

CONFERENCIAS MAGISTRALES
Temas de la democracia

2

Michelangelo Bovero

Los adjetivos
de la democracia

CONFERENCIAS MAGISTRALES
Temas de la democracia

2

Michelangelo Bovero

Los adjetivos de
la democracia

**LOS ADJETIVOS
DE LA DEMOCRACIA**

Michelangelo Bovero

Instituto Nacional Electoral

Consejero Presidente

Dr. Lorenzo Córdova Vianello

Consejeros Electorales

Lic. Enrique Andrade González

Mtro. Marco Antonio Baños Martínez

Mtra. Adriana Margarita Favela Herrera

Mtra. Beatriz Eugenia Galindo Centeno

Dr. Ciro Murayama Rendón

Dr. Benito Nacif Hernández

Dr. José Roberto Ruiz Saldaña

Lic. Alejandra Pamela San Martín Ríos y Valles

Mtro. Arturo Sánchez Gutiérrez

Lic. Javier Santiago Castillo

Secretario Ejecutivo

Lic. Edmundo Jacobo Molina

Contralor General

C.P.C. Gregorio Guerrero Pozas

Director Ejecutivo de Capacitación Electoral y Educación Cívica

Mtro. Roberto Heycher Cardiel Soto

LOS ADJETIVOS DE LA DEMOCRACIA

Michelangelo Bovero

Traducción

José Fernández Santillán

Primera edición INE, 2016

D.R. © 2016, Instituto Nacional Electoral

Viaducto Tlalpan núm. 100, esquina Periférico Sur

Col. Arenal Tepepan, 14610, México, Ciudad de México

ISBN de la colección: 978-607-7572-13-8

ISBN: 978-607-8510-05-4

Los contenidos son responsabilidad de los autores y no necesariamente representan el punto de vista del INE

Impreso en México/*Printed in Mexico*

Distribución gratuita. Prohibida su venta

Contenido

Presentación	7
UNO	9
DOS	13
TRES	15
CUATRO	19
CINCO	23
SEIS	27
SIETE	33
OCHO	37
Comentarios	39
Sobre el autor	59

Presentación

En el marco de las Conferencias Magistrales que organiza el Instituto Federal Electoral como parte de sus actividades para difundir la cultura política democrática y con el propósito de propiciar la reflexión teórica del más elevado nivel, el prestigiado doctor en Filosofía Michelangelo Bovero, miembro destacado de la Escuela de Filosofía Política de Turín, abordó, en el auditorio del Instituto, el tema “Los adjetivos de la democracia”.

En esta conferencia magistral, que contó con los comentarios del Licenciado Federico Reyes Heróles y de la maestra Silvia Gómez Tagle, el doctor Bovero analizó los adjetivos que en diferentes contextos políticos han sido asignados a la democracia. Como enseña la Escuela de Turín, la democracia es, en perspectiva histórica, una forma de gobierno que no siempre ha tenido la valoración positiva de que goza en la actualidad. Hoy difícilmente se puede encontrar alguien que muestre abiertamente rechazo a la democracia. En efecto, en nuestra época esta forma de gobierno cuenta con un amplio consenso. Sin embargo, las variadas, y en ocasiones ambiguas,

concepciones de los diversos actores políticos dan lugar a equívocos que dificultan la consolidación democrática. De ahí la pertinencia de la estrategia de indagación del doctor Bovero, quien al analizar las adjetivaciones de la democracia responde a las preguntas acerca de qué es y qué ha sido ésta, así como qué debe y qué no debe ser, tarea irrenunciable de la filosofía política.

En este mismo tenor, es esclarecedora la afirmación del doctor Bovero en el sentido de que “la democracia es una forma de gobierno que puede hospedar una amplia gama de contenidos y de orientaciones políticas diferentes y alternativas entre sí”. Ello hace de la democracia un espacio legítimo, pacífico e institucionalizado para la competencia de los diversos programas y proyectos políticos, con sus respectivos valores, perspectivas y orientaciones de gobierno.

En fin, el trabajo del doctor Michelangelo Bovero, que aquí se presenta como el segundo número de la serie Conferencias Magistrales, merece, por su importancia, una acuciosa lectura frente a los retos que la democracia encara en nuestra época.

AGUSTÍN RICOY SALDAÑA
Secretario General
del Instituto Federal Electoral

UNO

En el ensayo *Si dejamos de ser una nación*,¹¹ Gian Enrico Rusconi afirma: “La más importante de las virtudes cívicas de la resistencia contra el fascismo fue la capacidad de asumir y practicar en los hechos la *democracia sin adjetivos* por parte de hombres y partidos que tenían concepciones diferentes y antagónicas acerca de la democracia (democracia con tantos adjetivos contrapuestos: formal, sustancial, liberal, burguesa, social, progresiva, socialista, proletaria, y hasta, polémicamente, fascista)”. No pretendo retomar la discusión, iniciada hace algún tiempo por Rusconi, sobre la revisión del significado histórico de la Resistencia, es decir, de la lucha que una gran parte del pueblo italiano llevó a cabo entre 1943 y 1945 contra los fascistas y los nazis.

Aquí me interesa comentar, como punto inicial, la que parece ser la tesis implícita de Rusconi en el fragmento citado, según la cual la única democracia auténtica sería la democracia “sin

¹¹ Gian Enrico Rusconi, *Si dejamos de ser una nación*, Il Mulino, Bolonia, 1993, p. 85.

adjetivos”, mientras que las concepciones, por decirlo así, “adjetivadas”, serían limitativas, distorsionadoras o potencialmente peligrosas. En su contexto es una tesis que se puede sostener con buenos argumentos: en un cierto sentido, aún por especificarse, yo mismo sostendré una tesis parcialmente similar. Ahora bien, de ninguna manera es cierto, en términos generales, que la operación de precisar la idea de la democracia, calificándola mediante adjetivos apropiados, sea de por sí engañosa o dañina. Todos sabemos lo vaga y retórica que resulta la acepción de democracia presente en el lenguaje común. Antes bien, para ir más allá de esta vaguedad retórica, los adjetivos de verdad son indispensables. O mejor dicho, es indispensable discernir entre la abundancia de adjetivos de la democracia, ejercer sobre cada uno de ellos el juicio crítico, el análisis cuidadoso sobre su pertinencia. Ello, sobre todo desde que la teoría democrática se volvió “la jerga oficial del mundo moderno”, como afirma John Dunn: “La jerga –explica– es el instrumento verbal de la hipocresía, y ésta es el tributo que el vicio le rinde a la virtud. Hoy todos los Estados se profesan democráticos porque la virtud propia de un Estado es la de ser una democracia”.²

¿Pero qué democracia? En el siglo de hierro y fuego que está por terminar, dictaduras de todo tipo y color han intentado disfrazarse de democracias, o por lo menos justificarse como necesarias para preparar el arribo de una verdadera democracia. Ahora bien, ¿cuál es la verdadera democracia? Durante muchos decenios y hasta poco antes del derrumbe del socialismo real, los regímenes políticos occidentales tuvieron que sufrir la competencia en cuanto al derecho de llamarse democracias

² *La teoría política frente al futuro*, Feltrinelli, Milán, 1983, p. 27.

por parte de los Estados orientales, que se autodefinían como “democracias populares”. No es suficiente limitarse a afirmar que se trataba de una colosal mentira: ¿cuál es la verdad de la democracia? ¿Existe una sola interpretación auténtica? ¿O no es acaso verdad que conocemos muchas concepciones y modelos rivales de democracia? ¿Sabemos precisar sus contornos, compararlos, evaluarlos? ¿Cómo podemos hacerlo sin “adjetivos”?

El triunfalismo democrático que siguió a la revolución pacífica de 1989 difundió e hizo predominante una noción de democracia que se puede considerar heredera de las batallas ideológicas de la Guerra Fría. Implícitamente definida en oposición a comunismo, ésta indica no sólo un modelo de sistema político, una forma de gobierno, sino el arquetipo de todo un sistema social, o incluso, como dicen algunos filósofos, una “forma de vida”. Así, la idea corriente de democracia se ha vuelto aún más imprecisa y equívoca que antes. Para remediar la confusión, podría no ser peregrina la idea de hacer un censo de los adjetivos que a lo largo de la historia del pensamiento político se han empleado en las diversas circunstancias y desde diferentes puntos de vista para precisar la noción de democracia. Ciertamente sería una investigación de amplio aliento. Quisiera intentar, como primer experimento de reordenación mental, delinear un mapa de los principales adjetivos que se le han atribuido a la democracia en los tiempos más recientes, y que por ello influyen todavía de alguna manera en el lenguaje común.

Dos

Desde que se encendió el debate sobre las reformas institucionales y constitucionales en Italia, los periodistas empezaron a hacer un amplio uso, y hasta abuso, de algunos de los adjetivos más comunes con los que los juristas y politólogos designan las principales variantes y subespecies de la democracia contemporánea, a saber: presidencial y parlamentaria, mayoritaria y consensual (o, en sentido peyorativo, coasociativa). Las formas presidencial y parlamentaria de democracia se distinguen a partir de un criterio que tiene que ver con el poder de gobierno en sentido técnico; o sea, el Poder Ejecutivo y su relación con el Poder Legislativo.

En la forma parlamentaria el carácter democrático del Ejecutivo constituye una emanación del Legislativo, el cual a su vez fundamenta su carácter democrático en el voto popular. En la forma presidencial el jefe de gobierno es elegido directa y periódicamente por el pueblo. En el primer caso el gobierno responde por su ejercicio frente al Parlamento; en el segundo comparece directamente ante los electores (hace

poco tuve oportunidad de subrayar, haciendo referencia a Kelsen, la tendencia autocrática que está implícita en el régimen presidencial, a despecho de –y en contradicción con– su legitimación en la elección directa). En cualquier caso, la distinción entre democracia presidencial y parlamentaria no debe ser confundida con aquella otra entre democracia mayoritaria y democracia consensual; esta última distinción se basa en un criterio que se refiere a la diversa formación de los grupos de representantes en el Parlamento, como consecuencia de la adopción de dos diferentes sistemas electorales, que son –tomemos los tipos puros– el de colegio uninominal y el proporcional. Pero en Italia, como lo he indicado, ha prevalecido la costumbre de llamar coasociativa a la forma de democracia derivada del sistema electoral proporcional. Esto porque, se dice, el sistema proporcional favorece la fragmentación de la representación política, lo que a su vez induce a pactos y repartos de poder, a programas diluidos y a acuerdos genéricos y engañosos, todos ellos fenómenos que se recogen bajo la etiqueta de “coasociativismo”. A quienes sostienen esta tesis se les puede contestar que el sistema mayoritario de por sí, como lo han demostrado los recientes acontecimientos en Italia, no está exento ni de la fragmentación política, ni de los acuerdos de puro poder. De otra parte, es preciso subrayar que no cualquier acuerdo político es necesariamente genérico y engañoso. Por desgracia, la incultura democrática dominante usa ahora el adjetivo “coasociativo” como arma para arrojar al desprecio público cualquier búsqueda de acuerdos y compromisos razonables. Ello, con el resultado de prejuzgar una reconsideración meditada sobre el problema de la legislación electoral.

TRES

Si a partir de los adjetivos más usados (y abusados) en el debate corriente en Italia, sobre las reformas institucionales, quisiéramos trazar una ruta explorativa hacia las otras regiones del mundo de los adjetivos de la democracia, un hilo conductor nos podría llegar de la observación de que, por la naturaleza misma del objeto, los adjetivos de la democracia siempre tienden a presentarse en parejas de opuestos. Las dos parejas consideradas: presidencial y parlamentaria, mayoritaria y consensual (o coasociativa), se refieren, ambas, al problema de las reglas y de las instituciones de la democracia *representativa*; pero como tal, cualquiera que sea la variante institucional, ésta encuentra su oposición “natural” en la democracia directa. Oposición, se entiende, en el ámbito del mismo género: democracia directa y representativa son formas concretas, y específicamente contrapuestas entre sí, de democracia. ¿Tiene sentido preguntarse cuál de las dos es la “verdadera” democracia? Yo diría que no. No es cierto que sólo la democracia directa tenga derecho a llamarse democracia, en cuyo caso la democracia representativa sería una

falsa imitación de aquélla o un simple subrogado. El criterio para distinguir una democracia de una no-democracia no coincide con el de distinguir la forma directa de la representativa. Un régimen político puede ser definido como una democracia –cualquiera que sea su forma específica– cuando todos los sujetos a los que se dirigen las decisiones colectivas políticas (leyes y disposiciones válidas *erga omnes* “para todos”) tienen el derecho-poder de participar, con igual peso con respecto de cualquier otro, en el proceso que conduce a la asunción de dichas decisiones. Así, tanto la democracia directa como la representativa son tales en la medida en que el derecho de participación política es equitativamente distribuido entre todos los ciudadanos, sin exclusión de género, raza, religión, opinión o censo. El contraste entre democracia directa y representativa se evidencia en la diferente estructura del proceso decisional político. Dicho de la manera más simple: democracia directa es aquélla en la que los ciudadanos votan para determinar, ellos mismos, el contenido de las decisiones colectivas, como en la democracia de los antiguos griegos; democracia representativa es aquélla en la que los ciudadanos votan para determinar quién deberá tomar las decisiones colectivas, o sea, para elegir a sus representantes. La institución fundamental, común a todos los regímenes democráticos contemporáneos, es la elección de representantes por medio de sufragio universal.

Naturalmente, tiene mucho sentido preguntarse si la democracia directa no es “más democrática” que la representativa. Y se debe admitir que en principio así es, no por otra cosa sino porque en el curso de un proceso decisional indirecto

las orientaciones políticas de los ciudadanos pueden ser “mal representadas”. Ello no significa, sin embargo, que una democracia directa, o un proceso decisional menos indirecto, deba ser erigido como la mejor forma de democracia en cualquier circunstancia en la que sea posible en términos prácticos. Un instituto de democracia directa, como el referéndum, ciertamente puede ser invocado como correctivo democrático para eventuales distorsiones de la democracia representativa, pero siempre y cuando se aplique a un problema de decisión limitado a un asunto específico y circunscrito (formulable en términos de una alternativa neta entre un sí y un no), y sólo luego de un debate público suficientemente amplio que permita a los ciudadanos formarse una opinión ponderada.

Como es obvio, estas condiciones no se presentan con frecuencia: al contrario, la mayor parte de los problemas de decisión política en las sociedades contemporáneas de ninguna manera se reducen a una alternativa neta entre un sí y un no. En muchos casos, el llamado directo a la “voluntad del pueblo” esconde peligros antidemocráticos: el verdadero poder no es el del pueblo que selecciona, sino el de quien plantea la alternativa entre la que se debe seleccionar. Un poder de ninguna manera oculto, sino visible (incluso ahora ultravioleta: televisible); no obstante, pocos parecen darse cuenta. No debería olvidarse que con base en el plebiscito se rigen los sistemas autoritarios, las dictaduras más o menos enmascaradas. La expresión “democracia *plebiscitaria*” es un oxímoron, el adjetivo contradice al sustantivo. Y esa lluvia de microplebiscitos —una verdadera tempestad electrónica— llamada “democracia de los sondeos” en realidad es una

caricatura de la democracia, y en la medida en que se contraponga a los procedimientos institucionales de las decisiones democráticas, o peor aún sea impulsada a sustituir a estos procedimientos, se transforma en un engaño colosal: una manipulación continua, un intento sistemático y constante de enajenar a los ciudadanos, a los que se finge reconocer autonomía de juicio, presentando problemas burdamente simplificados y distorsionados, proporcionando criterios de evaluación arreglados.

La frecuente y ridícula incoherencia perceptible entre los resultados de un mismo grupo de sondeos —efectuados en una misma ocasión sobre una misma muestra de público— constituye una grotesca confirmación del hecho de que la obra de idiotización de masas puede llegar a niveles profundos.

CUATRO

Regresemos a nuestra ruta explorativa. Se ha visto que la distinción entre democracia directa y representativa se establece en la diferente estructura del proceso decisional político; o mejor dicho, atañe a las diversas reglas de procedimiento para alcanzar decisiones colectivas, aquellas reglas que establecen las condiciones bajo las cuales una decisión puede considerarse colectiva, es decir, válida *erga omnes* (para todos), si es tal (para simplificar) la decisión de la mayoría de la asamblea de los ciudadanos, o la de la mayoría de los representantes elegidos por los ciudadanos. Sea como fuere, en un caso y en otro es indispensable un cierto conjunto de reglas para decidir. Directa o representativa, la democracia consiste esencialmente en un conjunto de procedimientos –las “reglas del juego”– que permiten la participación (precisamente directa o indirecta) de los ciudadanos en el proceso decisional político. Ello quiere decir que la democracia es esencialmente formal. No obstante, quien usa correctamente tales adjetivos para calificar la democracia se topa con fuertes malentendidos: comúnmente, el atributo “formal” es entendido como una atenuación

del significado y del valor del sujeto “democracia”, cuando no como la indicación de una devaluación o desnaturalización del concepto. Prueba de ello es que en el lenguaje común todavía se contraponen (aunque con menos frecuencia que hace algún tiempo) la democracia *formal* a la *sustancial*. He aquí otra pareja, no menos relevante, de adjetivos de la democracia.

Jamás se insistirá lo suficiente en que la noción de democracia *formal* no debe confundirse con la de democracia *aparente*. Cuando los marxistas (especie ahora en vías de extinción, lo que ha provocado una catástrofe ecológica, como la desaparición de los lobos) criticaban la democracia formal, llamándola también “burguesa”, lo hacían en nombre de una democracia más verdadera. En su lenguaje, el adjetivo “formal”, aplicado a la democracia, no tenía otro significado más que el de aparente y engañoso, y el opuesto adjetivo “sustancial” representaba lo auténtico y verdadero. En realidad, los dos conceptos no eran correctamente comparables (y también por esto las discusiones eran, por lo demás, inconcluyentes), porque estaban en planos diferentes o, dicho de otra manera, uno de los dos estaba “fuera de foco”, esto es, fuera de tema. Mientras que el concepto de democracia formal era referido por sus (no muchos) defensores, a las formas de distribución y ejercicio del poder político, el de democracia sustancial hacía referencia sobre todo al contenido, propósito y resultado social de conjunto del ejercicio del poder. Había en el origen, pues, una confusión conceptual. Una confusión que perdura, aunque de maneras diferentes y un poco descoloridas, en el sentido común político que asigna al adjetivo “formal”, predicado de la democracia, el sentido de insuficiente, vacío o engañoso.

Pero la democracia es formal por definición. En cuanto forma de gobierno se concibe como un conjunto de reglas que se refieren, para usar el lenguaje simplificante de Bobbio, al quién y al cómo de las decisiones políticas –a quién le toca decidir y con base en qué procedimientos–, no al *qué cosa*, al contenido de tales decisiones. El carácter democrático de una decisión política –de una ley, de una norma asumida como decisión colectiva válida, como “voluntad general”– depende de su forma, no de su contenido. La democracia consiste no en ciertas “reglas *por* decidir”, para ser asumidas como decisiones colectivas excluyendo otras, sino en ciertas “reglas *para* decidir”. Una versión (todavía más) simplificada de la conocida “definición mínima” de la democracia propuesta por Bobbio podría ser la siguiente: la democracia resulta de la suma de dos elementos esenciales: el principio “a una cabeza un voto”, en el que se basa el sufragio universal, y la regla de la mayoría, en la que cada individuo debe contar (antes bien, ser contado) por uno, y ninguno debe contar menos que otro.

En suma, las reglas de la democracia prescriben la distribución lo más equitativa posible del poder político o, con más precisión, del derecho-poder de influir en las decisiones colectivas; pero no indican, no pueden indicar, *para qué* es usado tal poder, para tomar *qué* decisiones, para optar por *cuál* orientación política, para perseguir *qué* ideales. En consecuencia, la llamada democracia sustancial, entendida en el sentido de democracia *pour le peuple* –de gobierno “en favor” del pueblo, o de los sectores desfavorecidos, etcétera–, identificada con una particular orientación o contenido político de las decisiones colectivas, no es en cuanto tal democracia;

solamente lo es la democracia *par le peuple*, “mediante” el pueblo o, mejor aún, a través de las reglas que permiten y favorecen la participación de los ciudadanos en el proceso de las decisiones políticas. La sociedad democrática –vale decir, gobernada democráticamente– asumirá de vez en vez como orientación política la que resulte seleccionada por los ciudadanos con base en la aplicación y el respeto de las reglas democráticas, cualquiera que sea el contenido concreto de tal orientación, liberal o socialista (o, por ejemplo, ecologista).

CINCO

Es así como nuestra ruta explorativa se encuentra con la oposición entre la democracia *liberal* y la *social* o *socialista*. Una oposición que ha sido (y en parte continúa siendo) asumida por muchos de manera radical. Según la concepción que predomina ampliamente hoy, y que incluso ha triunfado después de 1989, no hay democracia sin liberalismo, porque no hay democracia con el socialismo; según la concepción, si no predominante sí ampliamente difundida en la época de la llamada hegemonía cultural marxista, no hay democracia sin socialismo porque no hay (verdadera) democracia con el liberalismo.

Ahora bien, con base en las consideraciones desarrolladas hasta aquí se puede argumentar que ambas nociones, la de democracia liberal y la de democracia socialista, son aporéticas (contradictorias) porque contrastan con la única concepción de la democracia analíticamente rigurosa, la concepción procedimental según la cual la democracia consiste esencialmente en un conjunto de reglas.

En este sentido debe recuperarse (precisándola) la tesis de Rusconi de la que partí, que defiende la “democracia sin adjetivos”: yo diría sin *esta clase* de adjetivos, los que indican constelaciones de valores políticos finales. En cuanto formal por definición, en cuanto método para decidir, la democracia es de suyo *agnóstica* respecto de los fines sociales últimos y de los modelos prescriptivos de buena sociedad propugnados por las diferentes ideologías.

Luego de estas puntualizaciones, la noción puede reformularse de la siguiente manera. La democracia es una *forma* de gobierno que puede hospedar una amplia gama de *contenidos*, o sea, de orientaciones políticas diferentes y alternativas entre sí. En este sentido, la “democracia sin adjetivos” –sin *ese tipo* de adjetivos que indican constelaciones de valores finales, contenidos ideológicos– equivale simplemente a la “democracia formal”, esto es, a la democracia definida por un adjetivo de tipo diferente, que no sólo conviene al sujeto, sino que está implícito en su significado. “La democracia es formal” es un juicio analítico, no sintético. En rigor, toda forma de gobierno es “formal”. Incluso la autocracia es formal: un autócrata puede imprimir las más distintas orientaciones políticas a su gobierno. Aunque a primera vista pareciera extravagante, puede ser también *liberal*: el déspota ilustrado, del que hablaban los filósofos de la escuela fisiocrática en el umbral del siglo XIX, era tal, es decir, un autócrata liberal (en uno de los sentidos históricamente plausibles del liberalismo, aquél que se resuelve en el modelo del Estado mínimo, aunque fuerte, dedicado a imponer el orden para permitir el desarrollo libre de las leyes “naturales” de la economía).

Sin embargo, mientras una autocracia puede ser religiosa –teocrática o, más en general, puede sostenerse (también) en el principio *cuius regio, eius et religio* (los habitantes del país tienen que asumir la religión del rey)–, la democracia es necesariamente *laica*. Una democracia confesional –cristiana o, por ejemplo, islámica o budista– se muestra como una *contradictio in adiectum* (una contradicción en los términos). Así, hemos encontrado un adjetivo que parece especialmente pertinente para la naturaleza de la democracia, y en el cual vale la pena detenerse pues permite una profundización no banal en la noción de democracia formal.

La democracia, se podría decir, es la forma de gobierno que es “más formal”, o lo que es lo mismo, es la única propia y rigurosamente formal. En efecto, no soporta en ningún caso ser rigidizada hasta el punto de identificarse con un contenido determinado, con una verdad oficial, con un dogma público indiscutible e inmodificable, sino que por el contrario, coincide con la institucionalización de la posibilidad de cambiar, periódica y pacíficamente, el propio contenido de valores políticos finales, es decir, las perspectivas y las orientaciones de gobierno.

He sostenido (en *Laicità*, IV, núm. 3, junio de 1992) que los fundamentos del pensamiento laico pueden ser reconocidos en un principio teórico, el antidogmatismo, y en un principio práctico, la tolerancia. Laico es aquel que reivindica el derecho de pensar de manera diferente de los demás, porque no cree que haya certezas tan arraigadas que puedan ser elevadas a dogmas indiscutibles, y por ello considera que

nadie puede ser obligado a pensar de una determinada manera. Si intentamos sustituir el término “laico” por “democrático”, el significado y la validez de estas afirmaciones me parece que permanecen intactos. (Aquí se abriría la puntillosa y muy actual cuestión de si la democracia, en cuanto posee una naturaleza laica y por tanto tolerante, puede o debe admitir en su seno a sujetos políticos cuyo programa sea dogmático e intolerante; tanto, que amenace el derecho al disenso. Pero éste podría ser el tema de un debate para otra ocasión.)

SEIS

Lo dicho hasta aquí de ninguna manera significa que la democracia, en cuanto es esencialmente formal y laica, no tenga alguna relación con el mundo de los valores políticos (como tal vez lo sugeriría una interpretación nihilista, a mi parecer limitante y engañosa, del laicismo). Ante todo, porque el valor laico de la tolerancia también es un valor político (¡y de qué importancia en el mundo contemporáneo!), y es un valor intrínseco de la democracia como régimen que aspira a permitir la convivencia de las diversas creencias y valores que habitan el mundo y a transformar su potencial conflicto en diálogo y competencia no violenta. Pero también es verdad que la interpretación axiológica de la democracia como régimen de la simple tolerancia puede animar (con o sin razón) una visión escéptica. En ella la relación de la democracia con los valores aparece de cualquier manera tenue y sutil, más o menos extrínseca.

En consecuencia parecería que la democracia no puede ser calificada con adjetivos de valor propiamente dichos,

que debe ser considerada simplemente como un pragmático *modus vivendi*, y que por tanto no debe considerarse la mejor forma de gobierno, sino a lo más, como decía Churchill, “la peor... a excepción de todas las demás”. Así y todo, la dimensión axiológica de la democracia no se agota completamente en el valor “mínimo” (hoy tan indispensable como pisoteado) de la tolerancia: antes bien, esa dimensión se muestra en extremo compleja. La relación de la democracia con los valores políticos –y con los adjetivos de valor– es doble: en primer lugar, la democracia *se basa* en un cierto núcleo de valores, en el sentido de que se hace posible solamente mediante la garantía institucional de algunos principios de valor determinados que constituyen sus precondiciones; en segundo lugar, la democracia como tal, precisamente en cuanto consiste en un conjunto de “reglas del juego”, *contiene en sí* la afirmación de otro núcleo de valores. Estos últimos son los valores propiamente democráticos, contenidos en la noción misma de democracia (en su “definición mínima”): la relación de los correspondientes predicados de valor con el sujeto “democracia” es analítica; los primeros no son propiamente valores democráticos, no están implícitos en la noción de democracia como tal: la relación de los correspondientes predicados de valor con el sujeto “democracia” es sintética, pero de cualquier manera necesaria.

Los valores que, aun sin ser propios de la democracia como tal, constituyen sin embargo su precondición, porque solamente su garantía institucional permite a la democracia existir, son ante todo los que provienen de la tradición liberal. Ellos

coinciden con las que Bobbio ha llamado las “cuatro grandes libertades de los modernos”: 1) la libertad personal, que consiste en el derecho a no ser detenido arbitrariamente, y del que puede ser considerado su corolario: la libertad de desplazarse sin ser obstaculizado por barreras opresivas (simbólicamente, después del 19 de noviembre de 1989, podríamos decir: el derecho de derrumbar muros); 2) la libertad de opinión y de prensa o, mejor dicho, la libertad de expresar y difundir el propio pensamiento, que equivale al derecho de disenso y de crítica pública y que permite la formación de una oposición política consistente y el control sobre el poder; 3) la libertad de reunión, que equivale al derecho de protesta colectiva, y 4) la libertad de asociación, que corresponde al derecho de dar vida a organismos colectivos propiamente dichos, como los sindicatos y los partidos libres, y que por ello abre la posibilidad de una alternativa política efectiva para los ciudadanos, es decir, abre el horizonte de la democracia en sentido estricto.

Ya que el mismo proceso democrático de participación en las decisiones políticas no puede desarrollarse correctamente sin la garantía de estas libertades fundamentales, que son de cuño y tradición liberales, se puede, en consecuencia, sostener que existe por lo menos un sentido en el cual el adjetivo “liberal” resulta adecuado para la democracia. Pero en sentido análogo se puede sostener –como lo hizo, por ejemplo, Calamandrei– que, también y al mismo tiempo, para la democracia debería ser considerado pertinente el adjetivo “socialista” (o “social”), porque sin una equitativa distribución de los recursos esenciales, de los llamados bienes primarios, o sea, sin la satisfacción de los derechos sociales fundamentales

que han sido reivindicados por los movimientos socialistas, las libertades individuales quedan vacías, los derechos civiles básicos se convierten de hecho en privilegio para pocos, y su garantía pierde con ello el valor de precondition de la democracia.

La contradicción con lo que sostuve anteriormente —que las nociones de democracia liberal y democracia social o socialista son aporéticas (contradictorias)— sólo es aparente. Reitero que la democracia no puede ser considerada como vinculada por un nexo necesario ni con el liberalismo ni con el socialismo (mucho menos con ambos) en su configuración más general de ideales (contradictorios entre sí) de buena sociedad. La democracia no puede ser definida como “liberal” para señalar un supuesto lazo indisoluble con el proyecto ideológico liberal de realizar un modelo de sociedad en que sea garantizada a cada individuo la máxima suma de libertades negativas (libertad como no impedimento y no restricción). De la misma manera, la democracia no puede ser definida como “socialista” para indicar un pretendido vínculo indisoluble con el proyecto ideológico socialista de realizar un modelo de sociedad en el que sea garantizada la mayor justicia social. Lo que se suele entender con la noción de democracia liberal, cuando se usa correctamente y no de manera contradictoria con la naturaleza formal de la democracia, es que un cierto conjunto de principios y valores de la tradición liberal (señaladamente, las cuatro grandes libertades de los modernos) son su precondition indispensable. Pero se debería agregar que un cierto conjunto de principios y valores de tradición socialista (en particular la equidad en la distribución de los recursos primarios) constituyen la precondition de esa precondition.

Dicho de otro modo: una forma de Estado de derecho que proteja las libertades individuales fundamentales, y una forma de Estado social mínimo, que satisfaga las necesidades primarias esenciales, representan los elementos de valor, respectivamente “liberal” y “social” (o “socialista”), que permiten en principio a la democracia ya no cambiar de formal a sustancial sino que, permaneciendo formal, no convertirse, en mayor o menor grado, en democracia aparente. Si tuviésemos que recurrir a un adjetivo, diría que la democracia formal no aparente es... “liberalsocialista”, aunque sólo en sus precondiciones.

SIETE

Ello no significa que la democracia formal, no aparente, tenga valor sólo porque descansa en elementos de valor que llegan a ella, por decirlo así, “del exterior”, de las tradiciones liberal y socialista, en las que radican sus precondiciones. En su núcleo esencial e irrenunciable de reglas técnicas –las reglas del juego democrático– efectivamente están implícitos valores no técnicos, valores éticos, que constituyen la verdadera razón de la superioridad axiológica de la democracia con respecto de los regímenes no democráticos. Tales valores se relacionan con ambos aspectos –el *quién* y el *cómo*, para usar una vez más el lenguaje de Bobbio– del proceso decisional democrático. En la famosa conclusión del ensayo acerca de *El futuro de la democracia*, Bobbio se refiere a cuatro “ideales”, que corresponden precisamente a valores no instrumentales inscritos en las reglas técnicas de la democracia: tolerancia, no violencia, renovación mediante el debate libre y fraternidad. Me parece que todos hacen referencia a la dimensión del *cómo*, es decir, que deben considerarse implícitos en la *manera democrática* en la que se toman las decisiones. Pero acaso

el valor supremo en virtud del cual un régimen democrático debe ser considerado digno de ser preferido en comparación con un régimen autocrático tiene que ver sobre todo con la dimensión del *quién*. En el principio de “a una cabeza un voto” está contenida la afirmación puramente ética de la igual dignidad de cualquier sujeto político. Es la igualdad política –la igual dignidad de todo ciudadano como sujeto de una opinión política que debe poder contar (ser contada) como cualquier otra– el valor ético fundamental ínsito en la respuesta democrática a la pregunta “¿quién decide?” Por lo demás, la igualdad política, la igualdad en la “libertad positiva” –en la capacidad de contribuir para formar la “voluntad general”, o sea, el contenido de la decisión pública, de la autodeterminación colectiva– es, desde los orígenes griegos de nuestro léxico político, la categoría de valor que define la naturaleza de la democracia en su concepto ideal.

Se trata de comparar el ideal con la realidad: de ver si el proceso político del cual es acto inicial el voto de cada cabeza, y las condiciones históricas, sociales, económicas, etcétera, en las que el proceso se desenvuelve, no llegan a vaciar de significado ese principio, “a una cabeza un voto” y, por tanto, a privarlo de su valor. Pero hoy, precisamente, el peligro es éste: que de una u otra manera dicho principio esté, en la realidad de los regímenes que llamamos democráticos –y en algunos más que en otros–, mutilado de su significado ético, y esté encaminado a transformarse en un mero principio de legitimación exterior, en una simple “fórmula política”, como ha dicho Gaetano Mosca, o sea, en un engaño.

Nuestro recorrido explorativo sobre los adjetivos de la democracia toca de esta manera la oposición más general y global, el contraste entre democracia *ideal* y democracia *real* o, mejor dicho, entre los modelos normativos de democracia y los efectos nocivos de su aplicación concreta. Hoy a nadie puede escapar la importancia de la reflexión en torno a este contraste, junto con la relevancia del continuo redescubrimiento de los valores de la democracia.

OCHO

Directa-representativa, formal-sustancial, liberal-socialista, ideal-real... ¿Intentamos una síntesis? La democracia puede ser *directa* o *representativa*, y esta última puede conocer diversas variantes institucionales. Pero en el mundo actual, de manera paradójica, una democracia directa, o una menos indirecta, corre el riesgo de ser menos democrática. La democracia es *formal* por definición; por esto también es necesariamente laica y constitutivamente *tolerante*. Pero ello implica a su vez que la democracia como tal no puede ser ni *liberal* ni *socialista*: eso sí, puede hospedar de vez en vez uno u otro contenido de valores políticos (y de otro tipo), pero no se identifica con ninguno de ellos. Antes bien, la democracia consiste en la posibilidad de su recambio y alternancia. No por esto la democracia es incompatible con predicados de valor: libertad individual, equidad social, tolerancia e *igualdad política* son la sustancia ética de la democracia en su concepto ideal. No obstante, la democracia *real*, en los regímenes reales que llamamos democracias, ¿qué tan lejos está de la democracia *ideal*, qué tan cerca de la democracia *aparente*?

Comentarios

LIBERALISMO POLÍTICO Y DEMOCRACIA Federico Reyes Heróles

Alrededor de pocas palabras se ha dilucidado, reflexionado, bordado tanto como en torno de la palabra democracia. Alrededor de muy pocas palabras se han convocado tantos tratados y reflexiones de tan largo alcance. Pretender decir algo nuevo del término es, por lo menos, pretencioso, y muy osado, pero imprescindible si no queremos asesinar el concepto. Hay que revivirlo, nutriéndolo. Más difícil aún cuando se tienen unas cuantas cuartillas para hacerlo. Pues Michelangelo Bovero lo ha logrado. Lo anterior puede sonar a lisonja o innecesaria alabanza, a ninguna de las cuales soy dado. Ello me obliga a dar mis razones. Argumentaré entonces sobre por qué es novedosa esta entrega de Bovero.

Bovero, a cuya filosa espada analítica estamos acostumbrados, efectúa una suerte de revisión ordenadora de los principales adjetivos que, como a un tren de capacidad de carga

infinita, le han sido colgados a la democracia. Las parejas de contrapunteo conceptual aparecen: presidencial o parlamentaria; mayoritaria o consensual; directa o representativa; formal o real (sustancial); burguesa o socialista; liberal o social, etcétera.

Por este ánimo ordenador, y a partir de la advertencia de que “...para ir más allá de esta vaguedad retórica, de verdad son indispensables los adjetivos”, Bovero se lanza a desbrozar, a limpiar hermenéuticamente, los contenidos explícitos e implícitos de esta selva conceptual. Llega así a una sencilla apuesta que disuelve la tensión manejada durante décadas entre la democracia formal, que ignora el contenido de verdad social que no llega a las urnas, y la democracia denominada real, que desprecia las formas.

Para Bovero, se trata de un falso dilema, de una pista engañosa que nos lanza a perseguir una presa inexistente. La democracia es formal por definición pues –nos dice–, se trata de un acuerdo sobre las “reglas *para* decidir. Pero Bovero no se queda allí, en la trampa de un formalismo ignorante de lo social. Recupera así ciertos principios y valores de la tradición socialista que arrojan luz sobre la equidad en la distribución de los recursos primarios. Si bien el contenido formal de la democracia es una precondition, el otro nivel analítico, en palabras del autor, “es la precondition de la precondition”. El carácter formal de la democracia remite a la tradición liberal, y el estatuto socioeconómico a la socialista. El único adjetivo omnicompreensivo que podría solucionar esta discusión sería el de “liberal-socialista” que propone el autor. Habiendo dejado atrás las arenas movezizas de esta dicotomía, podemos avanzar.

Hasta aquí lo que ha hecho Bovero es desanudar, desenmarañar con habilidad el enjambre conceptual, tan lejano al sentido común, creado por la ciencia política contemporánea, disciplina que, por momentos, pareciera morderse su propia cola, trampa a la que escapa Bovero. Pero, me podría reclamar alguien, ¿dónde está la novedad, esa aportación novedosa que justifique la expresión inicial?

Bovero se niega a admitir la tesis de que el carácter formal de la democracia rechaza los adjetivos y que, por este camino, se termina por vaciar de contenido a la democracia. Pero tampoco acepta el finalismo democrático; por ello afirma que la democracia “...es de suyo *agnóstica* respecto de los fines sociales últimos, de los modelos prescriptivos de buena sociedad propugnados por las diferentes ideologías”. No puede aceptar, y lo entendemos, que sean los territorios de la imaginación como meta democrática los que determinan la esencia de ésta. Si la adjetivación determina la esencia del objeto, éste no es tal. Estamos frente a una falacia. La pregunta es entonces qué valores hay implícitos, ínsitos, en la democracia misma para que ésta de verdad lo sea.

Aquí, Bovero rompe con la mecánica académica y política de las últimas décadas: ni la democracia vacía por un formalismo ciego, ni la adjetivación externa que termina por convertir a la democracia en esclava de sus adjetivos.

Por el primer camino se cae en el garlito de afirmar que entre menos abarque la democracia, más rica es. Por la segunda vertiente, la democracia se convierte en un sirviente de

las ideologías. En ellas radicaría el contenido esencial. En el fondo se trata de una discusión ontológica que bien vale la pena recuperar. Bovero cambia de estrategia. Se introduce entonces por los vericuetos de la discusión en una frenética búsqueda del *Kern* (núcleo) mismo del término. Laica, tiene que ser laica. “Una democracia confesional... es una contradicción en los términos”. Una democracia laica implica la posibilidad de cambios axiológicos, valorativos, que inciden sobre los valores de las acciones de los gobiernos. Pero Bovero no se detiene allí. El carácter laico supone un principio teórico, el antidogmatismo, y uno práctico, la tolerancia. Las certezas y los dogmas indiscutibles son mutuamente excluyentes, incompatibles con una auténtica democracia. El derecho al disenso y al cuestionamiento profundo están implícitos en la democracia como un “régimen que mira a permitir la convivencia de las diversas creencias y valores que habitan el mundo y a transformar su potencial conflicto en diálogo y competencia no violenta”. La democracia, así vista, apunta hacia dos núcleos de valores, los de la precondición y los de las propias reglas del juego.

La democracia, desde esta perspectiva, en teoría debe dar cabida a todo tipo de regímenes, en cuyo caso la pregunta que se viene a la mente es en qué se diferencia de los otros regímenes. Es ésta una parte constitutiva de una totalidad social que puede ser cualquiera, en cuyo caso termina por disolverse o, mejor, recuperar la aproximación dialéctica de definición del no-ser, del contrario. Bovero nos responde: “En su núcleo esencial e irrenunciable de reglas técnicas –las reglas del juego democrático–, efectivamente están implícitos valores

no técnicos, valores éticos, que constituyen la verdadera razón de la superioridad axiológica de la democracia con respecto a otros regímenes no democráticos”. Allí retorna a Bobbio, maestro de maestros: el *quién* y el *cómo* de la democracia y la asignación de valores implícitos en esas, para algunos, simples reglas del juego: tolerancia, no violencia, renovación mediante el debate libre y fraternidad. Ellas responden al *cómo*. El *quién* tiene una respuesta lineal: a una cabeza, un voto. Igualdad política positiva que conduce a la formación de la voluntad general.

Formal, laica, constitutivamente tolerante y que encierra la posibilidad de recambio y alternancia. Lo demás, presidencialista o parlamentaria, mayoritaria o consensual, directa o representativa, etc., son adjetivos secundarios que tendrán que ajustarse a esas escasas, pero precisas, cualidades, en el sentido aristotélico de la palabra, de la democracia.

Ahora permítanme hacer algunas reflexiones con un ánimo de provocación, más que de lanzar propuestas o conclusiones. Hace algunos años fui invitado como observador al plebiscito chileno. Mi condición no podía ser más desprotegida. México y Chile no tenían relaciones diplomáticas. Aún peor, las tensiones entre ambos gobiernos eran conocidas. Entré a Chile de manera semiclandestina, por Argentina, jurando no ejercer mi oficio, el de escritor, pero –eso sí– cargaba mi Olivetti. Por supuesto, envié despachos por todas las vías imaginables. Para un mexicano que se considera a sí mismo

un liberal político el asunto no podía ser más abigarrado: un pueblo con tradición democrática había caído en una feroz dictadura que se prolongó por alrededor de 15 años, régimen conocido por sus atrocidades y en contra del cual existían decenas de miles de demandas por violaciones a los derechos humanos. Ese mismo país organizaba un plebiscito para someter a la consideración popular la permanencia o el retiro parcial del dictador.

Los sentimientos populares estaban divididos: 56% de la población quería que el dictador saliera, pero un altísimo 43%, deseable por muchos partidos para gobernar constitucionalmente, se inclinaba, a pesar de todo, por que el dictador continuara. Los chilenos irían a un ejercicio ejemplar: desde la perspectiva de la técnica electoral, que podía validar una atrocidad. Debemos recordar que ese plebiscito se asemejó mucho a un proceso electoral en tanto que hubo una larga campaña depositada en manos de organizaciones que suplían a los partidos políticos. En esencia estábamos frente a un dilema teórico y de principios: un pueblo podría votar con una organización ejemplar por un régimen antidemocrático. Los riesgos de la democracia plebiscitaria estaban allí, frente a nosotros. La economía marchaba bien, eran días de fiesta programados después de años de sacrificio. El régimen había aceitado a la sociedad chilena con gasto social muy crecido. A la oposición se le dieron márgenes de maniobra muy estrechos, pero había, por decirlo así, ciertas “reglas del juego” aceptadas por tirios y troyanos.

La noche anterior al plebiscito cenaba yo con Adolfo Suárez y Raúl Morodo, artífices entre otros muchos de la

transición española, allá en el último piso del Hotel Carrera. De pronto una serie de bombazos hicieron que la ciudad entrara en la penumbra. Ello azuzó nuestras reflexiones en plena oscuridad. Los sondeos indicaban que Pinochet perdería el plebiscito. Nuestras dudas iban y venían. ¿Sería capaz el dictador de dar un nuevo golpe de Estado y suspender el ejercicio? ¿Qué haría con los observadores internacionales, nosotros incluidos? ¿Cómo taponarle los ojos al mundo que había enviado corresponsales de todas las latitudes? Alumbrados por una vela caímos en ese nivel de la depresión que genera la incertidumbre. De pronto el mesero nos sacó del marasmo. Se acercó a poner más vino en la mesa y, mirando la oscuridad citadina, nos lanzó: “¡Ah, qué Pinocho!” (así se referían al dictador por lo mentiroso); “sabe que va a perder y que a la larga lo vamos a sacar con los votos”. Se hizo la luz.

Arribamos al final del siglo XX y, contra todas las previsiones, el mundo se inclina por la diferencia a través de la vía democrática. En 1950 la UNESCO convocó a una reunión sobre democracia. Más de cincuenta naciones asistieron a ese encuentro. Cubrían un amplio espectro que iba desde los típicos regímenes de democracia representativa, institucionalizada y estable, hasta los autoritarios o francamente dictatoriales. Lo asombroso es que todos se definían a sí mismos como democráticos. El final de siglo ha esclarecido el panorama. El mejor de los cedazos para saber quién es quién en esta fiesta es el que el propio Bovero nos ha lanzado: aquellos países en los cuales las reglas *por* decidir siguen estando a discusión, es decir, que no han logrado arribar al estadio en el

cual se aceptan, se validan socialmente las reglas *para* decidir, esos países no pueden ser calificados como democráticos.

Ahora bien, ese consenso básico alrededor de las reglas abre las posibilidades a infinidad de fórmulas político-electorales e incluso a formas de gobierno, en el sentido aristotélico. Por un lado, la prueba democrática es muy concreta: reglas no cuestionadas, elecciones regulares, es decir, inserción programada en el tiempo y, por supuesto, a cada cabeza un voto. Por el otro, pareciera que cualquier forma de gobierno es acreditable por vía de estas reglas básicas. Esto contradice, o por lo menos introduce cierta tensión, en las cinco categorías básicas lanzadas por Platón en *La República*: aristocracia, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Por supuesto, también sacude a Aristóteles. El final del siglo XX confirma que la modernidad de la sociedad industrial y de servicios no está reñida con formas de gobierno que uno pensaría en desuso o arcaicas. Suecia, paradigma del *Welfare State* o Estado benefactor, es una monarquía. La que fuera primera potencia industrial del mundo y cabeza de un imperio centenario, Inglaterra, apuntala por todas partes su tambaleante monarquía. Japón, símbolo de la modernidad del *microchip*, es un imperio que cuida el linaje de la casa real.

Pero no sólo se trata de países con tradiciones monárquicas que se han conservado, sino también de otros que han reinstalado la monarquía, como en el caso de España después de la dictadura franquista. En algunos de estos países ciertas tradiciones típicas de los regímenes democráticos se violentan, como en el caso de Suecia, en donde existe religión oficial e incluso

un impuesto religioso, o como con la prohibición de los partidos comunistas y fascistas en Alemania, país que extiende el *ius saguini* más allá de sus fronteras. En el escenario intermedio las diferencias siguen siendo abismales. La Quinta República Francesa opta por un régimen de parlamentarismo modificado, para evitar los excesos del presidencialismo y el parlamentarismo puros. Estados Unidos de América rechaza la elección directa de presidente y conserva un vetusto sistema de elección indirecta. ¿Puede alguien argüir que estos países no son democráticos? Las diferencias son todas y, sin embargo, el acuerdo básico es el mismo: en la democracia se permiten todo tipo de postulaciones ideológicas sustentadas en cosmovisiones, en ideas de vida, total y absolutamente divergentes, e incluso se acepta el veto a ciertas ideologías, como en el caso alemán, siempre y cuando exista un consenso sustentado en “una cabeza, un voto”.

En ese sentido la democracia está ligada indisolublemente a los liberales políticos clásicos. Marsilio de Padua y el predominio del Legislativo sobre el Ejecutivo (embrionarios evidentemente); Locke y Rousseau como padres del contractualismo, en el cual el individuo es la esfera-eje de los valores sociales; Montesquieu, con una nueva aproximación para catalogar a la república, la monarquía y el despotismo, la cual, mal que bien, gira alrededor de las coordenadas del individuo y su inserción en la sociedad; John Stuart Mill y la idea de mantener la esfera de los derechos ciudadanos que equilibre al ya para entonces inevitable Estado-nación; Benjamín Constant y su defensa de los derechos civiles y políticos frente al Estado; Alexis de Tocqueville y su advertencia sobre los riesgos de la dictadura de las mayorías.

¿Por qué tanta reticencia a admitir que en sus orígenes la propuesta de la democracia formal, por denominarla de alguna manera, está estrechamente vinculada al pensamiento liberal y que éste fue parido tomando como eje al individuo? Mientras que el autodenominado socialismo científico arrojó luz sobre lo que Bovero llama las precondiciones de las precondiciones, fue el liberalismo político clásico el que estableció las mojoneras, las fronteras, las delimitaciones del ejercicio de las libertades políticas plenas. Quizá todavía merodee la idea de que el liberalismo político es un pensamiento de derecha y que, en el extremo, puede ser conservador e impulsor de un capitalismo incontenible, salvaje e injusto. Los tiempos hoy son otros. Las bondades de la democracia formal están a la vista: frena la opresión, contiene a los tiranos, encamina hacia las libertades políticas. Ya es mucho.

Ahora bien, si son tantas las bondades de la democracia, ¿por qué nos queda un resabio de angustia, de ansiedad? Quizá la primera limitación, sana limitación dirían algunos, es que la carga ontológica, de *deber ser* de la democracia, se limita a garantizar el *Dasein*, el estar ahí social. Un *Dasein* pleno en el cual el individuo, raíz de la articulación histórica, es espina dorsal alrededor de la cual se acomodan los otros componentes: familia, asociaciones civiles, partidos políticos y, por supuesto, el Estado.

La segunda gran limitación es que la democracia no construye utopías. No hay utopía sin alguna forma de autodeterminación que se considera a sí misma democrática.

Pero la autodeterminación no pareciera bastar. ¿Dónde está lo otro, ese estadio superior que tiene que ser democrático pero además justo, sin clases sociales, sin opresión, con despliegue de las fuerzas productivas, estadio en el cual se tocan la religión civil con la máxima creatividad, resultado del ejercicio libertario sin límite? ¿Quizás es la imposición de ese estadio imaginativo una de las fuentes de la opresión?

Más vale haber arribado a una terrenal democracia que estar en el trayecto, necesariamente opresivo, hacia el Edén definitivo. Demócratas han sido muchos pero, después, los velos de la utopía religiosa, social, milenarista o ecológica terminan por subyugar o aplastar a la primera. El presente contra el futuro. Hay algo de vitalismo democrático que subvierte a favor del presente esta relación. Allí surgen los autoritarismos, en el rescate utópico de la antigüedad sacrosanta, en la defensa a tambor batiente de la pureza étnica o racial, en la guerra sin cuartel contra la injusticia, en la recuperación de los territorios santos, sean físicos, geográficos o culturales, en la convicción íntima de que la propia utopía es la mejor, la válida, la verdadera. El carácter unívoco que cancela la pluralidad, que ahoga el espíritu democrático, es el venero que alimenta al autoritarismo. La tolerancia como reconocimiento y aceptación del otro y como prevención en el otro de mis propias deformaciones. Acaso el encanto y el riesgo de la democracia es precisamente éste, parafraseando a Gandhi: que su fortaleza proviene de reconocer sus debilidades. La democracia no es una carta de navegación para arribar al puerto de las utopías sociales. Tampoco resuelve las encrucijadas de los desvaríos personales. La democracia no soluciona, por sí misma, la injusticia. Tampoco nos pone en el camino

al paraíso como próxima estación forzosa en nuestra travesía. Cuando más, garantiza que todos los que están a bordo determinen el rumbo, que nadie imponga su criterio en el timón y que, en todo caso, el destino individual y social sea compartido.

LA DEMOCRACIA HISTÓRICAMENTE POSIBLE

Silvia Gómez Tagle

Es difícil hacer un comentario cuando básicamente se está de acuerdo con las tesis del autor, como en este caso me ocurre con Bovero. El problema de los adjetivos de la democracia me ha interesado hace mucho, precisamente por aquella discusión que me ha tocado vivir desde los años setenta en el seno de la izquierda mexicana, la cual por fortuna pasó de la indiferencia, y hasta el desprecio por las elecciones, a una participación activa en la lucha por alcanzar la transición democrática en este país. Incluso publiqué un artículo denominado “Los adjetivos de la democracia en el caso de las elecciones de Chihuahua, 1986”, en donde sostenía que más valía la democracia al estilo del PAN en Chihuahua (cuando Francisco Barrio pudo haber sido gobernador) que un régimen que perpetuara al PRI en el poder.³

La democracia es ante todo un régimen formal, pero no puede entenderse como un modelo ahistórico. Podría decirse que México está en el umbral de la democracia, pero no

³ “Los adjetivos de la democracia en el caso de las elecciones de Chihuahua, 1986”, en *Argumentos: estudios críticos de la sociedad*, UAM-Xochimilco, División de Ciencias Sociales, junio de 1987, pp. 75-106.

ha llegado plenamente a ella, ni siquiera en sus definiciones minimalistas. Por eso, para entender la transición a la democracia en nuestro país hay que plantearse el proceso histórico por el cual se van produciendo los cambios institucionales o las rupturas a veces violentas que llevan a transitar de un régimen político autoritario a uno democrático.

La pregunta que hay que hacer es: ¿cuáles son los procesos históricos que han llevado a institucionalizar las normas que rigen la vida política en una democracia, para que la lucha por el poder político y los conflictos de una sociedad sean procesados en ese marco institucional? El análisis de esos procesos históricos en otros países contribuye a entender el presente de la transición mexicana.

A lo largo de los últimos dos o tres siglos la democracia ha adquirido significados polémicos; ha sido identificada tanto con equidad, libertad, pluralismo y participación popular como con capitalismo, propiedad privada, mediación y manipulación de las masas. De hecho la “democracia” es una de las *utopías* occidentales, quizá la única que queda en el posmodernismo, capaz de movilizar a grupos sociales. Pero al mismo tiempo la democracia es un sistema político-histórico con defectos y limitaciones.

Los sistemas políticos que han sido catalogados como las “democracias realmente existentes” según Norberto Bobbio están muy lejos de ofrecer igualdad, libertad, pluralismo y participación del pueblo en las decisiones que le atañen.⁴

⁴ Norberto Bobbio, “Los ideales y la cruda realidad”, en *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p.16.

Al extender el sufragio a toda la población adulta, la democracia política fue descansando cada vez más en formas de representación indirecta, de tal suerte que la inclusión de un mayor número de votantes en la lucha política se vio neutralizada por la atomización del electorado y por el surgimiento de partidos políticos con cuadros dirigentes profesionales que se han convertido en élites intermediarias entre la sociedad y el Estado. Son estas élites las que finalmente se disputan el poder. “La introducción del sufragio universal (*mass suffrage*) hizo posible la movilización de los ciudadanos de los estratos sociales más bajos, económicamente dependientes, a través de los partidos políticos, y fue el mecanismo que permitió el desarrollo de nuevas formas de influencia en los procesos de decisión en los niveles local y nacional”.⁵

Algunos teóricos de la democracia política han estudiado en detalle los mecanismos que llevan a reproducir el poder de las élites partidistas y a disminuir los efectos de la representación popular, hasta el punto en que la democracia ha perdido su significado primario: el gobierno del pueblo y para el pueblo. Ha transcurrido poco más de un siglo desde que los marxistas criticaron la democracia política por ser un método para encubrir las desigualdades de la sociedad burguesa, hasta el derrumbe casi catastrófico de los sistemas políticos de partido único en los países de Europa del Este.

⁵ Rokkan Stein, *Citizens, Elections, Parties; Approaches to the Comparative Study of the Process of Development*, David McKay Co. Inc., Oslo Universitetsforlaget, Nueva York, 1970, p. 43.

El sufragio universal y la posibilidad de que los partidos de izquierda participaran en el parlamento no fueron una concesión gratuita de la burguesía ni sólo un engaño manipulador, ya que por más que la intención de la burguesía fuera ésa (la de un engaño manipulador), en la práctica la presencia de las clases dominadas en el escenario político del siglo XX ha modificado de manera sustancial los lineamientos del Estado burgués. Entre otras razones, porque el Estado, procurando siempre la hegemonía de clase, actúa en el campo de un equilibrio inestable de compromiso entre las clases dominantes y las dominadas.

Además, los partidos políticos “burgueses” o de derecha, sobre la base de la incorporación o vinculación de diverso tipo con movimientos populares, pudieron competir con los partidos marxistas, muchas veces con ventaja, para lograr el apoyo de las masas, porque han tenido la posibilidad de formular proyectos globales más exitosos para la sociedad. La burguesía también descubrió la importancia de sustentar sus proyectos sobre bases sociales amplias como un complemento del desarrollo capitalista nacional.

Es importante subrayar, no obstante, que las clases sociales no sólo se representan políticamente en los partidos políticos, aun cuando se trate de regímenes formalmente democráticos, ya que hay muchas otras organizaciones de la sociedad civil que, en un contexto específico, adquieren peso en la formación del Estado, como son los sindicatos, las organizaciones patronales, las iglesias, los grupos étnicos, etcétera. Estas organizaciones, que no forman parte de la estructura formal de la política electoral, tienen sin embargo gran importancia

para definir las características de un régimen político democrático, dado que representan una fuerza renovadora de las estructuras partidarias que tienden al burocratismo.

Hay muchas democracias que se pueden *concebir lógicamente*, pero no hay demasiadas formas de democracia *históricamente posibles*. Es por ello que, para entender el significado de la democracia política, hay que considerar las condiciones históricas en que se han desarrollado los regímenes democráticos que existen hoy en día. Las transformaciones que ha sufrido el término democracia en Occidente, desde la época de los griegos (cuando se le definía como el gobierno del pueblo) hasta nuestros días, refleja el significado acumulado de las múltiples experiencias de gobierno de los dos últimos milenios.

Para establecer algunas de las características de este tipo de régimen político es necesario tener presentes las etapas de desarrollo de las democracias occidentales y los procesos históricos, muchas veces coloniales, por medio de los cuales los países de Europa y Estados Unidos han irradiado su influencia para extender ese tipo de régimen político a otros continentes.

La consolidación del Estado nacional en Europa y Estados Unidos fue acompañada de la institucionalización de las relaciones políticas, las elecciones y los partidos. Desde el punto de vista histórico, la lucha contra el absolutismo en Europa coincidió con el desarrollo económico capitalista, la lucha por el libre mercado, la industrialización, la urbanización, el Estado constitucional o Estado de derecho y la definición de los rasgos fundamentales de la democracia política. Éstas fueron las condiciones de *posibilidad histórica* de la democracia, aun

cuando no existen razones lógicas para sostener que éstas son las únicas condiciones en las que se pueden desarrollar regímenes democráticos.

Interesa destacar las condiciones en las que surgieron las democracias “clásicas”, en contraste con el desarrollo de regímenes similares en países como México, con tradiciones culturales y políticas distintas, porque esa historia ha permitido la existencia de normas socialmente aceptadas y reconocidas como válidas, que regulan la participación y la lucha por el poder político. Estas normas definen quiénes, cuándo y cómo pueden participar en una contienda electoral.

La integración nacional y la definición de los sistemas electorales se produjeron como resultado de un largo proceso que tomó varios siglos, desde la democracia “censitaria” hasta la institucionalización del sufragio universal, de las elecciones de mayoría a las formas complejas de representación proporcional y la definición de los ciudadanos con derecho a votar, las normas para la actividad de los partidos y de los candidatos, y los sistemas para contar los votos y calificar las elecciones.

Según Sartori, primeramente se fortaleció el Estado-nación como un Estado de derecho y se aceptó la idea de la división y el equilibrio de poderes. Esto implicó definir en la Constitución que el cuerpo político no sólo podía, sino debía, separarse en “partes” con el fin de introducir un cierto contrapeso en el uso –y abuso– del poder.

El reconocimiento del pluralismo como hecho legítimo en la lucha por el poder es otro aspecto cultural peculiar de los

países donde existen regímenes democráticos, porque implicó la existencia de centros de poder autónomos entre sí y la aceptación de formas de lucha por el poder político no destructivas del sistema en su conjunto. La aceptación de la pluralidad de partidos fue mucho más tardía, aun cuando los partidos políticos de hecho (no reconocidos en la ley) existieron desde el siglo XIX, y en algunos casos sus orígenes deben buscarse en las organizaciones políticas de los siglos XVII y XVIII.

Los partidos fueron aceptados, afirma Sartori, “al comprenderse que la diversidad y el disentimiento no necesariamente son incompatibles ni perturbadores del orden político”.⁶ Sin embargo; el pluralismo político con todas sus consecuencias sólo se consolidó cuando el Estado nacional había alcanzado cierto nivel de integración, porque “no resulta un paso fácil hacer funcionar un sistema político en el que muchos partidos perturban la comunidad política”.⁷

La democracia como forma de gobierno, de régimen político, no puede dejar de ser vulnerable al problema de la gobernabilidad; la noción de pluralidad en política supone también traer a la discusión la pluralidad cultural.

Sin pluralismo no hay democracia posible. Con un exceso de pluralismo se puede caer en la ingobernabilidad o bien regresar al régimen autoritario.

⁶ Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*, vol. II, *Los problemas clásicos*, Alianza Editorial, 1989, p. 330.

⁷ Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partido; marco para un análisis*, vol. I, Alianza Editorial, 1987, p. 35.

Para consolidar la democracia es indispensable que existan organizaciones intermedias en la sociedad, partidos políticos principalmente, pero también sindicatos, clubes, grupos identificados por su religión o ideología. La densidad de ese tejido social y su grado de democracia interna deben tener gran peso en los *adjetivos específicamente democráticos* de un régimen político en un país y un momento histórico específicos.

Desde esta perspectiva, el pluralismo es un ingrediente fundamental de la democracia, la cual se sustenta en la posibilidad que se ofrece al individuo —en una sociedad de gran escala— de escoger entre múltiples asociaciones voluntarias.

Las sociedades no pluralistas están divididas en castas o etnias diferenciadas porque cada grupo es un “conjunto cerrado” respecto de los demás; de tal suerte que la nación se integra por grupos que se relacionan entre sí como unidades compactas; no hay un sujeto individualizado como es el *ciudadano*, que puede emitir un voto secreto por un partido y escoger entre un conjunto de posibilidades. El individuo que pertenece a una casta o a una etnia no tiene opciones, su identidad está previamente definida por su nacimiento.

Por un lado, la aceptación del “disenso” es lo que mejor expresa el pluralismo; y, por el otro, el consenso no es igual a unanimidad. “El consenso es una unanimidad pluralista, no consiste en una sola mente postulada por una visión monocromática del mundo, sino que evoca el inacabable proceso de ajustar mentes (e intereses) que disienten en coaliciones cambiantes de persuasión recíproca”.⁸

⁸ *Ibidem*, p. 372.

En México, la construcción de la democracia tendrá que reconocer la necesidad de respetar el disenso, primer aspecto difícil después de un régimen de partido predominante que todavía pretende ser el único heredero legítimo de la Revolución. Pero además deberá contemplar la participación pluricultural de los grupos étnicos que conforman la nación.

La democracia sólo puede construirse sobre la base de aceptar que todos los partidos políticos están en condiciones de aspirar legítimamente al poder, y en esa medida todos los proyectos de nación merecen tener la oportunidad de competir en condiciones de igualdad para que los ciudadanos decidan cuál es su preferencia. Supone reconocer que existen diferencias étnicas y sociales que merecen respeto y deben tener oportunidad de participar en el proyecto nacional con sus propios valores, costumbres, idioma y voluntad política. Pero también exigiría de esos grupos étnicos diferentes que forman parte del país el aceptar la vigencia de los principios elementales que caracterizan una democracia; como los ha definido Bovero: los adjetivos de la democracia.

Sobre el autor

Michelangelo Bovero es doctor en filosofía por la Universidad de Turín, Italia. Discípulo de Norberto Bobbio y sucesor del mismo en la titularidad de la prestigiosa cátedra de Filosofía Política en dicha institución, ha publicado en español los libros *Sociedad y Estado en la filosofía moderna* (FCE, 1976) y *Origen y fundamentos del poder político* (Grijalbo, 1985), ambos en colaboración con Norberto Bobbio, además de numerosos artículos y ensayos en revistas latinoamericanas.

En su país publicó *Teoría de las élites* (Loescher, 1975) y *Hegel y el problema político moderno* (Angeli, 1985). Es compilador de dos volúmenes titulados *Investigaciones políticas* (Il Saggiatore, 1982-1983). También es compilador de *Argumentos para el disenso*, obra en dos volúmenes que aborda el tema de la política militante en Italia.

Es miembro del comité editorial de la revista italiana *Teoría política*. Es también encargado –junto con Luigi Bonanate– de la recopilación y publicación de una serie de escritos

dedicados a Norberto Bobbio publicados bajo el título de *Por una teoría general de la política* (Pasigli, 1986).

Coordina, junto con Salvatore Veca (Universidad de Milán) y Remo Bodei (Escuela Superior de Pisa), el Seminario Interinstitucional de Filosofía Política. Desde 1987 ha visitado en diversas ocasiones nuestro país, donde ha establecido profundos lazos de colaboración académica.

LOS ADJETIVOS DE LA DEMOCRACIA

se terminó de imprimir en noviembre de 2016
en Talleres Gráficos de México, Av. Canal del Norte núm. 80,
Col. Felipe Pescador, Deleg. Cuauhtémoc, C.P. 06280,
México, Ciudad de México.

Se utilizaron las familias tipográficas Adobe Garamond Pro
y Helvetica Neue; papel Bond ahuesado de 90 gramos
y forros en cartulina sulfatada de 12 puntos.

La edición consta de 500 ejemplares y estuvo al cuidado de la
Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral
y Educación Cívica del

Instituto Nacional Electoral

