sitúa frente a su propia responsabilidad, que en este caso consiste en tomar conciencia de que es la ciudadanía la que se gobierna a sí misma, bien directamente, bien por medio de representantes elegidos por ella, organizando la vida colectiva de acuerdo con unas leyes que ella misma –y nadie más que ella– se ha impuesto.

Lo que acabamos de señalar supone una formidable movilización de la sociedad, pues es su bienestar el que está en juego, y está en sus propias manos. Ahora bien, parece que de aquí se sigue que el deber de enseñar sea un asunto que concierne al ciudadano o ciudadana exclusivamente, quedando de este modo obligado a «enseñarse» a sí mismo, pero si bien esta aseveración no deja de ser cierta –pues sin el concurso del discente no hay enseñanza posible–, cuando nos referimos al deber de enseñar la democracia desde el

punto de vista institucional solo podemos pensar en la responsabilidad que compete a los poderes públicos.

Se trata, en consecuencia, de un deber que tiene contraído el sistema educativo, la Escuela pública, y deviene en una cuestión de Estado, lo que, automáticamente, transforma el deber cívico de formarse también en un derecho, o aquél es la consecuencia de ese derecho. La neutralidad del Estado se manifiesta en el exquisito respeto con que debe actuar para permitir que cada persona –en el espacio que es de su competencia– busque la felicidad a su modo, cuando elige lo que estima «bueno», huyendo no solo del control de la vida privada, sino evitando cualquier tipo de interferencia, tutelaje o paternalismo. Pero salvando este principio, el Estado no puede ser «neutral», haciendo dejación de sus deberes educativos, sino que en este punto ha de ser *beligerante*, reclamando para la Escuela pública el derecho de enseñar la democracia, en colaboración con las familias y otras instancias de la sociedad civil que tengan el mismo objetivo. De esta manera, el perfil de una enseñanza de la democracia se dibuja con unos trazos específicos, que la hacen singular frente a otras necesidades educativas, la más significativa de la cuales afecta al corazón de la condición humana.

Una democracia nos exige saber cómo tenemos que actuar porque, con independencia de la etnia a la pertenezcamos, del lugar en el que hayamos nacido, de la cultura que poseamos, de las creencias que tengamos, al margen de nuestro nivel económico y de nuestros conocimientos, seamos ricos o pobres, letrados o iletrados, a la hora de tomar decisiones políticas nuestro voto *vale exactamente igual* que el de los demás, puesto que lo que nos hace iguales es la pertenencia a una misma comunidad política, llamada Estado, que reconoce a todos la *misma* dignidad y derechos.

De ahí que, en contra de lo que a veces se defiende desde algunas instancias gubernamentales, pueda proclamarse sin complejos *la superioridad de la formación democrática* frente a otro tipo de enseñanza escolar. Solo las opciones políticas que confunden la enseñanza con el adoctrinamiento, y la formación –*paideia, Bildung*– con la cultura –*Kultur*– e ignoran los desafíos a los que la Escuela debe hacer frente son las que hurtan a la población escolar una formación obligatoria de carácter cívico que le permita desempeñar con éxito el oficio de la ciudadanía, previo a cualquier otro oficio o profesión. Por ello resulta extravagante que un presuntuoso ministro español de un gobierno democrático, en pleno siglo XXI, tuviera el valor (*Wert*, en alemán) de suprimir del currículo una asignatura común llamada *Educación para la ciudadanía*, condenando a los escolares a un analfabetismo democrático.

La necesidad de formación que requiere la democracia se acrecienta en el caso español, ya que ha pasado de una saturación doctrinal, por imposición de una moral única –una mezcolanza de catolicismo y fascismo de baja intensidad–, obligatoria para toda la población, al desierto, o a la nada, cuando lo aconsejable sería proceder a una formación democrática compatible con las opciones personales, pues, de lo contrario, la dimensión cívica de la persona se quedará en barbecho con las nefastas consecuencias prácticas que ello acarrea para la supervivencia del sistema político democrático.

La razón de ser de la enseñanza-aprendizaje contemplada desde la biología evolutiva se encuentra en el desarrollo ontogenético de los animales, que en las primeras fases de su vida necesitan dotarse de una serie de recursos que solo pueden recibir de quienes los crían. De otra parte, la razón de ser por la que un ser humano que se encuentra en proceso de formación deba recibir una educación cívica radica en su condición de *ciudadano*, en virtud de la cual pertenece a una comunidad política –con una pertenencia que no debe calibrarse como absoluta– que le reconoce una serie de derechos y deberes, y en la que participa tomando decisiones sobre todos los asuntos que le afectan y competen.

Por ese motivo, como se desprende del relato histórico escrito por Derek Heater (2007), la ciudadanía brilla en aquellos períodos de la historia, calificados como democráticos, republicanos, o liberales. Javier Peña (2010: 225-243) en su trabajo de síntesis sobre la idea de ciudadanía establece tres modelos que, a su juicio, se han distinguido por desarrollar las variantes conceptuales de esta idea, en un *continuum* que va desde una ciudadanía «pasiva», propia del modelo liberal, donde el ciudadano se desentiende de los asuntos públicos, que endosa a los políticos, a los que pide que no interfieran en su vida y se limiten a respetar sus derechos, hasta otra «activa», más propia de los modelos comunitarista y republicano, siendo este último por donde discurren las simpatías del autor, sobre cuyos elementos nos hemos extendido en los capítulos correspondientes.

Por lo que respecta a lo que aquí me interesa destacar, abordaré un poco más adelante una de las señas de identidad del modelo republicano, centrada en el ejercicio de la virtud civil o cívica. Pero tanto Heater –que para ello tiene en cuenta el legado del Estoicismo– como Peña abren su consideración de la ciudadanía a una dimensión más universal, rompiendo el estrecho cerco de comunidades, naciones y Estados para abrazar una ciudadanía mundial o *cosmopolita*, con la que enriquecer su conciencia cívica.

La historia del pensamiento político acentúa desde la Antigüedad la necesidad de que quienes son los destinatarios de la política, tanto activos como pasivos, como actores o espectadores –pero ciudadanos y no súbditos, a fin de cuentas–, reciban por parte de las instituciones públicas una formación de carácter político sin la cual la convivencia sería imposible, como ya reclamaron los sofistas, considerados «maestros de la virtud», y el propio Sócrates, según el testimonio de Platón. La reivindicación de una formación política provenía también del ideal republicano propio de otros pensadores antiguos como Aristóteles o Cicerón, seguido por los modernos, como Maquiavelo o Kant, quien, como buen ilustrado, proponía que el pueblo fuera instruido acerca de sus derechos y deberes en relación al Estado (Kant, 2003: 165).

Pero no solo de derechos y deberes hablaba el republicanismo, sino del conocimiento y la práctica de la virtud cívica, necesaria para el logro del bien común. En contraste con esto, el pensamiento antiguo más radical en el terreno de la enseñanza política fue el de Platón, quien en su obra *Politeía* –que suele traducirse por *República*, aunque sería más apropiado hacerlo por «constitución política»– se propuso nada menos que poner patas arriba el sistema político imperante para diseñar un Estado imposible, por utópico, donde la larga formación que la élite dirigente debería recibir, y a la que no se podía negar, se reveló como un condición esencial para acometer las funciones de gobierno solo a ella reservada. Yascha Mounk (2018:251-252), por su parte, nos ha recordado, que los llamados «padres fundadores» de la República norteamericana a finales del siglo XVIII, George Washington y James Madison, eran decididos partidarios de que el sistema educativo formara a los jóvenes en los valores cívicos, en su condición de futuros guardianes de la libertad y como pueblo que se gobierna a sí mismo.

El Siglo de las Luces alumbró en Francia un destacado interés por la formación política y por la educación democrática, como se revela en pensadores y políticos tanto de la era prerrevolucionaria como del tiempo de la Revolución. La obra más ambiciosa de todo el pensamiento político ilustrado, tanto en Francia como en el resto de Europa, cuya composición entretuvo a su autor, según confesión propia, nada menos que veinte años, fue *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, a la cual ya nos referimos en la Primera Parte de este *Discurso*.

Dado el interés que tienen para fundamentar uno de los argumentos de este capítulo –como es la pertinencia de desarrollar una educación de carácter cívico, al menos en el tramo de la Enseñanza Obligatoria–, quiero dejar constancia de algunas aportaciones de este obra que se encuentran al co-

mienzo de la misma, arrancando por la «Advertencia del autor» que antepone a las seis cumplidas partes de que consta, divididas en XXXI Libros, cada uno de los cuales se subdivide, a su vez, en multitud de capítulos. En dicha Advertencia, Montesquieu confiesa lo siguiente:

Que lo que llamo *virtud* en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. No se trata de un virtud moral, ni tampoco de una virtud cristiana, sino de una virtud *política*. En este sentido se define como el resorte que pone en movimiento el Gobierno republicano, del mismo modo que el *honor* es el resorte que mueve a la monarquía. Así pues, he llamado *virtud política* el amor a la patria y a la igualdad (Montesquieu, 1987: 5).

Hay varias cuestiones que se solapan en esta breve declaración. En primer lugar llama la atención, tras dar por sentado que el amor a la patria es una virtud, en la línea de la tradición republicana a la que se adhiere el pensador francés, la ecuación entre patriotismo e igualdad, la cual figura a modo de una conclusión a la que le faltasen las premisas, esto es, su justificación, por lo que podría juzgarse precipitada. Ahora bien, podemos exonerar a Montesquieu de esta tarea y concederle el beneficio de su tesis porque se está refiriendo a una república, en la que la igualdad de todos los ciudadanos –máxime si, además, es una democracia– es una condición necesaria de su estructura política, al estar todos bajo las mismas leyes, poniéndose de relieve la dimensión pública de la convivencia, aquella en que todos nos igualamos. Bastaría agregar otro dato para hacer coherente la conclusión, que estaba implícito, y es que el patriotismo es el amor a las leyes de la patria, justamente los instrumentos en virtud de los cuales somos *iguales*. Por ello, para Montesquieu, el gobierno republicano es el que necesita de más educación, pues a diferencia del temor al castigo inherente a los gobiernos despóticos, o de la dispensación de honores, propio de las monarquías, la fuerza de la república se encuentra en la conducta virtuosa de la ciudadanía que nace de la convicción, definida como un resorte moral que sostiene el espacio público, renunciando al interés particular, excelente definición de virtud, como hemos visto, propia de la más genuina tradición republicana, que nace de la convivencia. En conclusión, la virtud política –que el ilustrado francés reivindica por sí misma, distinguiéndola cuidadosamente de una virtud moral y de una virtud cristiana– es imprescindible enseñarla, comenzando por el aprendizaje familiar (Montesquieu, 1987: 28-29). El hecho de que nuestro autor enfatice el carácter político de esta virtud, desligándola de otros calificativos, probablemente lo haga para reservar la dimensión moral al ámbito privado y la cristiana al de las creencias, pero lo que aquí se defiende es la insepara-

bilidad ético-política, propiciando que la educación política forme parte del contenido de una Ética cívica.

Ese mismo siglo ilustrado se enriqueció con una de las figuras cimeras no solo del pensamiento político –al que hemos prestado la atención que merece en la Primera Parte de esta obra–, sino de la pedagogía, por ser el autor de la obra titulada *Emilio, o De la Educación*. Que Rousseau sea una figura de la Ilustración, en el mismo sentido que otros pensadores europeos del siglo XVIII, sigue siendo todavía una cuestión disputada entre especialistas, por lo que obviaremos esta deriva historiográfica, ya que lo que en este momento queremos subrayar no es tanto el elenco de las contribuciones pedagógicas que atesora esta obra –además de las estrictamente filosóficas– como su carácter seminal para la pedagogía posterior.

Como han puesto de relieve los biógrafos de Kant, comenzando por la biografía autorizada de su alumno Ludwig E. Borowski (1993: 106), cuando un buen día de la primavera de 1762, año en que el *Emilio* había sido publicado, Kant recibió un ejemplar en su domicilio de Königsberg, a la sazón capital de la Prusia Oriental, donde enseñaba, fue tal la ansiedad que lo embargó que no pudo contenerse, contraviniendo con ello su inveterada costumbre de pasear tras el almuerzo, lo que inmediatamente provocó la alarma y la inquietud entre el vecindario, dada la regularidad sistemática con la que el filósofo acostumbraba a proceder.

En el proceso formativo que el pensador ginebrino diseña para su pupilo Emilio, la formación moral comienza a encontrar su acomodo en la adolescencia y en la juventud. Ahora bien, la adquisición de los hábitos morales y el aprendizaje de las virtudes humanas solo puede hacerse a partir del desarrollo de una empatía con los otros seres humanos, de tal modo que las vivencias y sentimientos de cada uno puedan equivaler a los de los demás, lo que implica una educación por la vía emocional, que perfectamente podría extenderse a las pasiones democráticas y a los sentimientos políticos. Rousseau subraya que el interés por los otros miembros de la sociedad, más que por procesos racionales, cognitivos, se logra cuando se comparte o *se siente* la misma experiencia del sufrimiento, lo cual despierta el sentimiento de *piedad*, el primero de otros que vendrán después. He aquí, pues, la recomendación de Rousseau que, desde nuestro punto de vista, dado su perfil general, podría servir a modo de base o fundamento de una educación más específica en los valores democráticos:

Para excitar y nutrir esta sensibilidad naciente, para guiarla o seguirla en su inclinación natural, ¿qué hemos de hacer, sino es ofrecer al joven objetos sobre los

que puede obrar la fuerza expansiva de su corazón, que lo dilaten, que lo saquen hacia los demás seres, que lo hagan encontrarse por doquier fuera de si, apartar con cuidado aquellos que lo constriñen, lo concentran y tensan el resorte del yo humano? Lo cual equivale, en otros términos, *a excitar en él toda la bondad, la humanidad, la commiseración, la beneficencia, todas las pasiones atractivas y dulces que agradan naturalmente a los hombres* [la cursiva es nuestra], y a impedir que nazcan la envidia, la codicia, el odio, todas las pasiones repugnantes y crueles que, por así decir, no sólo anulan la sensibilidad sino que además la vuelven negativa, y constituyen el tormento de quien las experimenta (Rousseau, 1998: 329-330).

Tenemos que volver de nuevo a Kant, ya que un año antes de su muerte, en 1803, dio su consentimiento para la edición de un opúsculo titulado *Pedagogía*, que es todo lo que pensador publicó sobre esta materia, aunque el tema de la formación humana fuera para él esencial, cuya obra está salpicada de constantes referencias a la misma. En la Universidad de Königsberg no existía una cátedra de Pedagogía, pero los profesores estaban obligados a impartir esta materia complementaria cuando les correspondiese por turno. De ahí nació la obra de Kant, compuesta con los apuntes que tomó su alumno Friedrich T. Rink.

Nuestro filósofo considera que la educación es un arte, lo que entraña graves dificultades para ponerla en práctica con éxito, pues para la formación de la infancia intervienen tanto las familias como la escuela, que debería educar al estudiante hasta los 16 años (Kant, 216: 43). La educación ha de tener un perfil «cosmopolita» con el fin de poder alcanzar la perfección de toda la humanidad, lo cual es coherente con las tesis kantianas de filosofía de la historia en las que sostiene que las disposiciones humanas, en sentido pleno, solo pueden conseguirse contemplando a la especie humana en su conjunto, dilatada tanto en el espacio como en el tiempo. La relación entre una formación cívica exigida por la democracia, como estamos tratando de justificar en este capítulo, puede enlazarse, en primer lugar, con la incorporación a los objetivos formativos de un campo que Kant denomina *civildad*, caracterizada por el ejercicio de la prudencia en el marco social, y, en segundo lugar, con la ampliación de la educación al ámbito moral (Kant, 216: 38).

No podía faltar una referencia al interés por la educación que nace con la Revolución francesa, como culminación de la vocación pedagógica que identificó a este siglo ilustrado. Algunas de las intervenciones más importantes que tuvieron lugar en la Asamblea nacional entre los años 1791 y 1793, en las que destacan los nombres propios de Mirabeau, Condorcet y Roberpierre, han sido editadas en un volumen que lleva el significativo título de *Une Éducation pour la Démocratie*, que nos conduce a detenernos en el *Rapport o Informe*

presentado por Condorcet por ser el más completo y el más explícito en relación a los objetivos de una Ética cívica.

El pensador con mayor autoconciencia de vivir en el centro del progreso histórico de la humanidad que fue Condorcet, adelantado en la defensa de la igualdad de la mujer con relación al hombre, acude a los principios de la filosofía ilustrada como fundamento de la educación, los cuales cifra en el desarrollo del género humano por medio de una filosofía libre de cadenas, ajena tanto a la tutela de la autoridad como a la tiranía del pasado. Y dado que el amor a las leyes es un distintivo de la ciudadanía republicana, como respuesta a su propia pregunta, escribe lo siguiente:

Pero para que los ciudadanos amen las leyes sin dejar de ser verdaderamente libres, para que conserven esta independencia de la razón, sin la cual el ardor por la libertad no es más que una pasión, pero no una virtud, es necesario que conozcan los principios de la justicia natural, los derechos esenciales del hombre, de los cuales las leyes no son más que su desarrollo y sus aplicaciones (Condorcet, 2000: 194).

Esta idea nos lleva a destacar que en los planes revolucionarios de transformar el sistema educativo de su país por medio de cinco «grados», que van desde la Educación primaria hasta los estudios superiores, el pensador francés contempla una formación en los principios morales de carácter cívico, que parece reservado al tercer grado, coincidiendo con la adolescencia. Tales supuestos se desenvuelven en un horizonte que tiene como finalidad implantar la escuela pública republicana, con vocación de una educación universal, igualitaria y gratuita, y se fundan en los sentimientos naturales y en la razón, que pertenece por igual a todos los seres humanos. Y puesto que en dicho horizonte no cabe otro tipo de formación moral que no sea laica, Condorcet prohíbe expresamente la enseñanza de la religión, que debe quedar fuera del ámbito escolar.

Como nota curiosa, y pensando sobre todo en el modo de desarrollar una educación permanente en el medio rural, nuestro autor impone a los maestros de la escuela primaria –*instituteurs*– la obligación de impartir una conferencia semanal los domingos no solo para actualizar los conocimientos de los campesinos, sino para cultivar la dimensión cívica de la persona mediante el conocimiento de las leyes nacionales (Condorcet, 2000: 184-185).

A comienzos del siglo XX se publicaron sendas obras escritas en países alejados entre sí y en contextos culturales muy diferentes que llegaban, de forma independiente, a conclusiones muy similares sobre la relación entre de-

mocracia y educación. La primera se debió al filósofo norteamericano John Dewey, y apareció en 1916, con el título de *Democracia y educación*. Su autor era ya el filósofo norteamericano más reputado, representante de una tradición filosófica que germinó precisamente en los EE.UU, el Pragmatismo, que por haber sido cultivada casi en exclusividad por los filósofos de este país, acabó por bautizarse, redundantemente, como *pragmatismo americano*. La mirada a la ciencia, a la experiencia, el planteamiento del conocimiento como investigación, la introducción del consenso de los investigadores en los asuntos relacionados con la verdad, mediada también por sus efectos y consecuencias, habían hecho de Dewey una persona fuertemente interesada en cuestiones pedagógicas, como una forma de trasladar a la sociedad, convirtiéndolo en algo práctico, los logros del pensamiento.

La segunda obra, aunque escrita con anterioridad, fue publicada con carácter póstumo en 1925, ocho años después de la muerte de su autor, Émile Durkheim, con el título de *La educación moral*. En ella, el sociólogo francés reúne las diversas lecciones que impartió en sus cursos universitarios a futuros maestros, cuyo estilo expositivo se conserva en la obra publicada. La tradición intelectual de la que parte Durkheim era el positivismo, por lo que defiende una posición racionalista, aplicable al tratamiento de cualquier problema, incluido el de la formación moral.

Para ambos, la educación de niños y jóvenes debe ser una competencia del Estado, desarrollada por medio de la enseñanza pública, cuya misión principal consiste en formar ciudadanas y ciudadanos que estén preparados para actuar en la esfera pública una vez que hayan adquirido los hábitos propios de una voluntad democráticamente formada, en condiciones de subordinar otros objetivos educativos, como la cualificación profesional o la educación compensatoria, al logro de este. Para el pensador norteamericano:

Una sociedad es democrática en la medida en que facilita la participación en sus bienes de todos sus miembros en condiciones iguales y que asegura el reajuste flexible de sus instituciones mediante la interacción de las diferentes formas de vida asociada. Tal sociedad debe tener un tipo de educación que dé a los individuos un interés personal en las relaciones y el control sociales y los hábitos espirituales que produzcan los cambios sociales sin introducir el desorden (Dewey, 2001: 91).

En la medida en que la educación tiene por objetivo atender a la formación fundamental del ser humano en sus disposiciones intelectuales y morales, y teniendo en cuenta que ello constituye el núcleo de los problemas de

los que se ocupa la filosofía, Dewey se atrevió a sostener que la filosofía puede «definirse como la *teoría general de la educación*» (Dewey, 2001: 275-276).

Durkheim comienza su libro, compuesto por 18 Lecciones, con una primera que titula «La moral laica», donde defiende la necesidad de que los contenidos morales que deben adquirir los jóvenes estudiantes sean aquellos a los que se puede llegar solo por la vías racionales en las que todos los humanos son competentes, por lo que la formación moral impartida por la escuela republicana debe ser ajena a cualquier espíritu de secta, creencia o confesión religiosa, de la que debe independizarse, siendo consciente, no obstante, de que el éxito de la empresa por construir una moral laica no será fácil de alcanzar debido a la inveterada tradición que identifica moral con religión.

Quien por aquellos años se había convertido ya en uno de los fundadores de la Sociología como ciencia social era muy consciente de que la formación moral en manos de la escuela se transformaba en un poderoso instrumento de socialización, y su intuición ética lo llevó defender la tesis de que es en el escenario social, frente al individual, donde tiene lugar el desarrollo del comportamiento moral mediante la vinculación del sujeto a los grupos sociales, de forma que las grandes cuestiones éticas como el deber y el bien miran siempre a la sociedad como referente. Comprometido con la escuela francesa republicana, a cuya orientación formativa le exigía el cultivo del patriotismo, Durkheim se planteó cómo romper el dilema que representaba servir, por un lado, a los intereses de su patria y, por el otro, trascender el ámbito nacional para adoptar unos valores universales, que sirvieran también a la humanidad. Y su respuesta no puede ser más noble:

Para que desaparezca toda contradicción, para que todas las exigencias de nuestra conciencia moral se satisfagan, basta con que el Estado no se proponga como principal objetivo el extenderse materialmente en detrimento de sus vecinos, el ser más fuerte que ellos, más rico que ellos, sino el realizar en su seno los intereses generales de la humanidad, es decir, hacer reinar más justicia, una moralidad más alta, organizarse de manera que haya siempre una relación más justa entre los méritos de los ciudadanos y su condición, y que los sufrimientos de los individuos sean suavizados o prevenidos. Desde este punto de vista, desaparece toda rivalidad entre los diferentes Estados y, por tanto, también toda antinomia entre cosmopolitismo y patriotismo (Durkheim, 2002: 126-127).

La salida consiste en proponer un patriotismo cosmopolita, o patriotismo de cuño republicano, a fin de cuentas, opuesto a todo nacionalismo. Al amparo de estas reflexiones, no es de extrañar que desde que tenemos memoria de la humanidad todas las grandes civilizaciones, las culturas y religiones más

universales, incluyendo al pensamiento filosófico más antiguo, hayan planteado la necesidad de una educación en ciertos valores humanos que conformen, como precondición necesaria, la urdimbre moral de la democracia.

Nada más finalizar la II Guerra Mundial, que tuvo que pasar exiliado en Suiza debido a la persecución desencadenada por el régimen nazi, el filósofo alemán Karl Jaspers publicó una obra que llegó a ser un punto de referencia de filosofía de la historia, titulada *Origen y meta de la historia*. Aprovechando algunas aportaciones de autores anteriores, Jaspers introduce en esta investigación el concepto de «tiempo-eje» para referirse a un momento inaugural de la historia humana, posterior a la etapa mitológica, donde coincidieron en un mismo tiempo grandes culturas con aportaciones muy similares, que podría haber funcionado como el eje común por el que habría rodado la historia humana posterior.

La época se ubica entre el ochocientos y el doscientos antes de nuestra Era, aunque el punto de mayor coincidencia se sitúa en torno al 500 a.N.E., donde coinciden fenómenos extraordinarios, desconocidos en fases anteriores de la historia. Por esas fechas, Confucio, cuya enseñanza ha quedado recogida en las *Analectas*, y Lao-tsé, desarrollan y difunden su pensamiento en China. En India surgen las *Upanisads*, fuente del hinduismo, y florece Buda, desarrollándose todo tipo de tendencias filosóficas. El Persia aparece la religión del profeta Zoroastro o Zarustra, presentando un mundo sumido en el combate entre el bien y el mal. En Palestina predicaban los profetas del Antiguo Testamento, como Elías, Isaías o Jeremías. En la antigua Grecia nos encontramos con el poeta Homero, los filósofos presocráticos, Platón, Sófocles, Tucídides, y Arquímedes, entre otros. ¿Qué tienen en común las aportaciones que se dan en estos cinco escenarios tan diferentes de Oriente y Occidente en ese momento histórico? Según Jaspers, lo siguiente:

En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone el pie en lo universal. [...] En suma, en el tiempo-eje se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad (Jaspers, 2017: 18;20).

Y para rematar esa idea, el filósofo alemán resalta, por encima de las grandes diferencias que caracterizan estos fenómenos culturales, la *unidad* de la humanidad, o el hecho de que la humanidad sea *una*, al quedar universalmente vinculada por su capacidad racional y su condición personal.

Discurriendo por y con esa misma idea, pero conceptuada ahora bajo la expresión de «Era Axial», Alessandro Ferrara (2014: 209-266) la ha aprovechado, primero, para extenderla a épocas posteriores y, segundo –lo que nos concierne especialmente–, para aplicarla al desarrollo democrático, bajo el concepto de modernidades y democracias que denomina «múltiples». De esta manera, si bien la línea directriz del proceso de modernización procede del Occidente, que lo fue extendiendo por el mundo mediante la colonización y el imperialismo, el pensador italiano quiere dejar claro que modernización no es sinónimo de occidentalización, lo que nos remitiría a esa primera Era Axial, donde convergieron civilizaciones y culturas de tan diversa procedencia y factura como a las que se refería Jaspers.

La hipótesis de las modernidades múltiples la hace avanzar hasta la frontera de lo que también denomina «democracias múltiples», un condimento teórico de difícil digestión, aunque esté cocinado con la mejor voluntad. Como en el caso de la modernización, Ferrara subraya que la democracia que conocemos fue un invento de Occidente que se puso en marcha precisamente en el mundo moderno y, puesto que una de sus tesis historiográficas es que la democracia europea prosperó gracias a que navegó impulsada por los vientos de la Reforma protestante, se interroga si eso mismo podría suceder en otros escenarios geográficos dominados por religiones no cristinas, presentando una balance final no concluyente.

Ferrara sostiene que podemos trabajar con otras dos Eras Axiales, a añadir a la primera propuesta por Jaspers, o *premoderna*, esto es, una segunda, llamada *moderna*, propia de la Europa ilustrada, y otra tercera, que denomina *posmoderna* o *transmoderna*, que habría comenzado en la segunda mitad del siglo XX, cada una de las cuales aportaría su definición específica a los tres rasgos propios de una Era Axial en cuanto tal, que son los de *agencialidad* (i), *historicidad* (ii), y *reflexividad* (iii). En virtud de ellos, las diferentes modalidades de la axialidad presentan a los seres humanos: en situación de actuar con responsabilidad y autonomía persiguiendo determinados fines (i); conscientes de formar parte de la secuencia temporal que se despliega entre el pasado y el futuro (ii); con un potencial reflexivo que los capacita para aplicar la racionalidad tanto a las cuestiones teóricas como a las prácticas (iii). Semejantes precondiciones nos abren un horizonte propicio que avala la posibilidad de establecer un *éthos* democrático y a la necesidad de convertirlo en objeto de materia educativa.

La Ética cívica es laica, lo cual quiere decir que, al tiempo que se manifiesta respetuosa con todas las creencias religiosas, encuentra su fundamento al

margen de ellas, esto es, en la naturaleza y en la razón humanas. Puesto que ambas son patrimonio de todos los seres humanos, se infiere que la ética laica sea una ética universal, tanto si la concebimos como una orientación normativa dentro de un Estado democrático, en cuyo caso todos se sienten concernidos, como si la extendemos fuera del mismo y la referimos a la convivencia planetaria. Por tanto, solo si partimos de un fundamento racional, inmanente, podemos hablar de una ética universalista o de una Ética mundial, como se ha denominado un tipo de ética que desde los años noventa del pasado siglo se esfuerza por proponer un código ético– de derechos y deberes– aplicable a toda la humanidad.

Ahora bien, en la medida en que dicho Proyecto, que está encabezado por el teólogo alemán Hans Küng, se propone allegar los principios de dicha ética también de los códigos morales que comparten las religiones agrupadas en un Parlamento de las Religiones del Mundo, reunido en Chicago en 1993, el carácter laico de la Ética cívica que defendemos se diluye, aunque podría encontrar un coexistencia con los principios más universales y comunes de las religiones. Sin embargo, nos parece más coherente con los presupuestos de una Ética cívica general, con carácter vinculante para todos los miembros de la comunidad política democrática, aquella que no tiene necesidad de una fundamentación «teonómica».

En la recurrente, y en ocasiones cansina, discusión entre secularidad y postsecularidad, algunos autores reivindican el papel de la religión dentro de una ética de carácter cívico, proponiendo su viaje de vuelta al espacio público, o, en la terminología al uso, que se la «desprivatice». Sin embargo, cuando desde un planteamiento laico se propone confinar la religión al ámbito privado, ello no significa expulsarla del espacio público al que tiene derecho, sino sacarla del ámbito político, esto es, *despolitizar* la religión, lo que quiere decir, entre otras cosas, que no hay religión de Estado, y que su enseñanza debiera quedar reservada al escenario confesional, en virtud del cuidado del espacio común que compete a la Ética cívica. Como he tenido ocasión de comentar en una obra dedicada al tema de la religión, la inclusión de las creencias religiosas tanto en la enseñanza como en el debate público de las democracias solo debería tomarse en consideración a condición de que aquellas sean capaces de traducirse a un vocabulario comúnmente compartido (Nieto Blanco, 2013).

Por suerte para nosotros, el panorama filosófico español cuenta desde la década de los noventa del pasado siglo con una serie de títulos, escritos con una clara intención pedagógica por reconocidos especialistas, que dentro de

lo que suele tenerse por una divulgación media han tratado de acercar tanto a estudiantes como a un público interesado las cuestiones más candentes de la Ética cívica, como ejemplo de lo que puede hacerse en pro de una enseñanza de la democracia.

Los dos libros con los que Fernando Savater (1992) –su *Ética y su Política para Amador*– se ha asomado a este territorio, definitivamente conquistado con las pacíficas armas de la gran cantidad de reediciones y traducciones de estas obras, presentan, especialmente el segundo, una amable y desenfadada reflexión que gira sobre la democracia, con la que se dirige al hijo que figura en el título de la obra, trasunto de cualquier lector cómplice, sobre cuestiones tales como la convivencia, la obediencia a la ley, la rebeldía, el poder, la felicidad o la guerra. José Antonio Marina (1995), ampliando el panorama de sus intereses filosóficos destinados al gran público, se atreve con una *Ética para náufragos*, cuya redacción tiene la originalidad de incorporar al final de cada capítulo un diálogo en el que el autor se ve interpelado por una conspicua lectora llena de inquietudes. Salvador Giner (1996) –que nos dejó en 2019– nos ofrece un tratamiento de cuestiones centrales de la política en su *Carta sobre la democracia*, un texto que trata de imitar el género epistolar, escrito con claridad y viveza, teniendo como interlocutor a un estudiante tipo, y, al alimón con Victoria Camps (1998), ha dado también a la luz un breve pero lúcido *Manuel de civismo*. Manuel Cruz (2017a), en *El ojo del halcón*, ha ido esparciendo sus píldoras filosóficas sobre temas –como diría un periodista trasonchado– de la «más rabiosa actualidad», a modo de microensayos, escritos con una prosa fresca, que suelen avanzar un punto de vista inédito a la hora de enfocar el problema, como los que en la segunda parte del libro se ocupan expresamente de cuestiones políticas.

De todo lo dicho hasta este momento se desprenden, al menos, dos tipos de conclusiones, a saber: (i) que la democracia necesita de una ciudadanía formada en cuestiones políticas; (ii) que existe toda una tradición del pensamiento occidental, que arranca desde la Antigüedad, pero que se ha revitalizado en los últimos cien años, volcada en las tareas formativas políticas ligadas a la democracia, y que desde hace décadas cabalga a lomos de una Ética cívica, que sirve de percha donde puede colgarse a una materia como la *Educación para la ciudadanía*.

Ello nos exige, para concluir, determinar cuáles sean los contenidos que semejante Ética deba proponer al sistema educativo, no solo, como antes anticipábamos, dentro en la etapa formativa obligatoria, sino también en la posobligatoria, incluyendo la enseñanza universitaria. Pero ello no prejuzga el es-

tatuto disciplinar de que deba gozar una Ética cívica, para cuya enseñanza la pedagogía dispone de diferentes alternativas, pues puede enfocarse, indistintamente, como una asignatura específica, o como un bloque temático que se acomode de manera transversal al diseño curricular de una etapa formativa.

Dejando al margen otro tipo de contenidos que debieran formar parte de los diseños curriculares, me parece que una Ética cívica que se precie, en las condiciones que ha sido caracterizada, no podría prescindir del tratamiento de estos dos tipos de problemas, a saber: (a) el estudio de las llamadas *virtudes cívicas*; y (b) la ética de los *derechos humanos*, las cuales pasamos ahora a presentar con la brevedad propia del caso, desde el campo de la filosofía de la educación, dejando para los especialistas el tratamiento de cuestiones de índole psicopedagógica y didáctica.

En el año 1990, Victoria Camps publicó un libro, reeditado en 1993, con el título de *Virtudes públicas*, en donde se ocupó de la solidaridad, la responsabilidad, la tolerancia, la buena educación y el genio de las mujeres. En 2005, Pedro Cerezo se convirtió en editor de un proyecto similar, pero de mayor envergadura, con el título de *Democracia y virtudes cívicas*, para lo que convocó a un nutrido y selecto grupo de especialistas españoles en filosofía moral, política y jurídica, añadiendo a las virtudes tratadas por Camps las siguientes: prudencia, razonabilidad, civilidad, respeto a la ley, libertad, igualdad, justicia, responsabilidad, profesionalidad, patriotismo.

En el Prólogo que Cerezo antepone a la obra colectiva, confiesa preferir el sintagma «virtud cívica» al de «virtud pública», por cuanto que este último podría orientar la significación hacia la dimensión exclusivamente institucional y no a la subjetiva, siendo así que la virtud cívica se refiere siempre a los individuos, verdaderos agentes de la moralidad, en el ámbito que fuere. Estos dos libros, sin embargo, comparten un texto común, que no es otro que la disertación sobre las «Virtudes públicas» con la que Victoria Camps encabezaba su obra, y que, con ligeras variantes, incorpora al texto editado por Pedro Cerezo, lugar de donde tomo las notas siguientes.

La profesora catalana traza una breve historia de la cuestión, remontándose al mundo antiguo, tras aceptar la definición clásica de virtud o *areté*, conceptualizada como la excelencia en el comportamiento, si se trata de seres humanos. Las virtudes son, por tanto, cualidades positivas que pasan al terreno de la *praxis*, pero que Camps interpreta también –lo que es pertinente a los efectos de la traducción a un lenguaje más actual– como valores, pudiendo formar parte de una Axiología. Las virtudes se enseñan, como ya nos anunció Protágoras, que las juzgaba necesarias para el funcionamiento democrático

de la *polis*. Tras dar un salto por la cultura cristiana medieval, más orientada hacia las virtudes teologales que a las cívicas o públicas, el interés por la virtud política se recupera desde la tradición republicana moderna, primero en el Renacimiento y posteriormente a los siglos centrales de la Modernidad. A diferencia del liberalismo, que, según Camps, no produce ciudadanos, la ciudadanía sí es una exigencia del republicanismo. Frente al comunitarismo, que propone una identificación del sujeto con la comunidad –sea étnica, cultural, religiosa o lingüística–, aquel precisa de la construcción de un *demos* coincidente con el espacio público delimitado por las leyes, que es la esfera de la justicia, de manera que dibuja una nueva dimensión de la persona que debe ser cultivada. La virtud encierra también un plus significativo asociado, inicialmente, al valor o a la valentía física, para mudar semánticamente al terreno moral, interpretable como fuerza de convicción, de carácter, o como fortaleza de ánimo, o coraje.

Puesto que la ética estuvo siempre unida a la *paideia*, a la pregunta sobre si la virtud puede ser enseñarse, Victoria Camps responde de manera afirmativa en los siguientes términos, que nos permiten cerrar esta aportación:

[...] la virtud puede enseñarse, pero no como se enseña cualquier otra cosa. Es un saber práctico, no sólo teórico, luego la *mimesis* y el ejemplo son instrumentos básicos del aprendizaje y la enseñanza de la misma. [...] La propuesta de cultivar unas virtudes públicas no es otra cosa que el convencimiento de que debe darse una formación moral mínimamente común y apropiada para el funcionamiento de la democracia y la adquisición del sentido de la justicia y el respeto mutuo (Camps, 2005: 37-38).

Incorporar la enseñanza de los Derechos Humanos a los contenidos de una Ética cívica, que cubra las necesidades de la formación para la democracia, significa compaginar la manoseada distinción entre éticas materiales y éti- cas formales, a la que, mal que nos pese, no tenemos más remedio que acudir, al menos a alguna de sus posibles acepciones. Si, como hipótesis de trabajo, y sin entrar de momento en mayores precisiones histórico-filosóficas, para referirnos al contenido de los Derechos Humanos tomamos en consideración la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, reunida en París, el 10 de Diciembre de 1948, parece evidente que nos encontramos ante un código de conducta que establece una serie de contenidos materiales, mediante la fórmula del reconocimiento de *derechos* que se transforman recíprocamente en *deberes*.

Pero si profundizamos en esta Declaración, comprobaremos que la gramática de los derechos humanos se escribe sobre una lógica que apela a un

principio fundamental, como es el del reconocimiento de la *dignidad humana*, tal como expresamente se recoge en el primero de los siete Considerandos que forman el Preámbulo de la Declaración, lo cual nos pone sobre la pista de que esta idea, y lo que lleva implícito, podrían considerarse los principios en que descansa la Declaración, con lo cual se refuerza también su dimensión formal, que la convierte en un Código universal y universalizable, hasta el punto de que hoy sería el único al que todos los habitantes de la tierra podrían apelar y adherirse si deseasen regular su conducta de acuerdo con los procedimientos éticos.

Hay dos asuntos previos que debieran formar parte de la enseñanza de estos Derechos, que solo citamos de pasada, al haberlos tratado en la Primera parte de este obra. El primero tiene que ver con la historia posterior a la *Declaración* de 1948, unas fechas en las que esta se enriquece con Documentos que añaden a los derechos civiles y políticos los de naturaleza económico-social, así como con otros relativos a la paz y al medio ambiente, dando lugar a la conocida metáfora de las «tres generaciones» de Derechos Humanos. El segundo asunto tiene más enjundia, pues se refiere nada menos que al problema de la fundamentación de los Derechos Humanos, frente al que ya hemos tomado postura descartando tanto el uisnaturalismo como el positivismo, para justificar los Derechos Humanos como «ideal común» de la Humanidad, según reza la propia Declaración, esto es, como exigencias morales que los seres humanos quisieran ver reconocidos como derechos positivos por parte de los poderes públicos.

Hemos hecho mención de la «prehistoria» de los Derechos humanos donde se reflejan como antecedentes dos extraordinarios documentos de finales del siglo XVIII, ligados ambos a otros tantos acontecimientos históricos, esto es, la *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia*, de 1776, y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de la Asamblea de Francia, de 1789. Pero hay mucho más, que todavía es anterior a esta Prehistoria, y que forma parte del legado que diferentes tradiciones culturales, filosóficas y religiosas de un lejano pasado –que puede remitirse hasta lo que anteriormente hemos llamado Tiempo-eje o Era Axial– nos han transmitido en su defensa de la dignidad humana y en su lucha por la justicia. Entre esas aportaciones sobresale una de las formulaciones de lo que en el vocabulario de la ética se conoce como «regla de oro» de la conducta moral, referencia común de diferentes códigos morales del mundo, y que en la fórmula atribuida a Confucio dice lo siguiente: «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti» (García Moriyón, 1983: 61).

El concepto de dignidad humana, como nódulo que preside el articulado de la Declaración de los Derechos Humanos, es una confesión del valor intrínseco del que goza todo ser humano, toda persona, por el hecho de serlo, aspiración que no podía encontrar mejor manera de abordarse que la que propone Kant, cuando, a propósito de la fórmula que debe seguir el imperativo categórico que nos ordena no tratar a nadie como medio, sino como fin, hace el siguiente comentario:

[...] pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, *dignidad*. [...] Ahora bien, la moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad (*Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat*) (Kant, 1999: 199-201).

El ser humano tiene valor y no tiene precio solo cuando se encarama a, o se sitúa en, la dimensión moral, y si bien Kant no contempló el asunto de los Derechos Humanos, estos carecerían de todo fundamento o no tendrían sentido a menos que se doten del atributo moral que procede de esta contribución kantiana. Si todos nos situamos en la tesitura del deber con que nos interpela el derecho del otro, del mismo modo que a él se lo exige nuestro propio derecho, podemos enlazar la ética de los Derechos Humanos con la práctica de las virtudes públicas anteriormente aludidas, pues ¿cómo no ver en la estimativa de los valores que representan la solidaridad, la tolerancia, la prudencia, la civilidad, la libertad, la igualdad, la justicia, o la responsabilidad, por citar solo algunos, el compromiso con los Derechos Humanos?

El profesor Helmut Fahrenbach, de la Universidad de Tübingen, ha sintetizado brillantemente en esta cita algunas de las ideas que desearíamos resaltar. Dice así:

En este plano normativo-práctico, los derechos humanos, como «derechos de ciudadanía mundial» (incluidos los derechos básicos políticos y sociales) ocupan, sin duda, en base a su núcleo moral (en el concepto de la «dignidad humana») y de su relevancia y efectos jurídico-políticos, una posición clave para un consenso normativamente vinculante en la sociedad mundial. [...] La posibilidad de consenso sobre las normas fundamentales de los derechos humanos se da precisamente por el hecho de que su universalidad, por encima de la aspiración a tener las condiciones de una vida propia de la dignidad humana y autodeterminada, comprende asimismo la protección de los individual y culturalmente diferentes, aunque, des-

de luego, bajo la condición normativa de que se salvaguarde también la igualdad de derechos de los que en cada caso sean los otros (Fahrenbach, 2006: 360).

Como puede observarse, la reflexión se sitúa dentro del plano de la ética, o de la razón práctica, señalando el carácter normativo que acarrea toda la dinámica de los Derechos Humanos, por más que parezca extraño cuando se emplea el vocabulario de los «derechos», pero el deber es inseparable del derecho. Tres ideas que merodean por este párrafo me interesa destacar.

En primer lugar, la idea de ciudadanía, la cual está presupuesta por una Ética cívica, posible porque existen personas a las que se dirige, en el doble sentido, de reconocerles los derechos que tienen en su condición de tales y de exigirles su contribución a la construcción del espacio común en virtud de su compromiso democrático, dado que la democracia de la que venimos hablando es un democracia constitucional, y las Constituciones comienzan por el reconocimiento de los derechos fundamentales. En segundo lugar, el carácter vinculante de la práctica de los derechos, lo cual solo podría hacerse efectivo cuando se trasladan al marco jurídico. En tercer y último lugar, en virtud de la ciudadanía universal que preconizan los Derechos Humanos, se permite conjugar la igualdad de todos con el respeto a las diferencias individuales.

Un asunto que todavía sigue generando algún debate al abordar el tema de los Derechos Humanos es la crítica que algunos hacen a la «visión occidentalista» que pudieran representar, cuando no se va más allá y se los pone como ejemplo de «eurocentrismo». Hay algunas razones que podemos aportar para rebatir esta objeción, sin que ello signifique convalidar las prácticas colonialistas e imperialistas de Occidente para con otros pueblos de la tierra, las cuales serían lisa y llanamente la negación de los mismos Derechos Humanos que dicen defender, que a veces incluye también a quienes residen dentro de sus propias fronteras, como nos tiene acostumbrados a denunciar la ONG *Amnistía Internacional* (IA).

Podríamos empezar por recordar que el origen geográfico de una creación, aportación o conquista humana –como sería el caso de los Derechos Humanos, una feliz invención– no significa que su aplicación, su rendimiento y su valor tengan que estar forzosamente constreñidos a dicho ámbito espacial, lo que sería totalmente absurdo y va contra las evidencias históricas que nos ofrecen la evolución e intercambio cultural que ha vivido la Humanidad desde que habita este planeta. En el caso de los Derechos Humanos se constata, además, con la ratificación de la *Declaración* que han signado Estados de culturas tan diferentes, y a veces tan opuestas, lo que no significa que algunos

de ellos los tutelen como debieran o que no los violen sistemáticamente, lo cual no es, exactamente, el mismo problema. Como ocurre con los grandes valores que significan al ser humano, una cosa es su *génesis*, que pertenece a una sociedad y a un tiempo histórico determinados, que es particular, y otra su *validez*, que es universal.

Sabemos que las grandes conquistas humanas se pueden interrumpir o se las puede derogar, pero una vez que un valor pertenece a la conciencia general y ha anidado en el corazón humano, se convierte en el ideal que nadie podrá arrancar al venero de la dignidad humana, si esta no renuncia a defender su conquista. Si no existe decreto alguno de la razón por el que el significado o la connotación de los Derechos Humanos –como cualesquiera otras aportaciones culturales–, sea incomprensible fuera del mundo occidental, y dado que muchos de los que los aceptan y practican en esas áreas lo hacen porque los consideran beneficiosos para el progreso y desarrollo humanos, habrá que pensar en otro tipo de causas, ajenas a presupuestos de carácter conceptual. Para algunos especialistas en Pedagogía, el *éthos* de los Derechos Humanos debería impregnar también, de manera transversal, la práctica general de la enseñanza, convirtiéndolos en «teoría educativa» (Gil Cantero y Jover Olmeda, 2008: 243-249).

Al final de la atractiva historia de los Derechos Humanos que la profesora norteamericana Lynn Hunt despliega en un libro con título tan sugerente como el de *La invención de los derechos humanos*, tras pasar revista al modo cómo tuvieron que convivir en los dos últimos siglos las Declaraciones de Derechos con la literatura, los nacionalismos y los socialismos, y señalar a la «empatía» como el hilo conductor que ha propiciado su interés y difusión, llega a la siguiente conclusión:

El marco de los derechos humanos, con sus organismos internacionales, sus tribunales internacionales y sus convenciones internacionales, podría resultar exasperante, dada la lentitud con la que responde o la repetida incapacidad de alcanzar sus objetivos últimos; sin embargo, no disponemos de ningún estructura mejor para afrontar estos asuntos. Los tribunales y las organizaciones gubernamentales, por muy internacional que sea su ámbito, siempre se verán obstaculizados por consideraciones geopolíticas. La historia de los derechos humanos demuestra que al final la mejor defensa de los derechos son los sentimientos, las convicciones y las acciones de multitudes de individuos que exigen respuestas acordes con su sentido interno para la indignación (Hunt, 2009: 219-220).

La enseñanza de estos dos núcleos teóricos –a los que habría añadir, fundamentalmente en la enseñanza universitaria, una materia que abordase el

conocimiento histórico-crítico del concepto de democracia–, junto a la correspondiente adquisición de competencias propias de una Ética cívica han de estar presididos por el principio de *autonomía* que nos brinda la propia configuración de la democracia desde sus orígenes, produciéndose una analogía entre el plano político y el ámbito personal. Si bien la democracia política descansa en el poder que tiene la comunidad para decidir por sí misma aquella norma a la que está dispuesta a someterse, esa autonomía se traspasa al terreno personal cuando es el propio sujeto no solo el que decide el curso de su propia vida, sino que en uso de aquella autonomía, y puesto que vive en sociedad, elige también someterse a la voluntad general, adoptando un comportamiento cívico. Lo cual implica que en una democracia la autonomía política y la autonomía personal son indisociables, y ambas están implicadas por una Ética cívica, pues lo que se ventila en una democracia no es la conquista de la felicidad, sino la práctica de la convivencia, sin la que aquella es inalcanzable.

Por ello, los docentes encargados de esta tarea formativa habrán de tener una pasta especial, como la que nos regala la pedagogía de Juan de Mairena –el profesor de Retórica, personaje heterónimo de nuestro poeta Antonio Machado–, en el discurso con que se dirige a sus alumnos, cuya cita encabeza este volumen.

## CABOS SUELTOS

*Cabos sueltos* fue el título del libro con el que en 1981 Enrique Tierno Galván, uno de los intelectuales que fueron protagonistas de la recuperación de la democracia en España desde 1978, hacía públicas sus memorias, dando entender la imposibilidad de cerrar una autobiografía por medio de un relato secuencial, reivindicando el discurrir libremente por los meandros de una vida. «Cabos sueltos» suele llamarse también a aquello que, siendo preciso resolver, no ha podido formar parte de la estructura de la solución, a pesar de guardar una relación con la cosa, bien porque de suyo no exista tal posibilidad, bien debido a su carácter prematuro. Los cabos sueltos son el testimonio de que algo ha quedado pendiente, o de que la cuestión no ha quedado cerrada, sugiriendo un espacio abierto para seguir indagando. Los cabos sueltos son como recortes o retales del paño que queremos tejer, elementos sobrantes que han pertenecido al mismo, y que, pese a quedar desgajados, a él siguen remitiendo. Son los flecos que penden de, pero que también adornan, el trabajo emprendido y actúan como si fueran pecios flotantes que sobreviven al naufragio de la obra por imposibilidad de cerrarla, atestiguando su dependencia de la misma.

Los cabos sueltos que figuran en este capítulo y que están dispuestos por orden cronológico, los integran pensadores, textos o ideas que teniendo como tema las cuestiones que se tratan en esta obra no poseen la aparente entidad sistemática para engrosar los capítulos correspondientes, pero tienen la suficiente relevancia para sugerir, a modo de complementos, ideas que estimo pertinentes, y que se han ganado el derecho a formar parte, bien que de un modo marginal, de este *Discurso sobre la democracia*.

Al separar estos cabos sueltos de la línea argumental que preside el conjunto del libro, agrupándolos en un único capítulo, puede dar la impresión de que pertenecen a otra forma de organizar del texto –a un nuevo orden, cabría decir–, lo que podría dar a entender que el autor ha jugado al despiste con sus lectores. No es el caso, pero sí hay un cierto juego que reivindica el derecho a la dispersión, constatando una vez más la finitud en la que estamos instalados en nuestra aproximación hermenéutica al mundo, así como la inevitable dependencia de la textualidad.

1.- William Godwin (1756-1836) fue uno de esos personajes singulares, tan típicos del autodidactismo y del arrojo propios de la época de la Ilustración, que vivió en Inglaterra durante la segunda mitad del siglo XVIII. Fue autor de una obra original, publicada en el año 1793 –año emblemático para la Revolución francesa–, titulada *Investigación acerca de la justicia política* (*An Enquiry concerning Political Justice*) que, aunque no forme parte del canon del pensamiento político moderno, aporta una serie de reflexiones dotadas de originalidad y enjundia para los intereses de nuestro tema. Godwin, que tanteó varias profesiones, como la de predicador, impresor y librero, estuvo en el centro de un grupo de personajes que iban a tener una gran significación y relevancia para el desarrollo del espíritu moderno no solo en su país. Nuestro hombre estuvo casado como Mary Wollstonecraft, autora de la obra *Vindicación de los derechos de mujer*, del año 1792, texto pionero del movimiento feminista, y que murió al dar a luz a su hija Mary, apellidada Shelley tras su matrimonio con el poeta romántico Percy B. Shelley, y autora, a su vez, de la novela *Frankenstein, o el moderno Prometeo*, publicada en 1818.

Al partir de una posición claramente individualista, donde la sociedad es presentada como la simple agregación de los individuos, y teniendo en cuenta sus críticas a la monarquía y a la aristocracia, su postura podría encajar dentro de alguna forma de liberalismo, si bien para algunos intérpretes de su pensamiento debiera ser considerado también un anarquista *avant la lettre*. A pesar del rechazo que muestra por la idea de que el ser humano sea un sujeto de derechos, lo mismo que su aversión al contrato social, al insistir en la importancia que otorga a la virtud y al cumplimiento de deber podríamos asociarlo, tal vez, a un cierto republicanismo.

Lo que me interesa destacar de su obra *Justicia política* es el aprecio por la democracia –a cuyos orígenes en la antigua Grecia se remonta para exaltarla–, pues si bien no es ajeno a sus desventajas, las ventajas que exhibe esta forma de gobierno las juzga superiores a cualesquiera otros sistemas políticos (Godwin, 1985: 226-231). En el capítulo IV del Libro tercero, sin citar la palabra democracia, Godwin formula una serie de criterios que implícitamente la justifican, partiendo del principio general de que si la razón de ser del gobierno es el beneficio de la comunidad, todo miembro de la misma tiene derecho a participar de su administración, dando un paso más allá –que recuerda lo que hemos desarrollado en el capítulo octavo– al proponer la solución de los asuntos comunes por medio de la *deliberación colectiva* (Godwin, 1985: 100).

2.- Hans Kelsen (1881-1973) es conocido como miembro de la Escuela legal vienesa, en cuya Universidad comenzó una actividad docente que lo lleva-

ría por Suiza y Alemania, hasta establecerse definitivamente en los EE.UU. a partir de 1940, como les sucedió a muchos científicos y académicos alemanes y austriacos tras la llegada de Hitler al poder. Como teórico de derecho, Kelsen representa una visión o concepción del mismo denominada «Teoría pura del Derecho», presentando las nociones jurídicas –así, las leyes y las normas– como ideas independientes del mundo de los hechos, pero imprescindibles para entenderlos, ya que se trata de nociones que en su condición de puras –en un sentido que debe resultarle comprensible a todo lector familiarizado con el neokantismo y la Fenomenología– no significa que estén vacías, a pesar de su formalismo, pues, consideradas como esencias, orientan la significación que se necesita disponer para entender el funcionamiento de la normatividad jurídica en el mundo real.

Pero, como ya se habrá adivinado, lo que nos interesa de Kelsen no es su pensamiento jurídico, sino su obra titulada *De la esencia y valor de la democracia*, publicada en 1920, y reeditada en 1929. A pesar de su brevedad, se trata de uno de los textos seminales del pensamiento democrático moderno, escrito en un estilo que combina con maestría el rigor académico y la vocación divulgativa, en unos tiempos convulsos en los que la democracia estaba en declive, amenazada a la derecha por el fascismo italiano y a la izquierda por el comunismo soviético. Frente a ellos, Kelsen hace en esta obra un alegato valiente de la democracia.

Las dos grandes ideas que se ventilan en una democracia son las de igualdad y libertad, y aunque el pensador austriaco estaría dispuesto a invertir ese orden por ser más conveniente para entender la esencia de la democracia, se apoya en el *De re publica* de Cicerón –quien defiende la idea de que si la libertad no es igual para todos no es libertad– para establecer la correlación entre, o la síntesis de, libertad e igualdad como divisa de la democracia, aunque aquí igualdad se entienda al modo de la igualdad jurídica. Nuestro autor explica el paso del liberalismo a la democracia como la transición de un concepto individualista de libertad a un libertad entendida como participación dentro del Estado, con lo cual, de algún modo está recuperando la «libertad de los antiguos» para cohonestarla con la «libertad de los modernos», y ello puede entenderse, bien como una manera de «liberalizar» la primera o bien como un modo de «socializar» la segunda.

Una definición de la democracia que ha sido muy celebrada es la que figura en el capítulo segundo de su obra titulado «El pueblo». Dice así:

La democracia es, en teoría, una forma de Estado o de sociedad en la que la voluntad de la comunidad o, para decirlo sin recurrir a la metáfora, *el orden social*

*es creado por quienes le están sometidos, por el pueblo.* Democracia significa identidad entre dirigentes y dirigidos, entre sujeto y objeto del poder; significa gobierno del pueblo sobre el pueblo (Kelsen, 2009: 62) [La cursiva es nuestra].

Esa idea, en que lo genuino de la democracia consiste en obedecer las leyes que la ciudadanía se da a si misma, o que la legitimidad que tienen las leyes para exigir su cumplimiento tiene su fundamento en que los que deben obedecerlas son sus mismos autores, tiene ilustres precedentes en el mundo moderno, como he tratado de ilustrar en capítulos anteriores.

Cuando Kelsen trata de precisar qué es esa cosa llamada «pueblo», tiene que recordar que no puede ser funcionalmente el mismo en una organización estatal de tamaño reducido, apropiada para desarrollar una democracia directa, que en los grandes Estados modernos, donde la democracia representativa se sustancia en el Parlamento, con la mediación de los partidos políticos, de cuya existencia se erige en un resuelto defensor, pues a través de ellos, sostiene, se construye la voluntad colectiva. Eso precisamente es el pueblo, esto es, la equidistancia resultante entre la atomización individual y el Estado impersonal, articulada por la capacidad de los partidos políticos para organizar la variedad de intereses y la pluralidad de opciones ideológicas de la sociedad. Tanto el Parlamento –que goza de independencia en la medida que a sus miembros no les une la condición de ser mandatarios de los electores– como los partidos políticos son para Kelsen instrumentos decisivos para el funcionamiento democrático del Estado moderno, de igual modo que lo es el control jurisdiccional de la legalidad democrática a través de una institución que él mismo denomina «Tribunal Constitucional» (Kelsen, 2009: 180-181).

Como contrapunto a este alegato en favor de los partidos políticos, podríamos añadir la polémica *Nota sobre la supresión de los partidos políticos*, escrita en los sombríos años cuarenta del pasado siglo por la pensadora francesa Simone Weil, quien, sin duda influida –*sensu contrario*– por la deriva de los Partidos comunistas, y del Partido Nazi, vio en todos ellos la más cruda expresión del sectarismo y del totalitarismo, opuestos al sentido de la verdad y la justicia (Weil, 2014).

Un asunto que preocupa al jurista austriaco es el que desde Locke conocemos como la «regla de la mayoría», que nuestro autor también defiende, inclinándose, además, por un sistema de representación parlamentaria proporcional. Dado que concibe el Parlamento como un espacio para la negociación política entre opciones enfrentadas, la defensa que hace de la mayoría le permite contar con la minoría, sin la que aquella no tendría razón de ser, y

puesto que lo que interesa para el funcionamiento político es la búsqueda de espacios comunes de entendimiento, y la minoría de hoy puede trocarse en la mayoría del mañana, Kelsen nos da una lección de buen sentido al encontrar en este nicho un fundamento para el compromiso y la responsabilidad democrática.

Apoyándose en la obra de Marx y del marxismo austriaco –y discrepando del bolchevismo–, Kelsen abre la puerta a la posibilidad de que la democracia deje de ser una democracia de clase, «burguesa», para incorporar los intereses del proletariado, de la derecha y de la izquierda, como una manera de evitar por vía pacífica el enconado antagonismo social propio de los años veinte del pasado siglo. Por eso mismo, se opone taxativamente a que la democracia parlamentaria sea tachada de «formal» o «burguesa» como si hubiera otra, llámese «social» o «proletaria», o de cualquier otra forma. Finalmente, sobre la orientación ideológica de fondo o la *Weltanschauung* que pudiera definir a la democracia, Kelsen propone de forma categórica que el relativismo es la única concepción del mundo que está a la base de una democracia (Kelsen, 2009: 219-231), mientras que el absolutismo metafísico es lo propio de regímenes dictatoriales.

En este punto no será ocioso mencionar, siquiera sea de pasada, las polémicas mantenidas entre Kelsen y el politólogo alemán Carl Schmitt, por tratarse de dos personalidades de la misma generación, fundamentales para la ciencia jurídica alemana de los años veinte y treinta del pasado siglo, pero representantes de puntos de vista teóricos antagónicos y de decisiones políticas opuestas, para lo que tomo como referencia la obra del alemán *Teología política* (I), cuya primera edición data de 1922. Schmitt es uno de los artífices de un relato sobre la historia intelectual de Occidente –en mi opinión una interpretación que adolece de falta de sutiliza–, que puede resumirse en su enfática afirmación de que «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados» (Schmitt, 2009: 37), como si antes del cristianismo, añadimos, no hubiera habido teorías políticas, reactualizadas en el mundo moderno. Ese trasvase de significados, de lo religioso a lo político, ejecutado magistralmente por Hobbes, habría dotado de un valor absoluto al Soberano político, «que es quien decide sobre el estado de excepción» (Schmitt, 2009: 13). La crítica a Kelsen (Schmitt, 2009: 21-35) tiene por objeto desacreditar su justificación del liberalismo y del Estado de Derecho, justamente por defender su concepto, esto es, que se trata de un Estado que encuentra su justificación en el derecho y no a la inversa, como sostiene Schmitt, por lo que, según este, la voluntad de ese Soberano acaba imponiéndose en la acción y se sitúa por encima de toda referencia jurídica,

actitud conocida como «decisionismo». Esta posición estaba en las antípodas del diáfano compromiso democrático del pensador austriaco, en todos los sentidos –y no solo en las convicciones teóricas–, pues mientras que el jurista austriaco tuvo que huir de Alemania para evitar la persecución nazi, Carl Schmitt se convirtió en uno de los baluartes teóricos del nazismo. Tras la derrota Tercer Reich, corrió a refugiarse en la España franquista, donde fue muy bien acogido por profesores y juristas de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, y mientras que a algunos, como nos cuenta Tierno Galván en sus Memorias que fue su caso, los sirvió de estímulo para profundizar en sus convicciones democráticas, a otros «los sedujo y metió en sus propios convencimientos totalitarios» (Tierno Galván, 1981:168).

3.- Joseph A. Schumpeter (1883-1950) fue uno de los intelectuales más destacados en el campo de las ciencias sociales entre aquella constelación de estrellas que orbitaban en derredor de la vieja capital del Imperio Austrohúngaro, en el período de entresiglos –el cambio de siglo XIX y XX–, integrada por representantes de las todas las disciplinas científicas y artísticas, y que fueron protagonistas de esa revolución cultural que marcará el devenir de todo el siglo XX, conocida por el tópico historiográfico denominado la *Viena fin de Siècle*. Rigurosamente coetáneo de Ludwig Wittgenstein, miembro de una generación posterior a la de Sigmund Freud –quizá el vienes que despertó más curiosidad internacional en ese momento–, con quien compartía sus orígenes checos, Schumpeter también se vio obligado a exiliarse, en su caso a los EE.UU., cuando la política de Hitler amenazaba con la destrucción de Europa.

Instalado como académico en Norteamérica, allí publicó en los años cuarenta la que iba a ser su obra más conocida *Capitalismo, socialismo y democracia*, que consiguió reeditar tres veces (1942, 1946, 1949) mientras vivió, pero que se sigue difundiendo en la actualidad en la mayoría de las muchas lenguas a las que ha sido traducida. Las tres grandes cuestiones de las que se ocupa la obra, como son la evolución del capitalismo, las teorías marxistas y la viabilidad del socialismo, así como el funcionamiento de la democracia, no han perdido interés casi ochenta años después de que el economista austriaco las planteara, y en algunos casos han recuperado un papel angular en los actuales debates políticos.

Sobre el futuro del capitalismo, nuestro autor juzga que este sistema económico está amenazado de muerte, pero una muerte sobrevenida por el éxito mundial que ha alcanzado, que lo ha llevado a estancarse y no a avanzar en la innovación como había sido desde el comienzo uno de sus designios. Por

otro lado, su conjetura sobre el socialismo le permite pronosticar una posibilidad de que se implante en el mundo, siendo compatible con la democracia, siempre que acepte las condiciones con las que nuestro autor la caracteriza, como sostiene en el Prólogo a la tercera edición, a pesar de que su propuesta de fondo, al presentar el sistema democrático en términos competitivos, como veremos enseguida, lo convierta en una consecuencia del capitalismo. En todo caso, tanto para un sistema económico como para el otro, las opiniones de Schumpeter están muy matizadas, cultivando en ocasiones una cierta ambigüedad, tras la que se entreve un futuro que puede llevar la impronta socialista. Como a nosotros lo que nos interesa es su idea de la democracia, que ha llegado a convertirse en una concepción clásica, al tiempo que en una fructífera aportación teórica sobre sus posibilidades, confinaremos nuestra exposición a esta parte de su pensamiento tal como viene recogido en los capítulos 21, 22 y 23 de su obra.

Schumpeter comienza haciendo una distinción entre dos tipos de democracia, que llama, respectivamente, la «teoría clásica» y «otra teoría» de la democracia. La primera surge de la filosofía política de la era de la Ilustración, siendo caracterizada por una serie de decisiones que persiguen el bien común, gestionadas por unos representantes elegidos por el pueblo, para, acto seguido, descalificarla como algo poco consistente, apoyándose en dos tipos de argumentos. En primer lugar, porque resulta imposible que se forme una voluntad colectiva que identifique el bien que es común, estando en ello todos de acuerdo. La segunda línea de ataque a esta concepción de la democracia es que presupone la existencia de un sujeto político exclusivamente «racional», cuando la Psicología, desde los tiempos Freud, entre otros –a quien nuestro autor cita–, nos ha alertado acerca del papel que juegan en la configuración de las acciones humanas los impulsos de carácter no racional, como ya hemos comentado. En definitiva, estando debilitadas las defensas racionales de los sujetos de la vida social y política, la proliferación de diferentes opiniones, por medio de la publicidad que de ellas puedan hacer los grupos interesados, dibuja un panorama político que desacredita aquel objetivo de hacer patente el bien común. Aunque sobre este tema pudiera llegar a un consenso –asunto de extrema dificultad–, ello no garantizaría que la adhesión al mismo fuera algo diferente al obtenido en algunas etapas de la historia por procedimientos no democráticos, de ahí que Schumpeter proponga, como corrección de esta teoría y práctica de la democracia, poner el énfasis en la competición por obtener la representación popular.

La «otra teoría de la democracia» es definida del siguiente modo:

[...] es un sistema institucional para tomar decisiones políticas, en el que, a través de una lucha competitiva por el voto del pueblo, los individuos adquieren el poder de decidir (Schumpeter, 2015, II: 68).

Y lo desarrolla aportando siete razones, que se convierten en otras tantas ventajas.

La primera de ellas enfoca la democracia haciendo que su peso gravite sobre una base *procedimental*, pues el foco se desplaza desde el contenido a la manera de ejercerlo, como competencia entre opciones distintas por la toma de decisiones, ejercida por el pueblo. La segunda razón reconoce el peso del liderazgo político, mientras que la tercera destaca la relevancia que tienen los grupos en la acción política. La cuarta razón subraya precisamente la importancia de la competencia entre personas, grupos o partidos, pero añade que se trata de una competencia «libre» luchando por la conquista del voto «libre». La quinta razón pone en el primer plano el valor que representa la libertad individual como condición necesaria para el ejercicio de la democracia, mientras que la sexta entra en una cuestión tan habitual como que entre las atribuciones de un sistema democrático no está solo la de formar un gobierno, sino también la de disolverlo, si fuera preciso. Finalmente, el séptimo argumento, que según Schumpeter justificaría este tipo de democracia, entra en la necesidad de diferenciar la voluntad del pueblo de la voluntad de la mayoría, siendo imposible que esta forme una ecuación con aquella, por lo que la práctica de la democracia deberá atenerse a esta segunda voluntad, por ser la mejor representación del pueblo. Este asunto lo traslada nuestro autor a la práctica de los dos sistemas de representación más conocidos en unas elecciones democráticas, ponderando sus ventajas e inconvenientes, para decantarse finalmente por el sistema mayoritario frente al proporcional.

La manera de concebir la democracia que acabamos de resumir, presentada con la finura analítica y la claridad expositiva que caracterizan a su autor, es prisionera de su propio tiempo, los años cuarenta del pasado siglo, pues desde entonces, tanto la sociedad como el pensamiento democrático han avanzado de manera significativa. Por ello, esta caracterización del sistema democrático, reducido prácticamente a una «democracia de mercado», queda un tanto insulsa, al estar despojada de algunos de sus elementos estructurales, como son los fundamentos morales de la democracia.

Lo que el economista austriaco llama la versión «clásica» de la democracia queda desdibujada en su presentación, como si estuviese pensada a modo de una exposición *ad hoc* que facilitase rápidamente la crítica posterior, pues la idea de perseguir el «bien común», con la que es caracterizada, parece más

un patrimonio teórico propio del acervo republicano que de la democracia propiamente dicha, por otra parte, hoy ya asumido por cualquier modelo democrático.

En particular, no se observa la disrupción entre los dos modelos de democracia que con tanta premura despacha nuestro autor, por lo que podemos aventurarnos a afirmar que no se anulan, sino que pueden, en lo esencial, ser complementarios. Por otra parte, tanto en sus reflexiones sobre esta versión de la democracia que denomina «clásica», como en favor de la que hace suya el propio Schumpeter, llama la atención la ausencia de referencias a la filosofía política, en lo que a autores y conceptos se refiere, que nos den a entender la significación y los fundamentos de un sistema político como la democracia, por lo que el vuelo teórico de esta contribución me parece que hoy tiene escaso recorrido.

4.- El nombre de María Zambrano (1904-1991) permanecerá para siempre unido al de los numerosos políticos, intelectuales y escritores, derrotados en la Guerra Civil española, que se vieron obligados a abandonar España por defender la democracia, formando parte del Exilio republicano de 1939. De los primeros meses de ese exilio, como del confinamiento de decenas de miles de refugiados en los campos de concentración franceses improvisados en la costa de Argelès-sur-Mer, se acaba de reeditar uno de los testimonios más eloquentes y commovedores –*Entre alambradas*–, debido a la pluma del santanderino Eulalio Ferrer (2018), convertido posteriormente en un empresario de éxito en México, además de escritor y mecenas cultural, quien me honró con su amistad. La pensadora malagueña cultivó una poderosa autoconciencia del exilio, como categoría existencial, que la forzó a peregrinar por México, Cuba y Puerto Rico, para regresar a Europa, residiendo en localidades de Suiza, Francia, y en Roma, e instalarse definitivamente en Madrid en 1984 hasta el año de su muerte.

María Zambrano fue discípula de Ortega y Gasset en la Universidad de Madrid, a quien siempre tuvo por maestro, y cuyas ideas han inspirado el pensamiento de la filósofa malagueña. El interés por la obra de María Zambrano se ha multiplicado en los últimos tiempos tanto en España como en el extranjero –con estudios y traducciones de sus obras–, destacando el hecho de ser mujer en un tiempo en que los hombres monopolizaban los quehaceres intelectuales, y subrayando además su compromiso intelectual con la Segunda República, que defendió con la pluma y la palabra, además de ser una activista a favor de esa causa.

El pensamiento de María Zambrano discurre a través de una prosa sobria, dotada de un casticismo elegante en los textos más ensayísticos, pero que se eleva hasta las cumbres de la razón poética cuando se adentra en territorios metafísicos, poniendo de manifiesto una singular conciencia lingüística que hemos tenido ocasión de examinar en un trabajo anterior (Nieto Blanco, 2016: 399-418). Aunque el texto había sido firmado en Roma en 1956, en 1958 se publicó en la isla de Puerto Rico el libro titulado *Persona y democracia*, que tuvo una reedición, ya en España, en el año 1987, con un Prólogo de la autora para la ocasión. Es a este libro al que vamos a dedicar nuestra atención, sin olvidar que él destaca como primer plano de un cuadro compuesto por preocupaciones sociopolíticas que ocupan muchas páginas de la obra ensayística de María Zambrano.

El hecho de que nos interesemos por esta obra se debe a dos géneros de razones. Por un lado se trata del trabajo de una pensadora española que vivió una breve experiencia democrática en la España del siglo XX, marcada por la Guerra Civil y la dictadura franquista, en cuya admiración por la democracia, pensada desde el exilio, se deja traslucir el anhelo para que su país pueda recobrarla cuanto antes. Por otra parte, la obra ofrece un planteamiento sumamente original, ajeno a los tratados políticos al uso, al presentarnos una visión de la democracia inserta en una profunda reflexión sobre la condición humana que se despliega a lo largo del tiempo, y de la que da cuenta una cierta filosofía de la historia –sin someterse a ningún tipo de necesidad ni teología–, historia donde el ser humano se va revelando, y en la que la democracia figuraría como plenitud del desarrollo humano hasta la fecha. Zambrano apenas cita nombres de pensadores que sirvan de referencia a su meditación, y menos aún a polítólogos o filósofos políticos, acogiéndose exclusivamente a algunas de las tesis raciovitalistas e historicistas procedentes de la filosofía de su maestro José Ortega y Gasset, alojadas en un pensamiento humanista de signo personalista.

Partiendo de una reflexión sobre los seres vivos, el discurso zambraniano pondrá el foco en la vida humana, al desarrollar una propuesta de corte antropológico –con resonancias vitalistas y existencialistas– en la que se muestra al ser humano como un ser indigente, que está todavía sin hacer, por lo que necesita volcarse en el mundo y en la historia para llenar el vacío con el que nace, frente a otros seres, y en manifiesto contrate con los demás animales. Cada ser humano es persona, porque es la «máscara» –de acuerdo con la etimología griega del vocablo– con la que nos enfrentamos al mundo, al tomar conciencia de nosotros mismos, y alcanzar una temperatura moral. La historia occidental ha ascendido en el mundo moderno hasta la cota del

absolutismo, tanto en su dimensión política como filosófica, gestionada en este caso por el racionalismo que eclosiona en el siglo XVII, donde la persona ha quedado sacrificada en el altar de esas poderosas fuerzas. Pero la historia sigue avanzando, remolcada por el progreso que representa el humanismo personalista entrevisto desde la razón vital.

La contradicción entre individuo y sociedad, que emerge como el subsuelo donde descansan el liberalismo y la democracia, para que funcione dialécticamente, ha de apoyarse en una mediación que Zambrano encuentra en el concepto de persona:

La persona es algo más que el individuo; es el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre y en este sentido era así desde el principio; más como futuro a descubrir, no como realidad presente, en forma explícita (Zambrano, 2011: 450).

Vale la pena destacar, como novedad terminológica, la categoría de *persona* para terceriar en la discusión moderna entre individuo y sociedad a la que nos hemos venido refiriendo en la Primera Parte de esta obra, cuya complementariedad la vimos allí sustanciada con el título «la sociedad de los individuos», y ya se puede anticipar que será la democracia la que dote de significado a la llegada del ser humano a un grado de realización que permita poder resolver las carencias estructurales con las que aparece en el mundo.

La vida de una persona ha de resolverse en un «espacio-tiempo» –como lo escribe María Zambrano–, destacando otra nueva dialéctica, en este caso temporal, entre el futuro y el pasado. La filósofa española presta un interés especial al futuro, que es el tiempo humano propiamente dicho que se necesita para la realización de la persona, el cual expresaría el dinamismo vital, frente al estatismo propio del pasado, que corresponde al polo social, gracias al cual hay historia. Para marcar un nuevo contraste entre persona e individuo, Zambrano dice que mientras el lugar del individuo es la sociedad, la persona es soledad, conciencia, ensimismamiento, de donde nace la responsabilidad. Cada persona en un «quién» y no un «qué», en ella la realidad se nos revela, y en esa encrucijada entre futuro y pasado la vida se va «dejando», es vida que se sacrifica porque se pierde o se da para realizarse.

Vayamos ahora, con las aportaciones de este texto a nuestro elenco discursivo, a aquello que caracteriza a la democracia según María Zambrano, desde el horizonte anteriormente apuntado de que la democracia implica la condición de posibilidad para el logro de la humanización. Para empezar, la democracia es la «sociedad humanizada», un tipo de sociedad donde es exigi-

do ser persona o donde solo se puede funcionar con seres humanos que sean personas, al punto de que, en el supuesto de que las clases sociales desaparecieran algún día de la faz de la tierra, solo podría darse si la condición de ser persona hubiera invadido el área de la realidad humana, aunque eso solo se encuentre –en el momento en que escribe la pensadora malagueña– todavía en un estado incipiente.

En la democracia, como «el régimen de la unidad y la multiplicidad» (Zambrano, 2011: 498), se contempla, permite y reconoce toda la riqueza y diversidad humanas, como intereses, expectativas e ideas. En calidad de régimen político, la democracia solo puede ser la gestión de una «sociedad democrática», integrada por personas que aspiran a la justicia. Por último, la democracia permite la participación de todos porque está basada en la igualdad, la cual no es entendida por parte de nuestra pensadora de forma mecánica, uniformadora, sino protegiendo la compleja diversidad que enriquece la condición humana.

5.- Samuel P. Huntington (1927-2008), académico de Harvard, es conocido por su polémica teoría sobre «el choque de civilizaciones» que figura en su obra, publicada originalmente en 1991, *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*. Lo incluimos aquí no porque compartamos su visión de la democracia, sino a título informativo, por haber presentado una historia de la democracia moderna –contabilizando los Estados que han alcanzado esta forma de gobierno– como un proceso discontinuo, pero creciente, siguiendo tres fases que ha llamado «oleadas», por analogía con la fuerza de los movimientos marinos. De acuerdo con su definición,

Una ola de democratización es un conjunto de transiciones de un régimen no democrático a otro democrático, que ocurren en determinado período de tiempo y que superan significativamente a las transiciones en dirección opuesta durante ese mismo período. Una ola de transiciones implica habitualmente la liberalización o la democratización parcial en sistemas políticos que no se convierten por completo en democráticos. En el mundo moderno se han producido tres olas de democratización» (Huntington, 1994: 26).

Junto a las «olas» aparecen períodos de reflujo o retroceso de la democracia, que llama «contraolas».

La primera comienza en 1828 con la democracia de los EE.UU. –en la medida que reúne algunos requisitos mínimos para que su sistema político pueda ser calificado de democrático–, y se extiende por Suiza, Gran Bretaña, Argentina, Italia y España, durando hasta 1922, con el ascenso del fascismo.

Una segunda oleada va de 1943 a 1962, tras la incorporación de nuevos países después de la Segunda Guerra Mundial, y del proceso de descolonización, aunque la última fecha supone un retroceso por la proliferación del golpismo, con especial referencia a Latinoamérica. La tercera ola fue la que más Estados «ha inundado» y su comienzo lo sitúa Huntington en 1974, con la «revolución de los claveles» en Portugal, para proseguir con la caída de las dictaduras fascistas de Grecia y España y de las comunistas en Europa, así como la desaparición de los regímenes militares en Latinoamérica, alcanzando los procesos democratizadores al conjunto de los continentes.

En lo que se refiere a esta parte del continente americano merece un especial reconocimiento el devenir democrático de un país como Uruguay que, al amparo de su tradición republicana y secularista, y tras salir de los episodios de terrorismo y golpismo de la segunda mitad del siglo XX, lleva encadenadas varias décadas de estabilidad democrática, lo que constituye toda una excepción a la regla en esa región del globo, como pone de manifiesto un reciente estudio del periodista Claudio Fantini (2018), que incorpora las reflexiones de tres expresidentes del país.

6.- Robert Dahl (1915-2014), profesor en la Universidad de Yale, en su obra *La democracia y sus críticos*, publicada en 1991, ha ofrecido una historia de la democracia que se desarrolla a través de tres grandes transformaciones, cuya diferencia en el funcionamiento de este sistema gravita sobre las dimensiones del territorio y el número de habitantes que lo pueblan. De la ciudad-Estado con la que comienza la democracia en la antigua Grecia –en Atenas, fundamentalmente–, se pasa en el mundo moderno a una segunda fase, cuyo escenario es el Estado-nación, hasta llegar a la tercera que se abre a las instituciones de rango supranacional, propias de nuestra época. Como puede observarse rápidamente, las diferencias en la forma de entender y practicar la democracia están fuertemente condicionadas, según Dahl, por el número que personas que forman el *demos* o la ciudadanía en cada caso, esto es, por la diferencia de escala.

La segunda transformación, cuyo desarrollo alcanza su plenitud en la segunda mitad del siglo XX, pero cuyos orígenes parten de la formación del mundo moderno, es propia de un tipo de sociedad que nuestro autor califica de *moderna, dinámica y pluralista* (MDP, según sus propias siglas) y en ella la democracia se presenta en un régimen político al que denomina con la palabra *poliarquía*, de uso frecuente en su obra, que podría traducirse como el gobierno de los «muchos», habida cuenta de que la democracia moderna es una democracia representativa. De esta suerte el neologismo se incorpora a una

familia donde el sufijo ‘arquía’, cuyo significado sería ‘gobierno’ va precedido de otros como *an-arquía* (negación de gobierno); *mon-arquía* (gobierno de uno); *olig-arquía* (gobierno de unos), frente a la citada *poliarquía*.

Una poliarquía, según Dahl, es una forma de gobierno propio de las democracias de la segunda y de la tercera transformación, que extiende la condición de la ciudadanía al conjunto de la población adulta y tiene el poder de cambiar un gobierno mediante el voto. Como instituciones propias de este sistema nuestro autor hace referencia a estas siete: gobernantes electos; elecciones libre e imparciales; sufragio inclusivo; derecho a ocupar cargos públicos; libertad de expresión; libertad de prensa; autonomía asociativa (Dahl, 2002: 266-267).

7.- Las relaciones entre democracia y filosofía han sido abordadas por parte del filósofo norteamericano Richard Rorty (1931-2007) en un texto muy comentado, defendiendo la «superioridad» de la democracia sobre la filosofía, lo cual parece dar a entender que una especie de rivalidad subyacente, soterrada, haya acompañado a la relación entre ambas, de la cual habría salido derrotada la filosofía, vencida por la democracia. Para llegar a semejante conclusión, Rorty no trabaja con cualquier concepción de la filosofía, ni examina las muchas y variadas formas que ha exhibido el discurso filosófico a través de los siglos, sino que selecciona aquella concepción de la misma que considerará «inferior» a la democracia, con lo cual la respuesta estaba ya anticipada en la elección del candidato, sin que se haya tomado la molestia de ampliar el horizonte de la comparación. Esa filosofía que resulta ser superada por la democracia no es otra que la metafísica, la cual se ofrece de una manera *a-temporal* y *a-histórica*, tanto si es la que en su día formuló Platón como si se trata de la epistemología moderna propuesta por Descartes, o Kant, que son los autores a los que Rorty alude. De ello concluye –siguiendo fundamentalmente a Dewey y Rawls– que para que exista la democracia no hace falta adoptar unos principios filosóficos previos a su constitución, a modo de condiciones que prefiguren el ejercicio democrático, sin reparar en la filosofía que se encuentra presente en las reglas constituyentes de la democracia. Esta posición se me antoja tan provocativa como inconsistente, ya que parte de comparar realidades que por su propia naturaleza son incommensurables, con lo cual, al estar el vicio en la raíz, cualquier resultado sale ya malogrado. Comparar la filosofía con la democracia es como comparar la filosofía con la agricultura o la gimnasia con la magnesia. Comparemos la filosofía con otro tipo de discursos (como la ciencia, la poesía, la teología), y a la democracia con prácticas políticas diferentes (como la dictadura, el totalitarismo, el nacionalismo, el

populismo), ya que en ambos casos tales realidades usufructúan elementos comunes que permiten la comparación.

Un corolario de la tesis de Rorty es que al quedar fuera del ejercicio democrático las convicciones filosóficas de la ciudadanía estas dejan de ser públicas, para sumergirse en el ámbito privado, con un rango semejante a las creencias religiosas que, desde nuestro punto de vista, en modo alguno pueden situarse en el mismo nivel conceptual. Por el contrario, sostengo que una manera de servirse de la racionalidad, junto con la adhesión a algunos elementales principios normativos, en suma, una forma de asumir *postulados filosóficos*, será indispensable para entender y justificar la teoría y la práctica de la democracia, como espero haya quedado claro a lo largo de esta obra.

Hemos de agradecer a Richard Rorty su capacidad para atacar y destruir algunos de los mitos de la filosofía occidental desde una renovada concepción de la tradición pragmatista americana –enriquecida con otros aderezos, como los de Nietzsche, Heidegger o Derrida–, pertrechado con las armas la ironía y con una visión contingente de la realidad. De este modo, ha puesto en solfa visiones objetivistas, absolutistas o fundamentalistas que afectan a aspectos decisivos del discurso filosófico, como la epistemología o la filosofía política. Pero una cosa es la recusación de un tipo de filosofía y otra muy distinta la cancelación de todo pensamiento filosófico, lo que conduciría a Rorty a una postura autocontradicatoria, puesto que la preferencia por la democracia que él defiende no deja de ser una opción ético-política *mejor* que la contraria, lo cual desborda el marco meramente voluntarista para convertirse en una determinada orientación filosófica de fondo, justamente aquella que justifica la preferencia, y evita que sea irracional. No es necesario que una postura teórica sea fundamentalista para que siga siendo filosófica.



## EPÍLOGO

### LA RAZÓN DEMOCRÁTICA

La democracia entró en la historia de la humanidad de la mano de algunos políticos de la Antigüedad solo cuando el discurso filosófico se erigió en protagonista del pensamiento humano. La novedad que introdujo el pensamiento filosófico en relación a otras formas de pensar anteriores, como las narrativas mitológicas, al proponer un nuevo espacio intelectual para abordar los problemas que interesaban al ser humano, consistió en la presencia del *logos*, cuya traducción más genuina y genérica es *lenguaje*. Pero salta a la vista que el lenguaje como tal ya existía con anterioridad a la aparición de la filosofía, y no solo como lenguaje oral, sino como escritura, acreditada por la existencia de textos poéticos, narrativos, mitológicos y religiosos.

¿Qué clase de lenguaje es ese que se nombra con la palabra *logos*? Para decirlo de una forma llamativa, el *logos* no es cualquier estado lingüístico, sino la toma de conciencia de que con el lenguaje el ser humano entra en contacto con la *razón*, lo cual implica la capacidad de referirnos a la realidad que está fuera del lenguaje para comprenderla, y con la posibilidad de explicarla con la ayuda de «razones» o argumentos. El pensamiento filosófico arranca ya con una vocación empírica y lógica, atributos de la razón humana. Por tal motivo, la traducción de la voz griega *logos* se amplía semánticamente hasta abarcar a la razón, o se explica diciendo que el *logos* es el lenguaje gobernado por la razón, que es el pan que el discurso filosófico traía bajo el brazo. Por tanto, la democracia es hija del *logos*, uno de los frutos más maduros y sabrosos que nos regaló la época en que la razón entró en la historia por la puerta del lenguaje.

Lo dicho anteriormente podría funcionar a modo de premisas so pretexto de construir un argumento, cuya conclusión provisional sería el enunciado de que la *democracia es racional*, expresión que puede sonar un tanto hiperbólica, o dogmática, si se quiere, aunque me parece pertinente para subrayar que

la democracia se basa en la razón, por más que todavía no llegaría a significar que la *razón sea democrática*, la tesis que este Epílogo desearía compartir.

La relación entre la racionalidad humana y la democracia podemos fundarla sirviéndonos de una de las tesis más brillantes que se encuentran al comienzo de la *Política* de Aristóteles, aquella en la que establece una triangulación entre *sociabilidad*, *lenguaje* y *razón*, pues cuando el sabio macedonio se pregunta por qué el ser humano es un animal social (i), y no solo gregario, como el resto de los animales, la respuesta la encuentra con el siguiente argumento: el ser humano es la única criatura que posee el don del lenguaje (ii), no solo la voz o el grito animal, y gracias a ello puede diferenciar lo justo de lo injusto, es decir, puede pensar, soldando la razón (iii) al lenguaje, el *logos*, otra vez. Por tanto, sin ignorar otras funciones lingüísticas, tomaremos lenguaje y razón, razón y lenguaje, a modo de una ecuación, y defenderé, si bien de forma no exclusiva, que el lenguaje es racional y la razón es lingüística.

El lenguaje es el instrumento más poderoso que un ser humano posee para entrar en contacto con los otros, superior a la simple percepción y al gesto, puesto que con él no solo se nos hacen presentes los demás, sino que podemos comunicarnos con ellos. La comunicación, por tanto, es uno de los tesoros que enriquecen al lenguaje humano. ¿Qué significa esto? Que el lenguaje necesita de la publicidad, pues la comunicación precisa de un código compartido por todos los usuarios, que nos obliga a seguirlo nuestra condición de miembros de la misma comunidad lingüística. Pero ese código que es público y normativo, que está al lado y también por encima de los usuarios, que es próximo y lejano, concreto y abstracto, que nos convierte en señores y siervos del lenguaje, abre espacios físicos de comunicación donde se ejerce la sociabilidad y se produce la interacción humana, que se resuelve en calles, plazas, mercados, teatros, templos, estadios o asambleas. Y en esa geografía espacial, cuyo símbolo viene de la mano del término ágora, fue donde nació la democracia ateniense.

El lenguaje es también aquello que nos permite pensar, puesto que el pensamiento no puede funcionar sin la ayuda o el apoyo de unas unidades físicas, como son los sonidos lingüísticos, que actúan a modo de signos que poseen un significado, hermanándose la materialidad con la inmaterialidad del lenguaje. El pensamiento humano es simbólico, porque pensamos con las palabras de una determinada lengua, combinándolas en tramas discursivas al aplicar las reglas de la gramática, y antes de que crucen el umbral que los haga salir al dominio público por medio del proferimiento de expresiones, el lenguaje convierte a nuestros pensamientos en protagonistas de un diálogo

con nosotros mismos. La idea de la publicidad inscrita en el uso del lenguaje acarrea consecuencias teóricas para el uso de la razón, puesto que todo el mundo puede comprobar aquello de que se habla, bien se trate de entidades físicas o de hechos convertidos en evidencias empíricas, mediante el juego de los sentidos y la razón. Pero cuando alguien tenga la necesidad de explicar un asunto o de justificar una idea, deberá aportar razones o argumentar sus respuestas.

Aunque piense solo para sí, un ser humano imita en el fuero interno de su mente el espacio público de la comunicación social, por cuanto que es él mismo el que se ha desdoblado en dos personajes, esto es, en el emisor y el receptor del mensaje de la comunicación. De modo que el lenguaje-razón es todo menos oculto, esotérico, o exclusivo, el lenguaje es de todo el mundo, es de carne y hueso, y junto con el trabajo, aquello que contribuyó evolutivamente a la humanización de la especie. Ese escenario interior en que cada uno de nosotros interpretamos el papel de pensar, esto es, ejercemos como humanos y contribuimos a la humanización, es el modelo para la esfera pública, el trasunto del espacio donde se dirimirán aquellos temas que pertenecen al dominio o al interés común. Ahí comienza a dibujarse la otra pieza del mecano, la *razón democrática*, lo que nos permitirá seguir avanzando en nuestro discurso.

Solo por analogía con las cuestiones epistémicas, podríamos hablar de la verdad de la democracia cuando se da la correspondencia entre hecho y concepto, entre ser y deber ser. Pero bien miradas las cosas, esto no tiene nada que ver con la verdad sino con los valores ético-políticos, y lo único que cabe establecer desde el discurso teórico es la racionalidad de la democracia, si se atiene a los principios y reglas de que venimos hablando, pero no su verdad. Dejando a un lado los fundamentos filosóficos de la democracia que hemos expuesto a lo largo de esta obra, no existen verdades ni valores previos a la propia democracia, que no sean los propuestos por el propio ejercicio democrático.

Si hubiera una verdad previamente definida o un valor definitivamente estipulado, capaces de conducir a los miembros de una comunidad política hacia una meta segura, la democracia perdería su razón de ser. Sería lo propio de régimenes carismáticos, mesiánicos o caudillistas. Precisamente porque no hay verdades previas se hace necesario crearlas; justamente porque los valores no están inscritos en ningún firmamento hay que construirlos y definirlos. En caso contrario, una autoridad divina podría «revelarlos», o unas mentes privilegiadas acceder a ellos por medio de una intuición especial. Si la democracia existe es porque no sabemos lo que debemos hacer hasta tanto toda

la ciudadanía, que es capaz de dialogar, deliberar, argumentar y proponer lo correcto, no se ponga manos a la obra y encuentre los acuerdos a los que puede llegar, gracias a la racionalidad con la que está dotada. La democracia es un sistema político donde la ignorancia es el punto de partida que impulsa la adquisición del conocimiento que se nos exige para convivir. En eso consiste la vida humana cuando ha de hacerse a si misma, por ello la democracia es el más humano de todos los sistemas políticos.

Decir que la razón es democrática significa apelar a uno de sus valores, pero no al único, por lo que podríamos plantear la hipótesis de que razón y democracia son dos conjuntos que forman una intersección, compartiendo un espacio que es común. El carácter racional de la democracia procede de su misma naturaleza, pues todos aquellos registros con que se nos presenta son universalmente accesibles para cualquier ser humano empleando solo la fuerza de la razón, como se pone de manifiesto al examinar su definición más estricta, es decir, el autogobierno del pueblo que se proclama soberano, de manera que a nada y a nadie se somete si no es a las leyes que él mismo se otorga; o al proseguir con el reconocimiento de sus derechos y libertades; y al finalizar con la asunción del necesario compromiso cívico para que la democracia funcione. Este tipo de racionalidad tendría una función *cognitiva*, y estaría emparentada con la racionalidad teórica. La democracia es racional porque opera con nociones conceptuales que conforman una de nuestras identidades humanas, que todo el mundo posee, como es la razón o la racionalidad.

La democratización en el terreno político ha consistido en convertir una serie de privilegios, que han sido patrimonio exclusivo de determinadas minorías a lo largo de la historia, en derechos y libertades que pueden ser disfrutados por todas las capas sociales, de acuerdo con el principio democrático de la *igualdad*, que hunde sus raíces justificativas en la añeja esencia de la democracia, conceptualizada como soberanía popular. Este reconocimiento es voluntarista, y fue fruto de una decisión tomada en su momento por quienes consideraron que la igualdad de todos los seres humanos era un valor que había que reconocer, preservar e implantar; y puesto que la universalidad como rango de un norma de conducta a todos beneficia y a nadie perjudica, he aquí que pasó a engrosar las filas de la racionalidad, que para ese momento operaba ya bajo el ropaje de razón práctica.

De esta manera, al valor cognitivo de la razón había de sumarse su valor *axiológico*, pero como este tampoco podía entenderse ni aplicarse a menos que se acompañase con un sentimiento de simpatía o de piedad para todos

los humanos, especialmente para quienes más lo necesitan, he ahí que la razón democrática acabó por adquirir una triple condición al agregarse la dimensión *emocional*. En suma, la *razón democrática* trabaja con una serie de nociones, cabalga sobre las emociones y propone cursos de acción al estimar los justos.

La *razón democrática* procede de ese fondo sedimentario que viene de los tiempos de la Era Axial, compuesto por diferentes capas o estratos de racionalidad, que de manera sutil van dándose a conocer a lo largo del tiempo en diferentes niveles emergentes, que son otras tantas interpretaciones en las que se da cuenta de la evolución del espíritu humano.

La *razón democrática* puede ser disfuncional a tenor de la distancia que media entre la racionalidad teórica y la racionalidad práctica, ya que los principios en los que descansa la democracia son a su vez valores que sostienen una normatividad que debe ponerse en práctica cumpliendo determinadas conductas cívicas. Por muy racionales que sean tales principios, si las acciones no lo son sobreviene la crisis, cuando no la ruina de la democracia, circunstancia nada excepcional, como se ha puesto de manifiesto en determinadas etapas de la historia, incluida la actual, donde los déficits democráticos no proceden solo de la falta de reformas que el sistema necesita, desconcertado ante los rápidos cambios sociales acaecidos, sino de la omisión de su deber cívico por una parte de la ciudadanía. Esta falta de simetría puede leerse, o bien en términos catastrofistas, o como la tensión que ha existido siempre entre la teoría y la *praxis*, sobre todo si concebimos la democracia como una empresa siempre abierta, perfectible, caminando en pos del ideal.

En resumen, el concepto de democracia que he ido desarrollando lleva implícito una idea de racionalidad que actúa como condición de posibilidad para poder pensarla y como instrumento para realizarla, y es a esto a lo que llamamos la *razón democrática*. Por todo ello, la *razón democrática* se nos presenta como una razón *crítica*, pues pisa dos territorios, el del ser y el del deber ser, de manera que ella misma ha de evaluar si el ejercicio de la democracia es como deber ser, o juzgar si lo *fáctico*, lo que hay, coincide con lo *contrafáctico*, con el *concepto*, que es lo que debe haber.

Descartes comenzaba su *Discurso del método* afirmando categóricamente que «*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*», esto es, que el buen sentido –que en ese contexto podemos equiparar a la razón– es la cosa mejor repartida del mundo. Desde la posición que aquí he venido defendiendo no veo inconveniente en calificar esta concepción como razón democrática, a pesar de lo lejos que el pensador racionalista y su tiempo estuvieran de la misma, pero

puesto que algunos cartesianos ya vieron en esta fórmula un reconocimiento de que la racionalidad abarcaba a *todos* los seres humanos, mujeres y hombres incluidos, podía ser de utilidad recordarla, enlazarla con el mundo griego y echarla a rodar hacia la Ilustración como, con gran atrevimiento para su época, hizo el joven cartesiano Poullain de la Barre cuando defendió la idea de la igualdad humana, al punto de sentenciar que la inteligencia no tenía sexo.

Llevándolo al terreno estrictamente político, hemos visto ya que John Rawls acuñó la expresión «razón pública» para referirse a la adopción por parte de la ciudadanía del criterio que preserva los intereses comunes, mientras que Habermas, siguiendo el paradigma lingüístico, ha propuesto fórmulas como «razón comunicativa» «dialógica» o *discursiva*, que es la que prefiero, mientras que yo mismo he hablado en otro lugar de *razón lingüística*.

A diferencia de la racionalidad moderna, como la cartesiana, que es más sustantiva, estas caracterizaciones de la razón son fundamentalmente procedimentales, puesto que no se atreven a ir más allá de los dispositivos formales, dado que no ignoran los estropicios que a lo largo de la historia se han perpetrado en nombre de la razón, sobre todo cuando se ha presentado como razón instrumental. Este tipo de racionalidad nos ofrece su rostro velado por la paradoja de la irracionalidad que toda racionalidad, en el límite, esconde, desde el momento en que su actuación se convierte en domino exclusivo del mundo de la vida, y la denuncia de la superstición se transforma en una superstición nueva, como en su momento denunció la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. Por el contrario, las racionalidades procedimentales, estén o no en lo cierto, destilan un escepticismo ilustrado, y aunque se aferran a la razón, de la que no podemos prescindir, no dejan por ello de ser autocríticas.

La *razón democrática*, vista desde hoy, no tendría inconveniente en acogerse, con templado realismo, a una fórmula menos enfática y vistosa, pero más eficaz, como es el ejercicio de una razón deliberativa que se esforzase por convencer de que los mejores valores son los democráticos, poniendo en práctica una estrategia lógica sugerida ya por Aristóteles, otra vez, en su *Retórica* en este caso. En el supuesto de la razón práctica, que trabaja con valores y normas que presiden la acción, hemos de conceder que no razonamos sobre lo necesario, sino sobre lo contingente, sobre lo que puede ser, o sobre lo probable, de forma que la estrategia racional ha de ser persuasiva, ya que no puede ser demostrativa.

La *razón democrática* es, a la vez, *concorde* y *discorde*, es amiga del consenso cuando este es razonable, pero partidaria del disenso si fuera necesario. El

principio de la soberanía popular, así como los principios republicanos, los liberales y los sociales que dan cuerpo a las actuales democracias, y todo el entramado institucional que gira en torno a una estructura como el Estado de Derecho, funcionan y podrán seguir funcionando gracias a que hay un consenso social que los mantiene en pie. Ese consenso es transversal, dado que afecta tanto a las instituciones políticas como a la sociedad civil, y da lugar a una amalgama social y cultural que, en la medida que se solidifica y actualiza con el tiempo, recuerda a la venerable noción hegeliana del «espíritu objetivo», con su correspondiente acompañamiento de una moralidad de carácter social.

Pero el consenso que se alcanza en una determinada época comienza con el disenso que ha supuesto el abandono del consenso de otra época anterior, con lo cual la razón democrática acaba siendo discordante. Y justamente la ruptura de los consensos, cuando estos son impuestos, vale decir, cuando son injustos, y quedan al margen de la regulación del Estado democrático de Derecho, es lo que ha permitido el progreso moral hasta la fecha, lo cual coincide con los momentos de ruptura por obra de los procesos reformistas o revolucionarios de los que la historia nos ha dado cuenta. El resultado de ese disenso lo constituyen las luchas económicas, sociales y políticas que en defensa de la dignidad humana han protagonizado diferentes grupos y clases sociales en determinados momentos históricos sin las que no hubiera sido posible conseguir ni el sufragio universal, ni la igualdad de sexos, ni la igualdad racial, en suma, jamás podríamos haber llegado a disfrutar de los Derechos Humanos –con frecuencia arrancados al poder, en ocasiones por él otorgados–, a no ser por medio de esa *razón democrática disidente*, investida con unos principios éticos y que, una vez alcanzados los objetivos, está dispuesta a aceptar un nuevo consenso social, pero abierta, si fuera necesario, a nuevos disensos.

En otros momentos de mayor intensidad dialéctica, cuando Theodor W. Adorno (1975:365) se atrevió a otorgar a Hitler la autoría de un nuevo imperativo categórico, en virtud del cual nuestro deber consistiría en actuar de forma que Auschwitz jamás pudiera repetirse, se sirvió, junto a sus compañeros de la Escuela de Frankfurt, del concepto de «dialéctica negativa» para expresar de una forma hiperbólica la disidencia de la razón frente a lo existente. Al desconfiar de un futuro en donde todas las contradicciones fueran superadas, cumpliéndose las tres fases de la dialéctica, los pensadores frankfurtianos eligieron vivir a la intemperie representada por la permanencia en la segunda fase, el momento *negativo* de la dialéctica, aquel que emerge cuando la razón, en su disposición más crítica, cuestiona, rechaza o «niega» la realidad presen-

te, por no ser como debe, y sumir a la condición humana en el pozo del dolor, el error o la injusticia, dejando como enseñanza el escepticismo sobre lo que queremos, pero la sabiduría sobre lo que no queremos.

La racionalidad de la democracia, concebida como aquella manera de gobernar los asuntos públicos que se sustenta en valores, criterios, principios, y conceptos accesibles a cualquier ser humano por el hecho de poseer la capacidad racional, es el aspecto material que sirve de complemento a la cara formal, que podemos nombrar como *razón democrática*, y que permite conjugar el nivel de los contenidos con el de los procedimientos.

La *razón democrática* es el destilado de la democracia racional, el precipitado de su funcionamiento, la arquitectura con la que aquella está construida, la savia que discurre por sus conductos y sirve para alimentar todos los tramos del edificio. Al descubrir la subyacente estructura racional, los ciudadanos se ven concernidos a transformar su racionalidad en *razón democrática* como la única vía con la que hacer explícito el poder que les otorga saberse soberanos, resolviendo de forma pacífica los conflictos que acarrea la convivencia.

La atalaya desde la que en esta obra nos hemos asomado al problema de la democracia es la *filosófica*. Con las armas de la filosofía, lo que hemos tratado de justificar es la hipótesis de que el concepto de democracia hoy es impensable sin todos los componentes de los que hemos ido dando cuenta especialmente a lo largo de la Primera Parte. Decir que sin ello la democracia es «impensable», significa que hemos de tener en cuenta todos los ingredientes anteriormente descritos, por representar las condiciones de posibilidad y validez que permiten el trabajo de la razón humana, históricamente situada, por comprenderla. Dicha estructura trascendental –ahora calificada de este modo gracias al servicio que nos presta el vocabulario kantiano– es otra manera de nombrar a la razón humana como *razón democrática* en el momento de pensar la democracia.

La *razón democrática* presupone el valor del individuo, la libertad de pensamiento y de elección, la tolerancia, la responsabilidad, así como la perfeccibilidad y el progreso en los logros de la condición humana, requisitos estos últimos que son calificados por el escritor de origen hindú V. S. Naipaul, Premio Nobel de Literatura 2001, como atributos de una «cultura universal», una denominación que, por su impulso transversal, y su acento formativo, alcanza el rango civilizatorio.

En tanto que la razón faculta a *todos* para argumentar sus convicciones y justificar *todo* lo necesario para organizar la convivencia humana es una *razón democrática*.

# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTES

- ÁGUILA, Rafael del, F. VALLESPÍN y otros (2001), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza.
- ÁLVAREZ JUNCO, José (2017), *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- ANDERSON, Benedict (2016), *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, F.C.E.
- APEL, Karl-Otto (1985), “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, en *La transformación de la filosofía*, II, Madrid, Taurus, pp. 341-413.
- (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, ed. de A. Cortina, Barcelona, Paidós.
- ARENKT, Hannah (1988), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- (1996), “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, pp. 239-277.
- ARENKT, Hannah (1997), *¿Qué es la política?*, ed. de F. Birulés, Barcelona, Paidós.
- ARENKT, Hannah (2015), “La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono”, *Crisis de la República*, Madrid, Trotta, pp. 11-41.
- ARIAS MALDONADO, Manuel (2017), *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Barcelona, Página Indómita.
- ARISTÓTELES (1985), *Ética Nicomáquea*, introducción de E. Lledó, Madrid, Gredos.
- (1999), *Política*, ed. de M. García Valdés, Madrid, Gredos.
- (2000), *Retórica*, ed. de Q. Racionero, Madrid, Gredos.

- BERLIN, Isaiah (2017), *Sobre la libertad*, ed. de H. Hardy, ed. castellana a cargo de A. Rivero, epílogo de I. Harris, Madrid, Alianza.
- BERNSTEIN, Eduard (2018), *Karl Marx y la reforma social. El socialismo democrático como fruto maduro del liberalismo*, ed. de R. Ramos Fontecoba, Barcelona, Página Indómita.
- BOBBIO, Norberto (1985), *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, estudio preliminar de A. Ruiz Miguel, Madrid, Debate.
- CAMPS, Victoria (1990), *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe.
- (2011), *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder.
- CASTELLS, Manuel (2001), *La era de la información*, vol. II, *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza.
- (2005), *La era de la información*, vol. I, *La sociedad red*, Madrid, Alianza.
- (2010), *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza.
- CEREZO GALÁN, Pedro (ed.) (2005), *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- CHÂTELET, François, E. Pisier-Kouchner y J-M. Vincent (eds.) (1977), *Los marxistas y la política*, I. *Las metamorfosis de la Revolución*, Madrid, Taurus.
- CICERÓN, Marco Tulio (2000), *Sobre la República*, introducción de A. Fontán, ed. de A. D'Ors, Madrid, Gredos.
- (2005), *Disputaciones tusculanas*, ed. de A. Medina González, Madrid, Gredos.
- (2006), *Sobre los deberes*, ed. J. Guillén Caballero, Madrid, Alianza.
- CONDORCET, Nicolas de (2000), “Rapport sur l’organisation générale de l’instrucción publique”, en B. Baczkó (ed.), *Une Éducation pour la Démocratie. Textes et projets de l’époque révolutionnaire*, Ginebra, Librairie Droz S.A., pp. 177-261.
- CONSTANT, Benjamin (1988), *Del espíritu de conquista*, ed. de M<sup>a</sup> Luisa Sánchez Mejía, Madrid, Tecnos.
- DARWIN, Charles (2009), *La expresión de las emociones*, prólogo de J. Mosterín, introducción de X. Bellés, Pamplona, Laetoli.
- DESCARTES, René (2018), *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad de las ciencias*, ed. trilingüe de P. Lomba, Madrid, Trotta.
- DEWEY, John (2001), *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*, Madrid, Morata.

- (2003), *Viejo y nuevo individualismo*, ed. de R. del Castillo, Barcelona, Paidós.
- DÍAZ, Elías (1979), *Estado de derecho y sociedad democrática*, Madrid, Edicusa.
- (1996), “Estado de Derecho”, en E. Díaz y A. Ruiz Miguel (eds.), *Filosofía política II. Teoría del Estado*, Madrid, Trotta, pp. 63-82.
- DURKHEIM, Émile (2002), *La educación moral*, ed. de J. Taberner Guasp y A. Bolívar Botía, Madrid, Trotta.
- ENGELS, Friedrich (1975), “Introducción” a Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, I, ed. del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú, Madrid, Fundamentos, pp. 112-134.
- FERRAJOLI, Luigi (2009), “Los fundamentos de los derechos fundamentales”, en A. Cabo de y G. Pisarello (eds.), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, pp. 287-381.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1977), *Discursos a la nación alemana*, ed. de M<sup>a</sup> J. Varela y L. Acosta, Madrid, Editora Nacional.
- FREUD, Sigmund (1967-1968), *Obras completas*, 3 vols., Madrid, Biblioteca Nueva.
- GELLNER, Ernest (1988), *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- GODWIN, William (1793), *An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, London, C. G. J. and J. Robinson, Paternoster Row (v. c.: *Investigación acerca de la justicia política*, prólogo de D. A. de Santillán, Madrid, Júcar, 1985).
- HABERMAS, Jürgen (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Peñínsula.
- (1989a), *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus.
- (1989b), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, ed. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra.
- (1991), “Patriotismo de la Constitución, en general y en particular”, en *La necesidad de revisión de la izquierda*, ed. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, pp. 211-249.
- (2000), “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, en *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, ed. de M. Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, pp. 81-146.
- (2004), “Derechos humanos y soberanía popular: la versión liberal y republicana”, en F. Ovejero, J. M. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, pp. 191-206.

- (2010), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, introducción de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta.
- HABERMAS, Jürgen y J. Rawls, (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, introducción de F. Vallespín, Barcelona, Paidós.
- HARRINGTON, James (2013), *La república de Oceana y Un Sistema de Política*, ed. de A. De Francisco, epílogo de J. N. Shklar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- HOBBES, Thomas, *Leviathan*, edited by R. Tuck, revised student edition, Cambridge, C.U.P., 1996 (v.c.: Hobbes, Thomas (1979), *Leviatán*, ed. de C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional).
- HORKHEIMER, Max y Th. W. Adorno (1994), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, ed. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A Selby-Bigge, revised by P.H. Nidditch, Oxford University Press, 1978 (v.c.: Hume, David (1978), *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vols., ed. de F. Duque, Madrid, Editora Nacional).
- JASPERS, Karl (2017), *Origen y meta de la historia*, Barcelona, Acantilado.
- JUDT, Tony (2016), *Posguerra. Una historia europea desde 1945*, Madrid, Taurus.
- KANT, Immanuel (1985), *La paz perpetua*, ed. de A. Truyol y Serra y J. Abellán, Madrid, Tecnos.
- (1989), *La metafísica de las costumbres*, ed. de A. Cortina y J. Conil, Madrid, Tecnos.
- (1993) *Werkausgabe Band XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie 1*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, texto en alemán y en castellano, ed. de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel.
- (2003), *El conflicto de las facultades*, ed. R. Rodríguez Aramayo, epílogo de J. Muguerza, Madrid, Alianza.
- (2009), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza.
- (2016), *Pedagogía*, ed. de M. Fernández Enguita, Madrid, Akal.
- KEDOURIE, Elie (1985), *Nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

KELSEN, Hans (2009), *De la esencia y valor de la democracia*, ed. de J. L. Requejo, Oviedo, KRK Ediciones.

KEYNES, John Maynard (2006), *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, F.C.E.

LACLAU, Ernesto (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, F.C.E.

LAPORTA, Francisco (2007), *El imperio de la ley. Una visión actual*, Madrid, Trotta.

LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, edited with an introduction and notes by P. Laslett, Cambridge, C.U.P., 1991 (v.c.: Locke, John (2006), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, ed. de C. Mellizo, estudio preliminar de P. Laslett, Madrid, Tecnos).

MACPHERSON, Crawford, B. (1987), *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza.

MANDEVILLE, Bernard de (1982), *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, comentario crítico, histórico y explicativo de F. B. Kaye, México, F.C.E.

MAQUIAVELO, Nicolo (2009), *Antología*, ed. de M. A. Granada, Barcelona, Península.

— (1993) *Werkausgabe Band XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie* 1, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (2012), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, ed. de A. Martínez Arancón, Madrid, Alianza.

MARX, Karl (1973), *El Capital. Crítica de la Economía Política*, I, ed. de W. Roces, México, F.C.E.

— (1993) *Werkausgabe Band XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie* 1, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (1975a), *Crítica del programa de Gotha*, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, II, ed. del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú, Madrid, Fundamentos, pp. 5-42.

— (1993) *Werkausgabe Band XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie* 1, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (1975b), *La guerra civil en Francia*, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, I, ed. del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú, Madrid, Fundamentos, pp. 491-571.

— (1993) *Werkausgabe Band XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie* 1, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (1975c), *Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía Política*,

- en *Obras escogidas de Marx y Engels*, I, ed. del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú, Madrid, Fundamentos, pp. 371-376.
- (1993) *Werkausgabe* Band XI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie* 1, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (1983), *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta renana 1842-1843*, ed. de J. L. Vermal, Valencia, Fernando Torres.
  - (1993) *Werkausgabe* Band XI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie* 1, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (2017), *Contra los nacionalismos*, ed. de C. Bértolo, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- MARX, Karl y F. ENGELS (2010), *Manifiesto comunista*, ed. de P. Ribas, Madrid, Alianza.
- MARX, Karl y F. ENGELS, *Marx-Engels-Werke* [Citada por MEW], 44 Bänden, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1956 y ss.
- MEAD, George, H. (1982), *Espíritu, persona y sociedad*, introducción de Ch. W. Morris, presentación de G. Germani, Barcelona, Paidós.
- MILL, John Stuart (1878), *El gobierno representativo*, ed. de S. García del Mazo, Madrid, Librería Victoriano Suárez (ed. digital de la Universidad de Sevilla hecha sobre una reproducción facsimilar).
- (1993) *Werkausgabe* Band XI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie* 1, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (1970), *Sobre la libertad*, prólogo de I. Berlin, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, Madrid, Alianza.
- MONTESQUIEU, Charles L. de Secondat (1987), *Del Espíritu de las Leyes*, ed. de E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos.
- MUGUERZA, Javier (1989), “La alternativa del disenso”, en G. Peñes-Barba Martínez (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, pp. 19-56.
- (1993) *Werkausgabe* Band XI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie* 1, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (2007), “Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo”, en C. Gómez y J. Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza, pp. 510-549.
- NIETO BLANCO, Carlos (2016), *Memoria e interpretación. Ensayos sobre el pensamiento moderno y contemporáneo*, Santander, Ediciones Tantín.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU), *Resoluciones de la Asamblea General*, www.un.org

- OVEJERO, Félix, J. M. Martí, y R. Gargarella (comps.) (2004), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós.
- PAINÉ, Thomas (2017), *Los derechos del hombre*, prólogo de B. Altamirano, introducción de H.N. Brailsford, México, F.C.E.
- PÉREZ LUÑO, Antonio E. (1986), *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos.
- PETTIT, Philip (2004b), *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.
- PIKETTY, Thomas (2014), *El capital en el siglo XXI*, Madrid, F.C.E.
- PLATÓN (1981), *Protágoras, Diálogos*, I, introducción general de E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos.
- RAWLS, John (2003), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- (2009), *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, ed. de S. Freeman, Barcelona, Paidós.
- RENAN, Ernesto (1983), *¿Qué es una nación?*, ed. F. Fernández-Carvajal, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1980), *La Democracia ateniense*, adaptado por M. Gozalo, Madrid, Alianza.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1969) *Oeuvres complètes*, vols. III, IV, ed. de B. Gagnelin y M. Raymond, París, Gallimard, La Pléiade.
- (1987), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, ed. de A. Pintor Ramos, Madrid, Tecnos.
- (1998), *Emilio, o De la educación*, ed. de M. Armiño, Madrid, Alianza.
- (2003), *Contrato social*, ed. de S. Sevilla, Madrid, Biblioteca Nueva.
- (1969) *Oeuvres complètes*, vols. III, IV, ed. de B. Gagnelin y M. Raymond, París, Gallimard, La Pléiade.
- SARTORI, Giovanni (2017), *¿Qué es la democracia?*, nueva ed. revisada y ampliada, Barcelona, Penguin Random House (Taurus).
- SCHUMPETER, Joseph A. (2015), *Capitalismo, socialismo y democracia*, 2 vols., prólogo de J. E. Stiglitz, Barcelona, Página Indómita.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph (2002), *Qu'est-ce que le Tiers état?*, París, E. de Boucher.
- SIMMEL, Georg (2013), *Filosofía del dinero*, introducción de D. Frisby, Madrid, Capitán Swing.

- SMITH, Adam (1979), *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, ed. de E. Cannan, introducción de M. Lerner, estudio preliminar de G. Franco, México, F.C.E.
- (2017), *La teoría de los sentimientos morales*, ed. de C. Rodríguez Braun, Madrid, Alianza.
- SPENCER, Herbert (1984), *El individuo contra el Estado*, Barcelona, Orbis.
- SPINOZA, Baruch (1986), *Tratado teológico-político*, ed. de A. Domínguez, Madrid, Alianza.
- SPINOZA, Baruj (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. de A. Domínguez, Madrid, Trotta.
- THE ECONOMIST / INTELLIGENCE UNIT (2018), *Democracy Index 2017*, [www.pages.eiu.com](http://www.pages.eiu.com).
- THOREAU, Henry David (2015), *Desobediencia. Antología de ensayos políticos*, ed. de L. Naranjo, C. Torres y M. Nava, Madrid, Errata Naturae.
- TIERNO GALVÁN, Enrique (1981), *Cabos sueltos*, Barcelona, Bruguera.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1985), *La democracia en América*, 2 vols., Madrid, Alianza.
- TUCÍDIDES (1990), *Historia de la guerra del Peloponeso*, ed. de J. J. Torres Esbarrañach, introducción de J. Calonge, Libro II, Madrid, Gredos.
- UNIÓN EUROPEA, “Versión Consolidada del Tratado de la Unión Europea”, *Diario Oficial de la Unión Europea*, 30.03.2010.
- VIROLI, Maurizio (2001), “El sentido olvidado del patriotismo republicano”, *Isegoría*, 24, pp. 5-14.
- (2014), *Republicanismo*, ed. de M. Suárez Cortina, Santander, Universidad de Cantabria.
- WEBER, Max (1967), *El político y el científico*, introducción de R. Aron, Madrid, Alianza.
- WEBER, Max (1988), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.
- ZAMBRANO, María (2011), *Persona y democracia*, ed. de M<sup>a</sup> Luisa Maillard, en *Obras Completas*, ed. de J. Moreno Sanz, III, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 362-501.
- ZWEIG, Stefan (2001), *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, Acantilado.

## LITERATURA SECUNDARIA Y COMPLEMENTARIA

- ADORNO, Theodor W. (1975), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus / Cuadernos para el Diálogo.
- AGAMBEN, Badiou, RANCIÈRE, Zizek, et alii (2010), *Democracia en suspenso*, ed. de J. Bassas, Madrid, Casus-Belli.
- (2013), *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis*, Madrid, Errata Naturae.
- ÁGUILA, Rafael del (1994), “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, 2, Madrid, Alianza, pp. 69-170.
- (1995), “El centauro transmoderno: Liberalismo y democracia en la democracia liberal”, en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, 6, Madrid, Alianza, pp. 549-643.
- ALEMÁN, Jorge (2016), *Horizontes liberales en la subjetividad*, Buenos Aires, Grama Ediciones.
- ALEMÁN, Jorge y G. Cano (2016), *Del desencanto al populismo. Encrucijada de una época*, Barcelona, Ned.
- ALONSO ZARZA, Martín (2015-2017), *El catalanismo, del éxito al éxtasis*, 3 vols., Barcelona, El Viejo Topo.
- ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge (2018), “La forma “política” y el populismo”, en J. L. Villacañas Berlanga y C. Ruiz Sanjuán (eds.) *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 191-209.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (IA), Revista Trimestral *Miradas*, [www.amnistiainternational.org](http://www.amnistiainternational.org).
- APEL, K.-O., A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.) (1991), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica.
- ARANGUREN, José Luis L. (1968), *Ética y política*, Madrid, Guadarrama.
- (1991), “Ética comunicativa y democracia”, en K.-O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Debate, pp. 209-218.
- ARTETA, Aurelio (2010), “Pasiones políticas”, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza, pp. 49-63.
- BADIOU, Alain (2009), *L'Hypothèse Communiste*, París, Nouvelles Éditions Lignes.
- BARRAGUÉ, Borja (2019), *Larga vida a la socialdemocracia*, Barcelona, Ariel.

BARRIO ALONSO, Ángeles (1998), “Los problemas de la democracia industrial en la crisis del Estado liberal en Italia y España”, en S. Casmirri y M. Suárez Cortina (eds.), *La Europa del sur en la época liberal. España, Italia y Portugal. Una perspectiva comparada*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria / Università di Cassino, pp. 297-320.

BECK, Ulrich (1995), *La democracia y sus enemigos*, Barcelona, Paidós.

BECK, Ulrich, A. GIDDENS y S. LASH (2011), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.

BILLIG, Michael, (2014), *Nacionalismo banal*, Madrid, Capitán Swing.

BOBBIO, Norberto (1984), “Las promesas incumplidas”, *Mondoperaio*, 5 (v. c. de M. Granell en <http://www.educ.ar>).

— (1993), *Igualdad y libertad*, introducción de G. Peces-Barba, Barcelona, Paidós.

BOROWSKI, Ludwig Ernst (1993), *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Ed. de A. González Ruiz, Madrid, Tecnos.

BOVERO, Michelangelo (2002), *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*, Madrid, Trotta.

BRECHT, Bertolt (2007), *Historias del señor Keuner*, introducción de I. Hernández, Barcelona, Alba.

BRENNAN, Jason (2016), *Against Democracy*, Princeton University Press.

BROWN, Wendy (2016), *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso.

BRUNETEAU, Bernard (2004), *El siglo de los genocidios*, Madrid, Alianza.

CALISE, Mauro y F. MUSELLA, (2019), *Il principe digitale*, Bari-Roma, Laterza.

CAMPS, Victoria (1991), “Comunicación, democracia y conflicto”, en K.-O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Debate, pp. 241-256.

CAMPS, Victoria (ed.) (2010), *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*, Madrid, Trotta.

CAMPS, Victoria y S. GINER (1998), *Manual de civismo*, Barcelona, Ariel.

CAMUS, Albert (1996), *El hombre rebelde*, en *Obras completas*, 3, ed. de J. Mª Guelbenzu, Madrid, Alianza.

CASTORIADIS, Cornelius (1976), *La sociedad burocrática*, vol 1, *Las relaciones de producción en Rusia*, Barcelona, Tusquets.

- CASTORIADIS, Cornelius (1996), "La democracia como procedimiento y como régimen", *Jueces para la democracia*, 26, pp. 50-59.
- CASTRO NOGUEIRA, Laureano, Luis y Miguel Ángel (2016), *¿Quién teme a la naturaleza humana? Homo suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
- CEREZO GALÁN, Pedro (2010), *Ética pública. Éthos civil*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- CORTINA, Adela (1986), *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, prólogo de J. L. López Aranguren, Madrid, Tecnos.
- (2011), "Ciudadanía democrática: ética, política, religión. XIX Conferencias Aranguren", *Isegoría*, 44, pp. 13-55.
- CRICK, Bernard (2001), *En defensa de la política*, Barcelona, Tusquets.
- CROUCH, Colin (2004), *Posdemocracia*, Madrid, Taurus.
- CRUZ, Manuel (2017a), *El ojo de halcón. Cuando la filosofía habita en los detalles*, Barcelona, Arpa Editores.
- CRUZ, Manuel (2017b), *La flecha (sin blanco) de la historia*, Barcelona, Anagrama.
- DAHL, Robert A. (2002), *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós.
- DAMASIO, Antonio (2018), *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Destino.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2016), *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*, Madrid, Akal.
- DE ZAN, Julio (1991), "Significación moral de la democracia", en K.-O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini. (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Debate, pp. 297-320.
- DÍAZ, Elías (1977), "El Estado democrático de Derecho y sus críticos izquierdistas", en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Madrid, Civitas, S.A., pp. 148-186.
- DÍEZ, Luis Gonzalo (2018), *El viaje de la impaciencia. En torno a los orígenes intelectuales de la utopía nacionalista*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- DWORKIN, Ronald (1984), *Los derechos en serio*, introducción de A. Calsamiglia, Barcelona, Ariel.
- EATWELL, Roger y M. GOODWIN (2019), *Nacionalpopulismo. Por qué está triunfando y de qué forma es un reto para la democracia*, Barcelona, Península.
- ECHEVERRÍA, Javier (2000), *Telépolis*, Barcelona, Destino.

- ELIAS, Norbert (2000), *La sociedad de los individuos*, ed. de M. Schröter, Barcelona, Península.
- ETXEBERRIA MAULEON, Xabier (2008), *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, Bilbao, Bakeaz.
- FAHRENBACH, Helmut (2006), “La necesidad del proyecto de una ética mundial, pero sin “fundamentación teonómica”. Aportaciones a una filosofía de la razón comunicativa, acentuada desde el punto de vista ateo, socialista y del discurso ético”, en H. Küng y K.-J. Kuschel (eds.), *Ciencia y ética mundial*, Madrid Trotta, pp. 337-364.
- FANTINI, Claudio (2018), *La tenue virtud. Uruguay como excepción al caos en la región*, Montevideo, Planeta.
- FERNÁNDEZ-ALBERTOS, José (2018), *Antisistema. Desigualdad económica y precariado político*, Madrid, La Catarata.
- FERRARA, Alessandro (2014), *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*, Barcelona, Herder.
- FERRATER MORA, José (1989), “La democracia rediviva”, *El País*, 21 de Junio (recogido en *Mariposas y supercuerdas. Diccionario para nuestro tiempo*, presentación de P. Cohn, Barcelona, Península, 1994, pp. 189-192).
- FERRER, Eulalio (2018), *Entre alambradas. 41 días en el mar. Memorias de un exilio*, ed. de A. S. Ferrer, J. González Bedoya y J. Gutiérrez Morlote, Madrid, LoQue-NoExiste.
- FINCHELSTEIN, Federico (2019), *Del fascismo al populismo en la historia*, Madrid, Taurus.
- FORTE, Juan Manuel (2014), “Republicanismo: el legado clásico”, en J. Muñoz, (ed.), *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 15-38.
- FRANKFURT, Harry G. (2006), *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, Barcelona, Paidós.
- (2018), *Sobre la desigualdad*, Barcelona, Paidós.
- FUENTES, Juan Francisco (2018a), “Las amistades del Le Pen catalán”, *El País*, 06.06, 13.
- (2018b), “Populismos. ¿Cuándo, dónde, por qué?”, *Revista de Occidente*, 448, pp. 5-26.
- FUSARO, Diego (2018), *Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción*, Madrid, Trotta.

- GALIMBERTI, Umberto (2006), *Parole nomadi*, Opere X, Milano, Feltrinelli Editore.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, Eduardo (1994), *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza.
- GARCÍA MORIYÓN, Félix (1983), *Enseñar los derechos humanos. Textos fundamentales*, Madrid, Zero ZYX.
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio (1986), *Marxismo y Estado*, prólogo de I. Sotelo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- GARCÍA, Lola (2018), *El naufragio. La deconstrucción del sueño independentista*, prólogo de E. Juliana, Barcelona, Península.
- GARDELS, Nathan y N. BERGGRUEN (2019), *Renovating Democracy. Governing in the Age of Globalization and Digital Capitalism*, University of California Press.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (2000), “El consenso democrático: fundamento y límites del papel de las minorías”, *Isonomía*, 12, pp. 7-34.
- (2003), “Algunas consideraciones sobre la posibilidad de asegurar la vigencia del “coto vedado” a nivel internacional”, *Derechos y libertades: revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, VIII (12), pp. 57-69.
- GIL CANTERO, Fernando y G. Jover Olmeda (2008), “La educación en la ética de los derechos humanos”, en G. Hoyos Vásquez (ed.), *Filosofía de la educación*, Madrid, Trotta, pp. 229-249.
- GINER, Salvador (1996), *Carta sobre la democracia*, Barcelona, Ariel.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José M<sup>a</sup> (1988), “Crítica de la teoría económica de la democracia”, en J. M<sup>a</sup> González y F. Quesada (coords.), *Teorías de la democracia*, Barcelona, Athropos, pp. 311-353.
- GRAYLING, Anthony C. (2017), *Democracy and Its Crisis*, London, Oneworld Publications.
- GREPPI, Andrea (2006), *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid, Trotta.
- HAN, Byung-Chul (2014), *En el enjambre*, Barcelona, Herder.
- HEATER, Derek (2007), *Ciudadanía. Una breve historia*, Madrid, Alianza.
- HELD, David (2009), *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza.
- HERMET, Guy (1989), *El pueblo contra la democracia*, prólogo de F. Murillo Ferrol, Madrid, Instituto de Estudio Económicos.
- HOBSBAWN, Eric y T. RANGER (eds.) (2002), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.

- HOBSSAWN, Eric, J. (1991), *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica.
- HONNETH, Axel (2013), “La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado de la Filosofía política”, *Isegoría*, 49, pp. 377-395.
- HUNT, Lynn (2009), *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1994), *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*, Barcelona, Paidós.
- INNERARITY, Daniel (2017), *La democracia en Europa. Una filosofía política de la Unión Europea*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- (2018), *La democracia del conocimiento. Por una democracia inteligente*, Barcelona, Paidós.
- JIMÉNEZ DÍAZ, José Francisco (2011), “El estado social: redefiniendo la sociedad y la economía desde la política”, en R. Vázquez García (coord.), *Teorías actuales sobre el estado contemporáneo*, Granada, Universidad de Granada, pp. 19-37.
- JUDT, Tony (2010), *Algo va mal*, Madrid, Taurus.
- (2012), *Pensar el Siglo XX*, Madrid, Taurus.
- KEANE, John (2018), *Vida y muerte de la democracia*, presentación de L. Córdova, México, F.C.E.
- KEANE, John y R. A. FEENSTRA (2014), “Democracia monitorizada en España. Nuevas formas de participación política en el marco de la era digital”, *Telos 98. Revista de Pensamiento sobre Comunicación, Tecnología y Sociedad*, pp. 48-57.
- KLEMPERER, Victor (2002), *LTI La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Barcelona, Editorial Minúscula.
- KOHLBERG, Lawrence, F. C. Power, y A. HIGGINS (1997), *La educación moral según Kohlberg*, Barcelona, Gedisa.
- KÜNG, Hans (2006), “El mercado global exige una ética global”, en H. Küng y K.-J. Kuschel (eds.), *Ciencia y ética mundial*, Madrid Trotta, pp. 15-32.
- LAVAL, Christian y P. DARDOT (2017), *La pesadilla que no acaba nunca. El liberalismo contra la democracia*, Barcelona, Gedisa.
- LEFORT, Claude (2007), *El arte de escribir y lo político*, ed. de E. Molina, Barcelona, Herder.
- LENOIR, Frédéric (2019), *El milagro Spinoza*, Barcelona, Ariel.
- LEVITSKY, Steven y D. Ziblatt (2018), *Cómo mueren las democracias*, Barcelona, Ariel.

- LINZ, Juan José (2001), “Los problemas de la democracia y la diversidad de democracias”, en R. del Águila, F. Vallespín y otros, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, pp. 225-266.
- LÖWITH, Karl (2007), *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa.
- MACHADO, Antonio (1988), *Juan de Mairena – sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo [1934-1936]*, en *Obras Completas*, II, ed. crítica de O. Macrì con la colaboración de G. Chiappitti, Madrid, Espasa-Calpe / Fundación Antonio Machado, pp. 1907-2123.
- MACPHERSON, Crawford, B. (2005), *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta.
- MAIR, Peter (2016), *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*, Madrid, Alianza.
- MÁIZ, Ramón (2004), “*Per modum unius*: más allá de la dicotomía nacionalismo cívico vs. nacionalismo étnico”, *El presente del Estado-nación*, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 107-127.
- MARINA, José Antonio (1995), *Ética para náufragos*, Barcelona, Anagrama.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1983), *La filosofía de “El Capital”*, Madrid, Taurus.
- (2018), *El concepto de lo civil*, Madrid, La Oficina de Arte y Ediciones.
- MARTÍNEZ NICOLÁS, Manuel (2011), “De la democracia mediática a la democracia digital”, *Ponto-e-vírgula*, 9, pp. 14-34.
- MARTÍNEZ, Francisco José (2018), “Por qué llamamos populismo a lo que no debería serlo pero que corre el peligro de acabar siéndolo”, en J. L. Villacañas Berlanga y C. Ruiz Sanjuán (eds.) *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 463-478.
- McKIM, Robert y J. Mc MAHAN (eds.) (1977), *The Morality of Nationalism*, New York, Oxford University Press.
- MICHELINI, Dorando J. (1991), “Ética discursiva y legitimidad democrática”, en K.-O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Debate, pp. 321-342.
- MOSCOSO, Javier (2017), *Promesas incumplidas. Una historia política de las pasiones*, Madrid, Barcelona, Penguin Randon House (Taurus).
- MOUFFE, Chantal (2016), *La paradoja democrática*, prólogo de J. Alemán, Barcelona, Gedisa.
- MOULINES, Carlos Ulises (2001), “Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apuran)”, *Isegoria*, 24, pp. 25-49.

- MOUNK, Yascha (2018), *El pueblo contra la democracia. Por qué nuestra libertad está en peligro y cómo salvarla*, Barcelona, Paidós.
- MULIERI, Alessandro (2019), *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*, prefazione di N. Urbinati, Roma, Donzelli Editore.
- MUÑOZ VEIGA, Jacobo (ed.) (2014), *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política*. Madrid Biblioteca Nueva.
- NAIPAUL, V.S. (2018), *El escritor y su mundo. Ensayos reunidos*, Madrid, Debate.
- NAMIER, Lewis Bernstein (1942), *Conflicts. Studies in Contemporary History*, London, Macmillan.
- NAVARRO ABÓS, Jesús D. (2017), “Desigualdad versus democracia”, *Sistema*, 248, pp. 27-55.
- NIETO BLANCO, Carlos (1997), *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, Madrid, Trotta.
- (2013), *La religión contingente*, Oviedo, Ediciones Nobel.
- NIETZSCHE, Friedrich (2008), *Fragmentos póstumos, (1885-1889)*, IV, ed. de D. Sánchez Meca, trad., intro. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos.
- NINO, Carlos Santiago (2003), *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M. (1992), “Nacionalismos periféricos y fascismo. Acerca de un Memorándum catalanista a la Alemania nazi (1936)”, *Historia contemporánea*, 7, pp. 311-333.
- (2018), *Suspiros de España. El nacionalismo español, 1808-2018*, Barcelona, Crítica.
- NUSSBAUM, Martha C. (2012), *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Madrid, Katz.
- (2014), *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós.
- ORTEGA Y GASSET, José (2015), *Misión de la Universidad*, ed. de S. Fortuño Llorens, Madrid, Cátedra.
- OVEJERO LUCAS, Félix (2002), *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Barcelona, Paidós.
- (2005), “Republicanismo: el lugar de la virtud”, *Isegoría*, 33, pp. 99-125.
- (2006), *Contra Cromagnon. Nacionalismo, ciudadanía, democracia*, Barcelona, Montesinos.

- (2018), *La deriva reaccionaria de la izquierda*, Barcelona, Página Indómita.
- PEÑA, Javier (2010), “La ciudadanía”, en A. Arteta, E. García Gutián y R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza, pp. 215-245.
- PÉREZ LUÑO, Antonio E. (2007), *Dimensiones de la igualdad*, ed. de R. González-Tablas, Madrid, Dykinson.
- PETTIT, Philip (2004a), “Liberalismo y republicanismo”, en F. Ovejero, J. M. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, pp. 115-135.
- PHILLIPS, Anne (2001), “¿Qué tiene de malo la democracia liberal?”, en R. del Águila, F. Vallespín y otros, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, pp. 319-339.
- PIKETTY, Thomas (2019), *Capital e ideología*, Barcelona, Ediciones Deusto.
- PINKER, Steven (2018), *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*, Barcelona, Paidós.
- POPPER, Karl, R. (1983), “La opinión pública y los principios liberales”, en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, pp. 416-424.
- PRADA, Aurelio de (2013), “Confucianismo y democracia”, *Isegoría*, 49, pp. 615-627.
- QUESADA, Fernando (1997), “Reconstrucción de la democracia”, en F. Quesada (ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Trotta, pp. 235-270.
- RANCIÈRE, Jacques (2005), *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique éditions.
- RASMUSSEN, Dennis, C. (2018), *El infiel y el profesor. David Hume y Adam Smith. La amistad que forjó el pensamiento moderno*, Barcelona, Arpa.
- RENDEULES, César (2018), *Capitalismo canalla. Una historia personal del capitalismo a través de la literatura*, Madrid, Austral.
- REYBROUCK, David van (2017), *Contra las elecciones. Cómo salvar la democracia*, Barcelona, Penguin Random House (Taurus).
- RICOEUR, Paul (2003), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, F.C.E., pp. 95-192.
- RIVERO, Ángel (2001b), “Tres espacios de la ciudadanía”, *Isegoría*, 24, pp. 51-76.
- (2005), “Republicanismo y neo-republicanismo”, *Isegoría*, 33, pp. 5-17.
- RORTY, Richard (1996), “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Escrítos filosóficos, I. Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, pp. 239-266.

- RUIZ SANJUÁN, César (2018), “Socialismo y populismo en la teoría del populismo de Laclau”, en J. L. Villacañas Berlanga y C. Ruiz Sanjuán (eds.) *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 521-539.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (2016), *Gastos, disgustos y tiempo perdido*, *Ensayos*, 2, Madrid, Debate.
- SANDEL, Michael J. (2013), *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*, Madrid, Debate.
- SARAMAGO, José (2004), *Ensayo sobre la lucidez*, Madrid, Alfaguara.
- SARTORIUS, Nicolás (2018), *La manipulación del lenguaje. Breve diccionario de los engaños*, Madrid, Espasa.
- SARTRE, Jean-Paul (2015), *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza.
- SAVATER, Fernando (1992), *Política para Amador*, Barcelona, Ariel.
- SCHNAPPER, Dominique (2001), *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la moderna idea de nación*, Madrid, Alianza.
- SCHMITT, Carl (1982), *Teoría de la Constitución*, presentación de F. Ayala, epílogo de M. García-Pelayo, Madrid, Alianza.
- (2009), *Teología política*, epílogo de J. L. Villacañas, Madrid, Trotta.
- SERRA GIMÉNEZ, Francisco (2002), “Problemas políticos y jurídicos de la democracia electrónica”, en H. Cairo Carou, *Democracia digital. Límites y oportunidades*, Madrid, Trotta, pp. 115-125.
- SHAPIRO, Ian (2005), *El estado de la teoría democrática*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- SIERRA GONZÁLEZ, Ángela y F. J. MARTÍNEZ (eds.), (2013), *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa. Pluralismo, consenso, autoritarismo*, Barcelona, Laertes.
- SKINNER, Quentin (2003), “Las paradojas de la libertad política”, en F. Ovejero, J. M. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, pp. 93-114.
- SOTELO, Ignacio (1984), “Razón de Estado y razón utópica”, *Revista de Occidente*, pp. 9-26.
- SOTO CARMONA, Álvaro (coord.), *La democracia herida*, Madrid, Marcial Pons.
- STIGLITZ, Joseph E. (2015), *La gran brecha. Qué hacer con las sociedades desiguales*, Barcelona, Penguin Random House (Taurus).

- STIRNER, Max (2004), *El único y su propiedad*, ed. de J. R. Hernández Arias, Madrid, Valdemar.
- STREECK, Wolfgang (2017), *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- SUBIRATS, Joan (2002), “Los dilemas de una relación inevitable. Innovación democrática y tecnologías de la información y de la comunicación”, en H. Cairo Carou, *Democracia digital. Límites y oportunidades*, Madrid, Trotta, pp. 89-113.
- TEDESCO, Juan Carlos (1995), *El nuevo pacto educativo. Educación, competitividad y ciudadanía en la sociedad moderna*, Madrid, Anaya.
- THIEBAUT, Carlos (1998), *Vindicación del ciudadano: un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós.
- TOOZE, Adam (2018), *Crash. Cómo una década de crisis financiera ha cambiado el mundo*, Barcelona, Crítica.
- VALCÁRCEL, Amelia (2008), *Feminismo en el mundo global*, Madrid, Cátedra.
- VALLESPÍN, Fernando (2012), *La mentira os hará libres. Realidad y ficción en la democracia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- VALLESPÍN, Fernando y M. M. BASCUÑÁN (2017), *Populismos*, Madrid, Alianza.
- VARGAS-MACHUCA, Ramón (2000), “El liberalismo republicano, los modelos de democracia y la causa del reformismo”, Suplemento 5, Retos pendientes en ética y política, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, pp. 87-106.
- VÁZQUEZ, Rodolfo (2008), “Educación liberal y democrática”, en G. Hoyos Vázquez (ed.), *Filosofía de la educación*, Madrid, Trotta, pp. 207-227.
- VELASCO, Roberto (2012), *Las cloacas de la economía*, prólogo de J. M. Eguiagaray, Madrid, Catarata.
- VILLACAÑAS, José Luis (2017), *El lento aprendizaje de Podemos*, Madrid, Libros de la Catarata.
- WEIL, Simone (2014), *Nota sobre la supresión de los partidos políticos*, prólogo de A. Breton, Palma de Mallorca, José J. Olañeta, Editor.
- WEILER, J.H., U.R. Haltern, E. Mayer (1995), “European Democracy and its Critique”, *EUI Working Paper RSC 95/11*, pp. 4-39.
- WHEEN, Francis (2007), *El Capital de Karl Marx*, Madrid, Debate.
- WILKINSON, Richard y K. Pickett (2009), *Desigualdad. Un análisis de la (in) felicidad colectiva*, Madrid, Turner.



# ÍNDICE ONOMÁSTICO

## A

Abellán, Joaquín: 46  
Adorno, Theodor W.: 324, 325  
Agamben, Giorgio: 15, 209  
Águila, Rafael del: 116, 117  
Alemán, Jorge: 209  
Alonso Zarza, Martín: 186  
Álvarez Junco, José: 186, 189, 190  
Álvarez Yáñez, Jorge: 203, 205  
Anaxágoras: 34  
Anderson, Benedit: 184, 187, 192, 193  
Apel, Karl-Otto: 132, 147, 148, 149, 150, 151, 263  
Aranguren, José Luis L.: 143  
Arendt, Hannah: 37, 51, 52, 89, 108  
Arias Maldonado, Manuel: 263, 264, 275  
Aristóteles: 32-35; 38, 39, 80, 91, 125, 143, 144-146; 159, 249, 261, 285, 320  
Arquímedes: 292

## B

Badiou, Alain: 209, 238, 239, 240  
Barenboim, Daniel: 171  
Barragué, Borja: 99  
Barre, Poullain de la: 324  
Barrio Alonso, Ángeles: 109

Barthes, Roland: 205  
Bascuñán, Máriam: 212  
Beck, Ulrich: 163, 183, 197, 198  
Benjamin, Walter: 62  
Berggruen, Nicolas: 173  
Berlin, Isaiah: 50, 57, 83, 89, 125  
Berlusconi, Silvio: 203  
Bernstein, Eduard: 96  
Billig, Michael: 177  
Bismark, Otto von: 107  
Bobbio, Norberto: 121, 159  
Bodino, Jean: 105  
Bolsonaro, Jair: 203  
Borowski, Ludwig E.: 287  
Bovero, Michelangelo: 30, 35, 151  
Brecht, Bertolt: 183  
Brennan, Jason: 92  
Brown, Wendy: 228  
Bruneteau, Bernard: 75  
Buda Gautama: 292  
Burke, Edmund: 69

## C

Cabet, Étienne de: 119  
Calise, Mauro: 276  
Campoamor, Clara: 98  
Camps, Victoria: 147, 261, 295-297  
Camus, Albert: 11, 146

- Castells, Manuel: 265-268; 271, 277  
 Castoriadis, Cornelius: 70, 118  
 Castro Noguiera (Laureano, Luis y Miguel Ángel): 262, 263  
 Cerezo Galán, Pedro: 145, 296  
 Chaplin, Charles: 11  
 Châtelet, François: 179  
 Cicerón, Marco Tulio: 38-40; 52, 285, 305  
 Clausewitz, Carl von: 18,  
 Clemenceau, Georges: 71  
 Clístenes: 31  
 Condorcet, Nicolas de: 288, 289  
 Confucio: 292, 298  
 Constant, Benjamin: 55, 88  
 Cortina, Adela: 153, 282  
 Crick, Bernard: 18  
 Crouch, Colin: 15  
 Cruz, Manuel: 295
- D**
- Dahl, Robert, A.: 116, 315, 316  
 Damasio, Antonio: 250  
 Dardot, Pierre: 229, 230  
 Darwin, Charles Robert: 256, 257  
 David Ricardo: 59, 220  
 De Sousa, Boaventura: 153, 208, 216  
 De Zan, Julio: 149  
 Deleuze, Gilles: 77  
 Demócrito de Abdera: 34  
 Derrida, Jacques: 317  
 Descartes, René: 155, 250, 316, 323  
 Dewey, John: 290, 291, 316
- Díaz, Elías: 103-105; 110, 111  
 Díez, Luis Gonzalo: 192  
 Diógenes de Sínope (el Cínico): 199  
 Duchenne, Guillaume: 257  
 Duda, Andrzej: 204  
 Durkheim, Émile: 290, 291  
 Dworkin, Ronald: 135
- E**
- Eatwell, Roger: 176  
 Echeverría, Javier: 268  
 Efialtes: 31  
 Elías (Profeta): 292  
 Elias, Norbert: 115  
 Engels, Friedrich: 95, 96, 120, 179, 209, 210, 218, 232,  
 Erdogan, Recep Tayyip: 171, 203
- F**
- Fahrenbach, Helmut: 299, 300  
 Fantini, Claudio: 315  
 Feenstra, Ramón A.: 274  
 Fermat, Pierre, de: 238  
 Fernández-Albertos, José: 173, 174  
 Ferrajoli, Luigi: 136, 137, 181  
 Ferrara, Alessandro: 86, 293  
 Ferrater Mora, José: 11, 20, 154, 182  
 Ferrer, Eulalio: 311  
 Fichte, Johann Gottlieb: 192, 210  
 Finchelstein, Federico: 204, 205, 212  
 Forte, Juan Manuel: 48  
 Frankfurt, Harry G.: 237  
 Freinet, Célestin: 281

- Freud, Sigmund: 80, 257-260; 308, 309
- Fröbel, Friedrich: 280
- Fusaro, Diego: 210
- G**
- Gabriel, Gottfried: 209
- Galimberti, Umberto: 208
- Gandi, Mahatma: 178
- García de Enterría, Eduardo: 66, 67, 166
- García Moriyón, Félix: 298
- Gardels, Nathan: 173
- Garzón Valdés, Ernesto: 70
- Gellner, Ernest: 187
- Giddens, Anthony: 163
- Gil Cantero, Fernando: 301
- Giner, Salvador: 295
- Godwin, William: 304
- Goodwin, Matthew: 176
- Gouges, Olympe de (Marie Gouze): 68
- Gramsci, Antonio: 206
- Greppi, Andrea: 64, 151
- Gründer, Karlfried: 209
- H**
- Habermas, Jürgen: 13, 52, 53, 113-115; 125-135; 137-141; 145, 147-151; 156, 162, 263
- Han, Byung-Chul: 272
- Harrington, James: 38, 41, 42, 43, 44
- Hayek, Friedrich August von: 241
- Heater, Derek: 284,
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 19, 63, 85, 149, 210
- Heidegger, Martin: 222, 317
- Held, David: 122,
- Herder, Johann Gottlieb: 191, 192
- Hermet, Guy: 15
- Hitler, Adolf: 197, 305, 325
- Hobbes, Thomas: 42, 51, 62, 68, 75, 76, 126, 133, 252, 307
- Hobsbawm, Eric: 184
- Homero: 292
- Horkheimer, Max: 226, 324,
- Humboldt, Wilhelm von: 105,
- Hume, David: 189, 253, 254, 261,
- Hunt, Lynn: 301
- Huntington, Samuel P.: 314
- Innerarity, Daniel: 162, 163
- Isaías (Profeta): 292
- J**
- Jaspers, Karl: 292, 293
- Jefferson, Thomas: 61
- Jeremías (Profeta): 292
- Jiménez Díaz, José Francisco: 107
- Johnson, Lyndon B.: 99
- Judt, Tony: 108, 109
- K**
- Kant, Immanuel: 36, 38, 44-48; 58, 63, 68, 75, 84, 88, 89, 105, 111, 125, 131, 133, 134, 138, 146, 148, 152, 190, 191, 285, 287, 288, 299, 316
- Keane, John: 29, 274
- Kedourie, Elie: 190, 191
- Kelsen, Hans: 304, 305-307

- Keynes, John Maynard: 108, 109, 225  
 King, Martin Luther: 99  
 Kirchner (Néstor y Cristina Fernández de): 203  
 Klempner, Victor: 197  
 Kohlberg, Lawrence: 150, 281  
 Koselleck, Reinhart: 209  
 Küng, Hans: 230, 294
- L**
- Lacan, Jacques: 205, 207, 239  
 Laclau, Ernesto: 203, 205, 206, 208, 211  
 Lao-tsé: 292  
 Laporta, Francisco: 106  
 Lash, Scott: 163  
 Laval, Christian: 229, 230  
 Le Pen, Marine: 204  
 Lefort, Claude: 40  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm: 56  
 Lenin, Vladímir Ilich Ulianov: 179, 196, 210  
 Lenoir, Frédéric: 77  
 Lévi-Strauss, Claude: 205, 206  
 Licurgo: 80  
 Lincoln, Abraham: 13,  
 Linz, Juan José: 180, 190,  
 Livio, Tito: 40,  
 Locke, John: 42, 47, 48, 51, 56-61; 63-70; 75, 77, 80, 88-100; 106, 113, 116, 125, 126, 133, 306  
 Löwith, Karl: 225, 226  
 Lutero, Martin: 192
- M**
- Machado, Antonio: 11, 302  
 Macpherson, Crawford B.: 60, 64, 91, 152  
 Madison, James: 285  
 Maduro, Nicolás: 171  
 Mair, Peter: 161  
 Máiz, Ramón: 180  
 Mandeville, Bernard de: 62, 63, 217  
 Mannheim, Karl: 226  
 Maquivelo, Nicolo: 38, 40, 41, 51, 75, 79, 125, 285  
 Marcuse, Herbert: 62, 228  
 Marina, José Antonio: 295, 302  
 Martínez Marzoa, Felipe: 221, 222  
 Martínez Nicolás, Manuel: 273  
 Martínez, Francisco José: 203  
 Marx, Karl: 43, 59, 60, 66, 70, 89, 91, 93-95; 119, 120, 179, 203, 209, 210, 217-220; 222-225; 227, 230, 232, 242, 260, 285, 307  
 Mason, Paul: 227  
 Maus, Marcel: 205  
 McLuhan, Marshall: 268  
 Mead, George Herbert: 113  
 Michelini, Dorando J.: 150  
 Mill, John Stuart: 90-93; 98  
 Mirabeau, Conde de (Honoré Gabriel Riquetti): 288  
 Mohl, Robert von: 105  
 Montesquieu, Charles L. de Segondat: 57, 66, 67, 75, 285, 286  
 Morris, Charles W.: 207  
 Moscoso, Javier: 247

- Mouffe, Chantal: 205, 211  
Moulines, Carlos Ulises: 52, 210, 211  
Mounk, Yascha: 15, 17, 270, 285  
Muguerza, Javier: 107, 136, 139  
Mulieri, Alessandro: 89  
Muñoz Veiga, Jacobo: 37  
Musella, Fortunato: 276
- N**
- Naipaul, Vidiáhard Surajprasad: 326  
Namier, Lewis Bernstein: 184, 185  
Nasón, Publio Ovidio: 116  
Navarro Abós, Jesús D.: 236  
Nieto Blanco, Carlos: 56, 132, 147, 170, 192, 294, 312  
Nietzsche, Friedrich: 11, 24, 235, 258, 260, 317  
Nino, Carlos Santiago: 151, 152  
Núñez Seixas, Xose M.: 197  
Nussbaum, Martha: 261
- O**
- Ockham, Guillermo de: 67  
Olmeda, Javier: 301  
Orbán, Viktor: 204  
Ortega y Gasset, José: 267, 279, 280, 311, 312  
Ortega, Daniel: 171  
Ovejero Lucas, Félix: 72, 73
- P**
- Pacuvio, Marco: 52  
Paine, Thomas: 69, 70, 99  
Palme, Olof: 243  
Peces-Barba, Gregorio: 135
- Peirce, Charles Sanders: 207  
Peña, Javier: 284  
Pérez Luño, Antonio E.: 105, 110, 111,  
Pericles: 31, 32, 33, 80, 152  
Perón, Juan Domingo: 203  
Pestalozzi, Johann Heinrich: 280  
Pettit, Philip: 49, 50, 51, 58  
Phillips, Anne: 237  
Philonenko, Alexis: 88  
Piaget, Jean: 281  
Piketty, Thomas: 231-235  
Pinker, Steven: 234, 235  
Platón: 34, 39, 62, 100, 143, 162, 280, 285, 292, 316  
Polibio: 38, 40  
Popper, Karl Raymond: 71  
Protágoras: 34, 296,  
Putin, Vladímir: 171, 203, 271
- Q**
- Quine, Willard Van Orman: 87
- R**
- Rancière, Jacques: 53  
Rasmussen, Dennis, C.: 254  
Rawls, John: 13, 60, 81, 87, 125-127; 129-131; 133, 139, 141, 156, 263, 316, 324  
Reagan, Ronald: 241  
Renan, Ernest: 188  
Rendueles, César: 222  
Reybrouck, David van: 172  
Ricoeur, Paul: 258, 260  
Rinkn Friedrich T.: 288

- Ritter, Joachim: 209  
 Rivero, Ángel: 37, 49  
 Robespierre, Maximilien: 78, 288  
 Rodríguez Adrados, Francisco: 34  
 Roosevelt, Franklin D.: 108  
 Rorty, Richard: 316, 317  
 Rousseau, Jean-Jacques: 44, 45, 47, 68, 69, 75, 77-79; 80-89; 105, 106, 113, 115, 116, 125, 227, 228, 274, 280, 287, 288  
 Ruiz Sorona, José María: 73  
 Russell, Bertrand: 195
- S**  
 Saint-Just, Louis de: 78  
 Sánchez Ferlosio, Rafael: 182, 183  
 Sandel, Michael J.: 230  
 Saraiva de Carvalho, Otelo: 242  
 Saramago, José: 99  
 Sartori, Giovanni: 215, 216  
 Sartre, Jean-Paul: 82, 146, 260  
 Saussure, Ferdinand de: 205, 208  
 Savater, Fernando: 295  
 Schmitt, Carl: 211, 307, 308  
 Schnapper, Dominique: 180  
 Schopenhauer, Artur: 258  
 Schröder, Gerhard: 271  
 Schumpeter, Joseph A.: 147, 308-310  
 Serra Giménez, Francisco: 274  
 Sevilla, Sergio: 88  
 Shapiro, Ian: 237  
 Shelley, Mary: 304  
 Shelley, Percy B.: 304  
 Shklar, Judith Nisse: 41
- Sieyès, Emmanuel Joseph: 63  
 Simmel, Georg: 217, 222-224,  
 Skinner, Quentin: 51  
 Smith, Adam: 63, 254-256, 262  
 Sócrates: 280, 285  
 Sófocles: 292  
 Solón: 31  
 Soto Carmona, Álvaro: 15  
 Spinoza, Baruch (Baruj): 68, 75-77; 85, 250, 251-253; 261  
 Sternberger, Dolf: 52  
 Stiglitz, Joseph E.: 229, 235, 236  
 Stirner, Max: 181  
 Streeck, Wolfgang: 24, 242  
 Subirats, Joan: 274
- T**  
 Talmon, Jacob Leib: 89  
 Tatcher, Margaret: 241  
 Taylor, Charles: 127  
 Thiebaut, Carlos: 151  
 Thoreau, Henry D: 61  
 Tierno Galván, Enrique: 303, 308  
 Tocqueville, Alexis de: 89, 90  
 Tooze, Adam: 238  
 Trump, Donald: 203  
 Tucídides: 31, 292
- V**  
 Valcárcel, Amelia: 98  
 Vallespín, Fernando: 126, 212, 276  
 Vargas-Machuca, Ramón: 37  
 Viroli, Maurizio: 52, 58  
 Vitoria, Francisco de: 67

Volpe, Petra: 99

Wahsington, George: 285

Weber, Max: 106, 146, 147, 217, 224,  
225, 226

**W**

Weil, Simone: 306

Welcker, Carl Th.: 105

Wiles, Andrew J.: 238.

Wittgenstein, Ludwig: 20, 128, 258,  
308

Wollstonecraft, Mary: 304

**Y**

Yeltsin, Boris: 271

Yovel, Yirmiyahu: 77

**Z**

Zambrano, María: 168, 311-314

Zasulicich, Vera: 203

Zizek, Slavoj: 209, 239

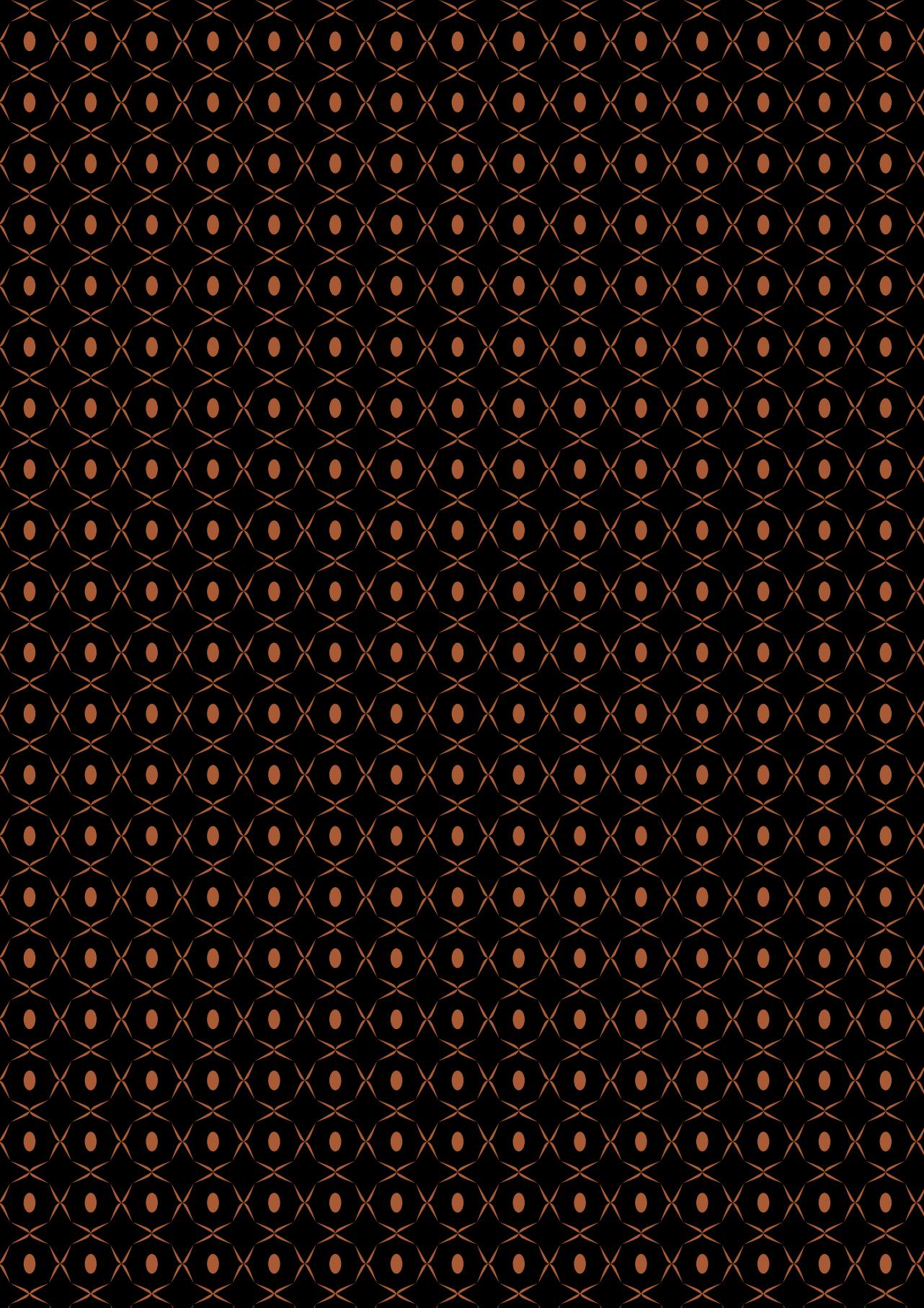
Zoroastro (Zarathustra): 292

Zweig, Stefan: 182





*Julio, 2020*



Carlos Nieto Blanco

Santander, 1947, es Doctor en Filosofía y escritor. Ha sido Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Cantabria. Entre sus publicaciones destacan los siguientes libros: *Memoria e interpretación. Ensayos sobre el pensamiento moderno y contemporáneo*, 2016; *Augusto González de Linares, Obra Completa* [ed.], 2014; *La religión contingente*, Finalista del XIX Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, 2013; *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, 1997; *Saber, sentir, pensar. La cultura en la frontera de dos siglos* [ed.], 1997; *Lecturas de Historia de la Filosofía* [ed.], 5<sup>a</sup> ed., 1996; *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, 1985.

Esta obra ofrece un estudio sobre los fundamentos de la democracia, y propone un concepto integrador que incorpora aportaciones procedentes de épocas y tradiciones teóricas diferentes, como el republicanismo, el liberalismo, y el socialismo, amparada en la fortaleza jurídica del Estado de Derecho.

El ensayo se suma al renovado interés y preocupación por la democracia que existe en el panorama internacional, y se enfrenta con mentalidad crítica al análisis de algunas de sus patologías, al tiempo que se muestra abierto a los nuevos desafíos que nos impone el tiempo en que vivimos, desde una vocación divulgativa.

La democracia es un hecho y un derecho; un ser y un deber ser; es un medio y un fin, o un proceso y un producto; es algo real y algo ideal; es una experiencia y una esperanza. La democracia es un camino y una meta sin final, a no ser la propia democracia.

