



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

1
29.
00482

FILOSOFIA DE LA DEMOCRACIA

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE :

DOCTOR EN CIENCIA POLITICA

P R E S E N T A :

JOSE F. FERNANDEZ SANTILLAN

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

MEXICO, D. F.

1990



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

Introducción	1
--------------------	---

Primera Parte

UN TEMA CLASICO: LA DEMOCRACIA EN LAS FORMAS DE GOBIERNO

1. Uso descriptivo	16
2. Uso prescriptivo	21
3. Uso histórico	40
4. El gobierno mixto	53
5. La república	86
5.1. ¿Qué es la república?	156
6. Autocracia democracia	159

Segunda Parte

UN PROBLEMA DEL PRESENTE: LA RELACION ENTRE LA DEMOCRACIA, EL LIBERALISMO Y EL SOCIALISMO

7. Democracia y liberalismo	227
8. Democracia y socialismo	282
9. Propuesta de síntesis del liberalismo, la democracia y el socialismo	364

INTRODUCCION

Este trabajo es un estudio de la democracia desde la -- perspectiva de la filosofia política, es decir, es un análisis del gobierno popular a través de la desarticulación y re construcción conceptual del pensamiento de los distintos autores que han abordado este tema. En consecuencia, aunque - se utilizan ciertos elementos de la historia de las ideas po líticas, este ensayo no se desarrolla en el terreno de la -- historia política en el cual se privilegia la sucesión crón lógica de los acontecimientos que son determinados por la -- realidad social, económica o cultural. En esta vertiente - histórica del análisis es frecuente hacer hincapié en la interpretación ideológica de las doctrinas políticas al ubicar a los escritores de acuerdo con los intereses de grupo o de clase a los que supuestamente respondieron. A diferencia de las posiciones histórica o ideológica nuestro estudio privi legia el análisis de los argumentos y sistemas de pensamiento que han sido utilizados para entender o justificar a la - democracia.

Debe aclararse también que aquí se prescinde de lo que ha sido llamado el "análisis empírico" de la democracia que se caracteriza por utilizar elementos demostrables y verifi-

cables. Tal perspectiva utiliza variables de tipo cuantitativo y se ha puesto muy de moda para conocer entre otras cosas, el comportamiento electoral, la opinión pública, el tipo de demandas sociales frente al gobierno, la demografía en relación con la democracia, etcétera. Por contra nuestro ensayo se mantiene en un plano de generalidad y abstracción -- propio de la filosofía política.

Ahora bien, hechas estas aclaraciones que se refieren -- al marco en el cual se desenvuelve el estudio, debe señalarse que, con el fin de sistematizar el conocimiento de la política, recientemente se han lanzado diversas iniciativas en varios países europeos y en Norteamérica para construir una teoría general de la política. Entre las múltiples ramas -- que abarca este esfuerzo de sistematización de encuentra desde luego la filosofía política. En línea de principio se ha sugerido que esta rama se componga de tres grandes subramas: el estudio de los autores clásicos, el análisis de los temas clásicos y el conocimiento de los problemas contemporáneos. Cabe señalar al respecto que nuestra incursión en la filosofía política de alguna manera ha seguido el itinerario marcado por estas subramas en cuanto nuestros primeros estudios -- se establecieron alrededor de los autores clásicos: Hobbes, Rousseau (ya publicado por el Fondo de Cultura Económica) -- Locke y Kant (en proceso de publicación). Ahora tocamos en la primera parte de este trabajo un tema clásico, la democra

cia en la teoría de las formas de gobierno y abordamos un -- problema del presente, la relación entre la democracia, el -- liberalismo y el socialismo.

El motivo de estructura de esta manera el estudio de la democracia se debió ~~además~~ de responder a la sugerencia de -- delinear de una cierta forma el conocimiento de la filosofía política -- a que ahora que se habla tanto de la democracia -- muy frecuentemente se olvida que ésta es ante todo una forma de gobierno y que por tanto su conocimiento depende de su -- ubicación en el sistema del cual forma parte: la teoría de -- las formas de gobierno. Esto se confirma si tomamos en cuenta que en los grandes sistemas de pensamiento no encontramos una específica teoría de la democracia sino una tipología de los diversos regímenes políticos. Ningún clásico elaboró -- una teoría de la democracia sino una teoría de las formas de gobierno. La democracia se explica y desarrolla dentro de -- ese sistema.

Un segundo aspecto de la democracia como régimen político, y que también desafortunadamente en la mayoría de los -- análisis que se hacen sobre ella pasa desapercibido, es que esa constitución durante siglos fue objeto de combinaciones o recomposiciones junto con otras constituciones para tratar de encontrar fórmulas de gobierno más estables y duraderas. Tales son los casos del gobierno mixto y el de la república. Sobre este último régimen debe indicarse que frecuentemente

se da por sentada la correspondencia entre él y la democracia como si los dos términos fueran sinónimos. Por el contrario aquí se evidencia que el concepto "república" es muy complejo y ha sido utilizado para designar los sistemas más disímolos e incluso contradictorios entre sí. La democracia y la república no son términos correspondientes. Sólo hay una intersección entre ellas; pero pueden coincidir en algunos aspectos y en otros caminar por rumbos separados. En este ensayo se verá que no todo republicanismo es democrático.

Dado que hoy se habla de regímenes liberaldemocráticos o de democracia liberal, tampoco es infrecuente encontrar afirmaciones en el sentido de que el liberalismo y la democracia son lo mismo. Por contra aquí afirmamos que son corrientes distintas y que se identifican contradicciones políticas diferentes. El hecho de que en algunos momentos hayan coincidido no quiere decir que su relación haya sido pacífica y concordante. Como se podrá apreciar en la lectura del texto hay muchos liberales que son antidemocráticos, y en correspondencia hay democráticos que no son liberales. El asunto de la no coincidencia entre estas dos corrientes cobra toda su importancia si se pone atención en el hecho de que hoy el neoliberalismo se está alejando de la democracia.

Por lo que hace a la relación entre la democracia y el socialismo también se aprecia que las dos corrientes tienen

diferencias evidentes entre sí: a veces están separadas y a veces coinciden. En el apartado correspondiente nos dedicamos a señalar esas diferencias; pero también nos abocamos a indicar los puntos de coincidencia. Asimismo prestamos particular atención a los debates que se han desarrollado últimamente sobre las posibilidades de que las dos corrientes -- tengan algún punto de concordancia.

Una vez establecidas las diferencias y semejanzas entre el liberalismo, la democracia y el socialismo, en la última parte presentamos una propuesta en la que puedan coincidir -- los principios y valores enarbolados por cada una de estas -- tres corrientes. Ciertamente, la coincidencia entre el liberalismo, la democracia y el socialismo todavía se ubica en -- el reino de la utopía; pero por aparte del hecho de que la -- construcción de las utopías es un campo propio de la filoso-ffía política y que como tal justificaría su estudio en este ensayo, es indudable que una posible salida de lo que se ha dado en llamar "crisis de las ideologías" está en la recuperación de los valores característicos de cada una de las co-rrrientes que han moldeado la fisonomía de la política contemporánea. La propuesta de que esos valores puedan convivir -- en un sistema político estable y justo, no pertenece sólo al campo de la especulación teórica sino a la solución práctica de muchos problemas que agobian al mundo contemporáneo.

En buena medida lo que nos llevó a realizar un estudio

de la democracia a partir de sus connotaciones clásicas y de su relación con las principales corrientes contemporáneas, - es el hecho de que hoy se habla insistentemente de la "democracia confusa" para indicar el alto grado de incerteza en - el cual se mueven actualmente las discusiones sobre ese régimen. Muchos autores han señalado que no se sabe exactamente a qué cosa se estén refiriendo, en el debate con otros autores, cuando abordan el tema de la democracia. El problema se debe, en parte, a que en los últimos años ha habido -- una vertiginosa transformación del lenguaje político: muchos escritores han construido sofisticados y complejos sistemas interpretativos y han producido correspondientemente sus propios vocabularios.

Debido a que hay diferencias sustanciales de intepretación y de contenido en el concepto democracia (para no hablar de otros que componen el variado lenguaje del área humana), nos encontramos frente a un verdadero problema de transmisión y acumulación de conocimiento. Pueden proponerse muchas soluciones a este problema de entendimiento y comunicación, pero ninguna de esas proposiciones podrá ignorar - el hecho de que en la tradición del pensamiento político occidental hay una verdadera y propia tradición de pensamiento democrático que fijó con una gran claridad los elementos propios de ese sistema. Indudablemente un punto de solución al problema de la "democracia confusa" radica en el conocimien-

to y reconocimiento de esa tradición democrática. De allí - que nos remitamos a la "lección de los clásicos".

Hablamos de tradición porque en el estudio de la filosofía política es posible encontrar los eslabones que unen las ideas democráticas de Otanes (príncipe persiano cuyas ideas son transmitidas por Heródoto), Pericles (cuyo discurso apologético de la democracia es narrado por Tucídides), Cicerón, Marsilio da Padova, Althusius, Lilburn, Spinoza, Rousseau y - Kelsen entre otros.

Asimismo mucho ayudaría a solucionar esta confusión el conocimiento del pensamiento antidemocrático. Generalmente cuando se estudia un concepto se aclara y delimita su extensión cuando se conoce su opuesto. Nosotros pensamos que las actuales impresiones en torno a la democracia se deben a que ahora todo mundo se autonombra democrático. En consecuencia todos ubican en ese término cosas que son diferentes, cuando no opuestas a él. Hoy suena curioso, pero la verdad es que muchos de los clásicos de la filosofía política no fueron democráticos. Así y todo el estudio de su pensamiento ayudaría a conocer la democracia en cuanto se comprenderían los argumentos en su contra y los límites a los cuales se circunscribe. Al pensamiento antidemocrático pertenecen los argumentos de Darfo y Magabyzo (príncipes persianos de los cuales habla Herodoto), Platón, Bodin, Hobbes y las variadas formas de neoliberalismo y neoconservadurismo, por sólo citar los ejemplos más conocidos.

Debemos aclarar, de entrada, que si bien la democracia es un concepto que, sobre todo ahora, ha sido utilizado en los más diversos aspectos y por tanto se habla de ella en términos económicos, sociales o culturales, aquí hablamos de la democracia ante todo bajo su connotación política.

Una última cuestión se refiere a las características -- que ha adoptado la democracia en la modernidad. Tales características pueden resumirse en el individualismo, en el laicismo y en la concepción progresiva de la historia (en cuanto interpretación del devenir). Por lo que se refiere al individualismo debemos indicar que la democracia antigua se -- distinguía por su concepción orgánica de la vida social; el individuo se explicaba como miembro de la colectividad a la que debía su existencia. Según el famoso dicho "el todo era superior a las partes". En cambio la democracia moderna nace en términos filosóficos de la prioridad que se le da al -- individuo sobre el colectivo. A éste se le reconocen derechos anteriores al Estado y se le atribuye una dignidad política por medio de la cual su libre voluntad es el fundamento del Estado. En la modernidad el único principio válido de -- legitimidad es el consenso. Pues bien, a esta línea individualista de la democracia moderna contribuyeron significativamente las doctrinas iusnaturalistas. Tal es el motivo por el que en diversas partes del trabajo nos referimos a estas doctrinas.

Por lo que hace al laicismo bastaría recordar que en la línea de los principios de legitimidad, durante mucho tiempo el principio que operó para justificar el mandato político - no fue el consenso sino el origen divino de los reyes. Se trata de un principio basado en la visión religiosa o espiritual de la vida humana. Planteadas así las cosas se aprecia que entre la visión religiosa y la perspectiva laica hay una tajante contraposición derivada de la diferencia en los principios de legitimidad. Para unos la legitimidad fluye de -- arriba hacia abajo; para otros la justificación del mando corre de abajo hacia arriba. La modernidad tiene como una de sus principales características el reconocer que la fuente - de legitimidad está en los ciudadanos, en la soberanía popular.

La visión moderna de la historia es una visión progresiva. En esta perspectiva lo mejor no está en el origen de -- los tiempos, como en la visión antigua, sino adelante, en el futuro. Bajo esta óptica se dice que el motor de la historia no está en la inmovilidad o en la quietud de las sociedades sino en la dinámica producto de la discusión, de la movilización; en suma de la lucha regulada dentro de las instituciones públicamente reconocidas. Así pues, el motor de la - modernidad es el conflicto que no produce el caos sino el -- ascenso a nuevas etapas del desarrollo de las sociedades. - Muchos pensaron, entre ellos Hegel, que la forma de gobierno

más conveniente para permitir y regular el conflicto creador era la monarquía constitucional; otros pensaron, como Maquiavelo, que el régimen más adecuado para ello era la república. Ahora en el horizonte se vislumbra que el sistema más deseable para seguir orientando la modernidad sea la república democrática en cuanto "gobierno mediante la discusión".

Nosotros pensamos que el éxito de la democracia en la modernidad depende en buena medida de que se reconozca que ella tiene una connotación y un sentido muy precisos, pero su destino también depende de que en ella se puedan resolver los complejos y difíciles conflictos que generan las sociedades contemporáneas. La tarea de dar a conocer los argumentos que han sido esgrimidos en favor o en contra de la democracia a lo largo de la historia de las doctrinas políticas es responsabilidad, entre otras áreas humanísticas, de la filosofía política. La misión de resolver los conflictos sociales en el marco de las instituciones de las repúblicas democráticas es asunto de la actividad política correctamente orientada. Esa correcta orientación del quehacer político de alguna manera debe estar ligada a un acervo común de ideas que se transforme en la plataforma de una actividad de finida racionalmente. Las ideas deben tener consecuencias prácticas. En allí la función práctica de la filosofía política. En este sentido estamos de acuerdo con Giuseppe Duso cuando señala que la relación entre la filosofía y el mundo

de la práctica se ha convertido en el problema fundamental -
del debate de la filosofía política en los últimos treinta -
años.

PRIMERA PARTE

**UN TEMA CLASICO: LA DEMOCRACIA EN LA
TEORIA DE LAS FORMAS DE GOBIERNO**

Parto de la idea de que la democracia es una forma de gobierno, de manera que no puede ser explicada por sí misma, sino que debe ser definida en relación con las demás formas de gobierno. La democracia pertenece a un sistema, la teoría de las formas de gobierno, por lo que debe conocerse en referencia a los demás elementos que componen ese sistema. Si nos remitimos a los clásicos de la filosofía política, en efecto, observaremos que ellos elaboraron una teoría de las formas de gobierno y no una exclusiva teoría de la democracia.

Al considerar a la democracia como elemento de un sistema se abre la posibilidad de entender el lugar que ocupa en ese sistema, la valoración que se le atribuye y también el punto en el que se ubica de acuerdo con una cierta interpretación de la historia. Luego entonces, aquí hacemos referencia a los diversos usos que la teoría de las formas de gobierno ha experimentado en los distintos clásicos del pensamiento político. Convencionalmente esos usos son, el descriptivo (sistemático), el prescriptivo (axiológico) y el histórico. (1)

El uso descriptivo clasifica a las diversas formas de gobierno de acuerdo con un cierto orden sin emitir algún juicio de valor. Agrupa a las constituciones de conformidad --

con criterios clasificatorios. Bajo este uso sólo se emiten juicios de hecho.

El uso prescriptivo aplica criterios de preferencia, o sea, manifiesta juicios de valor sobre las varias formas de gobierno. De esta manera se adjudica a alguna o a algunas - un valor positivo y a otra o a otras un valor negativo. Así se dice cuáles son las constituciones buenas y cuáles son -- las malas, cuál es la mejor y cuál es la peor. Cabe señalar que bajo este uso no sólo se pueden emitir juicios de valor absolutos sobre las formas buenas en general y las formas malas en general, sino también se puede plantear una cierta jerarquía, una determinada escala, que vaya de la óptima a la pésima pasando por la menos buena y la menos malas.

El uso histórico señala las etapas del devenir con base en el paso de una forma de gobierno a otra. Con este uso es posible delinear una interpretación de la historia de acuerdo con la explicación de la sucesión cronológica de las constituciones. De esta manera se pueden dar diversas interpretaciones de la historia según si se considere que esa sucesión de las constituciones es regresiva, es decir, que el -- punto de partida es superior al punto de llegada; cíclica, o sea, que se regresa siempre al punto del que se inició después de recorrer un cierto destino; progresiva, esto es, que el punto de llegada es mejor y hacia él deben tender las acciones humanas.

Con base en estos tres usos, a continuación analizaremos las diferentes maneras bajo las cuales la democracia, como forma de gobierno específica, ha sido clasificada en algunas de las tipologías más relevantes. Luego estudiaremos las diversas formas en que el gobierno popular ha sido evaluado. Y por último indicaremos el lugar que se le asignó en algunas filosofías de la historia de acuerdo con la sucesión cronológica de las constituciones.

Debemos aclarar que los tres usos así representados corresponden a un sentido ideal, pero que, como veremos, en muchas tipologías están entrelazados.

1. USO DESCRIPTIVO

La tradición del pensamiento político occidental clasifica las formas de gobierno de acuerdo con el número de gobernantes, si es uno monarquía, si son pocos aristocracia y si son todos o la mayor parte democracia. Platón habla de este tipo de clasificación con toda claridad: "¿No es para nosotros la monarquía una de las formas de poder político? —sí— y creo que después de la monarquía se podría colocar el dominio de pocos —¿cómo no?— ¿No es quizá la tercera forma de constitución el poder de la multitud, y no fue llamado con el nombre de 'democracia'?"⁽²⁾ La clasificación con base en el número de gobernantes también es empleada por Aristóteles: "Es necesario que el poder soberano sea ejercido por uno solo, por pocos o por la mayoría".⁽³⁾ Este filósofo además de utilizar la clasificación numérica emplea la ordenación basada en la manera de gobernar: si el poder se ejerce para el bien común o si se desempeña para el bien propio. De aquí brota la distinción entre formas buenas y formas malas. Aristóteles ubica a la democracia dentro de las formas malas porque sólo opera "para ventaja de los pobres".⁽⁴⁾ La forma buena opuesta a la democracia es la politeia que no sólo incluye a los pobres sino que también comprende a otras

fuerzas sociales. En su tipología Polibio adopta tanto la clasificación basada en el número como la distinción entre las formas buenas y las formas malas: "La mayor parte de quienes han tratado de estos argumentos nos enseñan que existen tres formas de gobierno llamadas respectivamente reino, aristocracia y democracia".⁽⁵⁾ Para este pensador la democracia como forma de gobierno específica es clasificada como una forma buena. Su opuesto es la oclocracia.

Entre los pensadores políticos que clasifican a las constituciones con base en el número de gobernantes podemos citar a Marsilio da Padova quien afirma: "Existen dos géneros de partes gobernantes o gobiernos, una temperada (temperata) y la otra viciada (vitiata). Yo llamo junto con Aristóteles (Política, III, V) 'bien temperado' el género en el cual el gobernante ejerce el poder para beneficio común, de acuerdo con la voluntad de sus súbditos; mientras el género 'viciado' es el que no cumple este requisito. Cada uno de estos géneros se divide en tres especies: el temperado en monarquía regia, aristocracia y politeia, el viciado en tres especies opuestas monarquía tiránica, oligarquía y democracia".⁽⁶⁾ Nótese que al igual que Aristóteles, Marsilio ubica a la democracia como una forma mala. A diferencia de ellos Jean Bodin no habla de la distinción entre las formas buenas y malas, solamente acepta la clasificación con base en el número de gobernantes. Esto lo hace afirmar que: "se

entiende por monarquía el Estado en el que la soberanía está en manos de un solo príncipe, por democracia aquel en el que todo el pueblo participa en ella, por aristocracia aquel en el que participa en ella una minoría del pueblo". (7) La -- aportación que este autor hace a la tipología de las formas de gobierno consiste en la distinción entre la titularidad y el ejercicio de la soberanía, de suerte que titulares del poder pueden ser uno, pocos o muchos mientras que el poder puede ser ejercido a su vez por uno, pocos o muchos. De allí -- que puedan haber nueve combinaciones posibles entre las formas de Estado (titularidad) y las formas de gobierno (ejercicio). Thomas Hobbes, al igual que Bodin, rechaza la distinción entre las formas buenas y las formas malas; pero, a diferencia de éste, no incluye en su sistema la diferencia entre formas de Estado y formas de gobierno. Por este motivo la tipología de Hobbes es realmente sencilla, se reduce a -- las tres formas tradicionales de gobierno: "Cuando el representante es un hombre, entonces el gobierno es una monarquía; cuando lo es una asamblea de todos los que quieren concurrir a ella, tenemos una democracia o gobierno popular; cuando la asamblea es una parte solamente, entonces se denomina aristocracia". (8) Haciendo referencia al contrato fundador de la sociedad política y a semejanza de Hobbes, que desde otros -- ángulos es totalmente su opuesto, John Locke plantea la siguiente tipología: "al reunirse por vez primera los hombres para formar una sociedad política, la totalidad del poder de

la comunidad radica naturalmente en la mayoría de ellos... - En esos casos la forma de gobierno es una democracia perfecta. Puede también colocar la facultad de hacer leyes en manos de unos pocos hombres selectos, y de sus herederos o sucesores; en este caso es una oligarquía. Puede igualmente colocarlo en las manos de un solo hombre, y en ese caso es una monarquía". (9) La tipología de Jean Jacques Rousseau -- presenta dos puntos interesantes: en primer lugar él adopta la distinción propuesta por Bodin entre formas de Estado y formas de gobierno; en segundo lugar, mientras reconoce que pueden haber distintas formas de gobierno sólo admite una -- forma de Estado, la democracia directa a la que llama República. Esto explica la manera en que presenta su tipología: "El soberano [es decir la asamblea popular] puede, en primer lugar, confiar el depósito del gobierno a todo el pueblo o a su mayoría, de suerte que haya más ciudadanos magistrados -- que simples particulares. A esta forma de gobierno se da el nombre de democracia ... o puede también reducir o limitar -- el gobierno depositándolo en manos de los menos... Esta forma toma el nombre de aristocracia... Puede por último, concentrar todo el gobierno en las manos de un magistrado único de quien los demás reciben el poder. Esta tercera forma es la más común y se llama monarquía o gobierno real". (10) De acuerdo con las ideas de Rousseau pueden haber repúblicas democráticas, repúblicas aristocráticas, o repúblicas monárqui

cas, pero lo que más importa es que el poder soberano radi-- que en la asamblea popular. Ese poder no puede quedar en ma-- nos de ninguna persona o grupo. En la línea de Hobbes y -- Locke —aunque en el enunciado también experimentó una fuer-- te influencia de Rousseau— Kant reconoce solamente las for-- mas típicas de gobierno: "La relación de este poder [sobera-- no] con el pueblo puede ser concebido de tres maneras dife-- rentes: o uno solo manda a todos, o algunos, iguales entre -- sí, mandan a todos los demás, o todos juntos mandan a cada -- uno, y por tanto cada uno a sí mismo; es decir, hay tres for-- mas de gobierno, la autocracia, la aristocracia y la democra-- cia". (11)

Las tipologías aquí presentadas coinciden en clasificar a las formas de gobierno con base en el número de personas -- que ejercen el poder. En todas ellas hay una constitución -- específica que indica el gobierno de todos o de la mayor par-- te del pueblo. En muchas de las tipologías mencionadas tal forma de gobierno es denominada democracia con excepción de Aristóteles y Marsilio da Padova que la denominan politeia.

2. USO PRESCRIPTIVO

Como decíamos, el uso prescriptivo se basa en juicios de valor, es decir, en criterios de preferencia sobre las formas de gobierno. Bajo esta pauta a las constituciones se les otorga un valor positivo o un valor negativo. Con esto no se quiere decir que para todos los autores todas las constituciones tienen el mismo valor. Por el contrario, hay una gran variedad de preferencias, si para ciertos autores una determinada forma de gobierno es buena para otros esa misma forma es mala. Precisamente en esta variedad de criterios reside la riqueza de argumentaciones sobre la teoría de las formas de gobierno. Uno de los puntos de mayor interés del estudio de las tipologías de las constituciones consisten en conocer los argumentos que se han esgrimido en favor o en contra de las formas de gobierno. En cuanto nuestro tema de interés es la democracia aquí nos centraremos en presentar algunos de los argumentos más célebres que se han manejado en favor o en contra de la democracia.

Es de sobre conocido el hecho de que las primeras argumentaciones axiológicas de las constituciones se encuentran en el libro de Heródoto Historias.⁽¹²⁾ En este texto se narra el diálogo que sostuvieron los tres hijos de Cambises, -

rey de Persia, luego de los funerales y de los tumultos que se levantaron en contra de éste. En tal diálogo cada uno de los tres príncipes defendió una determinada forma de gobierno y criticó a las demás. A continuación presentamos el primer razonamiento que se conoce en favor de la democracia y - en contra de la monarquía. El príncipe Otanes sentenció:

Considero que ninguno de nosotros debe ser hecho monarca; ciertamente no es agradable ni bueno, pues vistéis la insolencia de Cambises hasta donde se levantó y también participastéis de la insolencia del mago ¿Cómo puede mantenerse dentro de sus cabales un monarca al que se le permite hacer lo que quiera sin rendir cuentas a nadie? Con un poder así el mejor de los hombres se saldría de sus casillas. Desde el principio el orgullo y el odio brotan en él. Con estas dos cosas juntas también nace la maldad. Agobiado por el orgullo - realiza cosas presuntuosas; otras cosas las hace por odio. Ese odio lo experimenta contra los mejores ciudadanos, en cambio se complace con los peores aceptando sus calumnias. Y lo más absurdo de todo: si lo adul las mesuradamente está apesadumbrado porque no es bien honrado, y si alguno lo honra en demasía está molesto porque lo adulan. Trastorna las costumbres patrias, - viola mujeres y mata a los no juzgados.

De otra parte, el gobierno popular tiene el más bello de los nombres isonomía (igualdad de derechos políticos); en segundo lugar, no hace las cosas que un monarca efectúa dado que los cargos públicos se asignan por sorteo; los magistrados están obligados a rendir cuentas del ejercicio del poder; toda decisión es sometida al voto popular. En consecuencia, propongo que rechazemos la monarquía para dar el poder al pueblo pues en lo mucho todo es posible. (13)

Vale la pena detenernos para analizar los argumentos expuestos por Otones: ante todo señala la contraposición entre las que se consideran las dos formas de gobierno principales, la monarquía y la democracia (denominada aquí isonomía). -- Contraposición que por lo demás no ha dejado de tener vigencia hasta nuestros días bajo la forma de contraposición entre la autocracia y la democracia. Otones subraya dos aspectos psicológicos negativos que derivan del gobierno de una sola persona ya que con un poder como ese, el individuo se vuelve insolente, se sale de sus normas habituales de conducta (de sus cabales y de sus casillas). De la monarquía emanan otras características igualmente perniciosas como el orgullo, el odio y la maldad. Todo esto hace que la monarquía sea juzgada como un gobierno irresponsable y arbitrario, cosa que no sucede en la democracia que está basada en la -- igualdad de derechos políticos, es decir, no en la concentra

ción sino en la distribución del poder. Un atributo importante que se aprecia en el argumento de Otones es que la democracia se basa en el control popular. Luego entonces ese gobierno no puede ser ni irresponsable ni arbitrario como la monarquía en la que no existen controles sobre quien detenta el poder. Otra propiedad del gobierno popular es el sorteo de los cargos públicos. Esta institución se apoya en la -- idea, fundamental para la democracia, de que todos los individuos que tienen derechos políticos son iguales y por tanto todos ellos son capaces de desempeñar los cargos públicos; -- no importa en quién recaiga la responsabilidad. El sorteo -- no es un procedimiento arbitrario sino una institución pro-- ducto de ese principio original de la igualdad.

El argumento de Otones encierra una serie de razonamientos que estarán presentes a lo largo de toda la historia del pensamiento democrático y que llegan incluso hasta nuestra -- época sin haber perdido su vigor: la igualdad como principio fundador; el acceso indiscriminado a los cargos públicos; -- control sobre las personas encargadas de desempeñar esos cargos. El único comentario que quedaría por hacer de los razo namientos de Otones es que la institución del sorteo, que -- fue tan importante en la antigüedad, ahora ha sido sustituida por la institución electoral. Pero en su momento hablaremos de la diferencia entre la democracia directa, que es la que utiliza preferentemente el sorteo, y la democracia repre

sentativa, que es la que utiliza primordialmente la elección.

Los otros príncipes, Megabyzo y Darfo, defendieron respectivamente la aristocracia y la monarquía. Aquí presentamos las razones que utilizaron en contra de la democracia. - Megabyzo sostuvo:

Nada hay más necio e insolente que una multitud inútil. Es inaceptable que los hombres, huyendo de la insolencia del tirano, caigan en la insolencia de un populacho irresponsable. Las cosas que aquel realiza las efectúa conscientemente; pero las cosas que éste lleva a cabo las hace sin darse cuenta ¿cómo podría darse cuenta quien no ha sido instruido, ni ha visto algún bien doméstico, y se lanza sin inteligencia sobre los acontecimientos al igual que un río turbulento? Así pues, válgase del pueblo quien quiera hacerle daño a los persas. (14)

El argumento de Darfo contra la democracia fue el siguiente:

Cuando el pueblo gobierna brota la corrupción en la esfera pública, lo cual no genera enemistades sino sólidas amistades entre los malvados. (15)

En estas críticas a la democracia observamos que se le hicieron el mismo tipo de imputaciones psicológicas que Ota-

nes movió contra la monarquía (la insolencia). Megabyzo, defensor de la aristocracia, sostiene que de insolencia a insolencia es mejor soportar la de un hombre y no la de todos. - Además de ello incluye un elemento que estará presente a lo largo de las consideraciones sobre la democracia, la educación. Cuando se estima que el pueblo no tiene educación también se dice que no es capaz de autogobernarse ("¿cómo podría darse cuenta quien no ha sido instruido?"). Mal educado e insolente el pueblo no puede realizar más que acciones irresponsables (la misma irresponsabilidad mencionada por Otanes contra la monarquía). Por ello el apelativo negativo al gobierno democrático como el gobierno del populacho, de la plebe, de aquellos que no tienen capacidad para dirigir los altos asuntos del Estado y terminan por destruirlo todo "como un río turbulento". El argumento utilizado por Darfo se centra en la corrupción: el gobierno popular es la forma más proclive a caer en la degradación, que no termina en la dispersión de fracciones sino en la sólida integración de los peores hombres que medran con los bienes que deberían beneficiar a todos.

El pensamiento antidemocrático continuó apoyándose en las argumentaciones planteadas por Megabyzo y Darfo: 1) el gobierno popular debe ser desechado en cuanto la plebe es insolente e irresponsable. Tal gobierno termina por convertirse en una tiranía (muchos siglos después este argumento será re

tomado por los liberales conservadores para censurar la "tiranía de la mayoría"); 2) la muchedumbre al carecer de educación no está preparada para desempeñar las delicadas funciones políticas; 3) entre las formas de gobierno la democracia es la más propensa a la degradación y la corrupción.

No debemos olvidar que estos argumentos que supuestamente tuvieron lugar en Persia a mediados del siglo VI a.C., -- fueron narrados un siglo después por un pensador griego. -- Pues allí precisamente en Grecia la democracia tuvo tanto defensores como detractores. La más célebre y hermosa alabanza que se hizo al gobierno popular fue la que realizó Pericles con motivo de los honores que se les rindieron a los -- primeros caídos en la guerra del Peloponeso (siglo V a.C.). Esta pieza oratoria ha quedado como uno de los más altos elogios de la democracia:

Tenemos una constitución que no imita las leyes de las ciudades vecinas, sino que es ejemplo para otras comunidades. Nuestro gobierno se llama Democracia porque la administración de la ciudad no pertenece a pocos sino a muchos. Por esto cada uno de nosotros, independientemente de su condición, está obligado a procurar el bien y honrar a la ciudad. Cada uno de nosotros -- puede ser nombrado para ejercer cualquier cargo, no -- por su linaje o riqueza, sino por su virtud y bondad. Por pobre que sea, con tal que pueda hacer bien y pro

vecho a la ciudad, no será excluido de los cargos y -- dignidades públicas. Por lo que hace a la república -- nos gobernamos libremente. Los tratos y asuntos que -- efectuamos cotidianamente con otras personas los hacemos sin causar molestias. Sin dañarnos ejercemos recíprocamente las relaciones privadas. En la vida pública el respeto nos impide violar las leyes. (16)

De este discurso se pueden hacer resaltar algunas argumentaciones en favor de la democracia: el gobierno popular -- es un ejemplo (y ciertamente la democracia ateniense no sólo fue un ejemplo para su tiempo sino que es modelo para todos los tiempos); es una constitución en la que no intervienen -- pocos sino muchos y en consecuencia ese gobierno favorece a todos; la comunidad se alimenta del esfuerzo que cada hombre realiza; todos aquellos que tienen derechos políticos pueden desempeñar indiscriminadamente cualquier cargo público, sin tomar en cuenta que sean pobres o ricos; el gobierno democrático es un gobierno que permite el ejercicio de la libertad; es un régimen donde impera la ley y no el capricho o la variable voluntad de los hombres; es una constitución que no -- produce la degeneración sino el perfeccionamiento.

Pero así como en Grecia se produjo uno de los más altos elogios que la historia haya conocido de la democracia, también allí se gestaron críticas encendidas contra ella. Una de esas críticas se encuentra en el octavo libro de la Repú-

blica de Platón. En este texto se hace una descripción de la constitución ideal. Pero es un ideal que no tiene relación con alguna forma de gobierno que haya existido. Es un régimen fuera del tiempo y del espacio. Luego entonces, como lógica consecuencia las formas existentes son malas; pero no son malas en el mismo grado. Platón ordena esas formas de acuerdo con un orden decreciente, de la menos mala a la peor: timocracia, oligarquía, democracia, tiranía. Como forma mala de gobierno la democracia sólo es superada por la tiranía.

Platón utiliza una idea original para caracterizar las formas de gobierno: indica la pasión dominante en los hombres en cada constitución, es decir, cada forma de gobierno produce un determinado tipo de temperamento de suerte que Platón describe la pasión dominante de los individuos según la constitución de que se trate. En el hombre timocrático es la ambición; en el hombre oligárquico el deseo de riqueza; en el hombre democrático el deseo de libertad; en el hombre tiránico la violencia. Así las cosas, Platón no diferiría mucho de Pericles en cuanto a la caracterización de la democracia como el gobierno en el cual el principio básico ("la pasión dominante") es la libertad; pero lo que los separa diametralmente es que Platón considera que esa libertad no sirve, como en el caso de Pericles, para perfeccionar al individuo sino para degradarlo. En efecto, esa libertad pron-

to degenera en libertinaje, en conducta licenciosa, por la -
ausencia de frenos morales y políticos. Esa degradación ha-
ce que en la democracia no se respeten ni las leyes ni la au-
toridad. (17)

Pericles y Platón son los extremos dentro de los cuales
se movió el pensamiento antiguo en su apreciación sobre la -
democracia. A continuación nos proponemos conocer los jui--
cios que en favor o en contra de la democracia ha expresado
la filosofía política moderna. Entre los partidarios de la
democracia destacan Althusius, Spinoza, Locke y Rousseau; -
entre los detractores de la democracia (y consecuentes parti-
darios de la monarquía) sobresalen Bodin, Montesquieu, Kant
y Hobbes.

Sin lugar a dudas Althusius es el punto de partida del
pensamiento democrático moderno. A principios del siglo - -
XVII sostuvo que el poder de la asamblea popular es superior
al del príncipe. En la congregación del pueblo reside el po-
der supremo (jus majestatis). Este autor afirma categórica-
mente: "Reconozco al príncipe como administrador, procurador
y gobernador de los derechos soberanos; pero el propietario
y usufructuario de ese poder es exclusivamente el pueblo en
su totalidad". (18) En esta cita se aprecia claramente que -
las dos figuras que intervienen en la política son el prínci-
pe y el pueblo (como universitas). De acuerdo con la tradi-
ción medieval entre las dos figuras se establecía un contra-

to para poder dar vida al cuerpo político. Tal contrato tenía dos modalidades: o el pueblo trasladaba el poder al príncipe (translatio imperii), por lo cual éste quedaba en posesión definitiva de la soberanía y en consecuencia el pueblo le debía obediencia absoluta sin poder revocar el mandato; o el pueblo concedía el ejercicio, pero no la titularidad de ese poder (concessio imperii). Luego entonces el pueblo quedaba en posesión de la soberanía y pedía destituir del mando al príncipe. La primera modalidad del contrato daba por consecuencia la soberanía del príncipe; la segunda modalidad originaba la soberanía del pueblo. Johannes Althusius fue un defensor convencido del segundo tipo de pacto, como lo muestra el fragmento citado, y con ello sentó las bases de las argumentaciones modernas en favor de la democracia y por tanto de la soberanía popular.

La tradición de la filosofía política democrática tiene uno de sus eslabones fundamentales en Baruch Spinoza. Sus ideas políticas consideran que el objetivo fundamental del Estado es el de permitir la realización de la libertad. Para que este objetivo se cumpla es preciso que en el Estado todos manden y todos obedezcan. Tal idea es planteada al explicar la naturaleza del pacto social que instituye el Estado: "ninguno transfiere a otro su derecho natural de manera tan definitiva que no pueda ser consultado, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad, de la que él es miembro".

bro. Por este motivo todos continúan siendo iguales como lo eran en el estado de naturaleza". (19) En este fragmento se puede observar que los sujetos contratantes ya no son el -- príncipe y el pueblo, como lo quería Althusius, sino los individuos. Este cambio representó el paso del contractualismo medieval al contractualismo moderno: las figuras que realizan el pacto ya no es el pueblo como cuerpo preconstituido sino los sujetos específicos. Este cambio por supuesto incide directamente en la conceptualización de la democracia en cuanto ésta ya no se forma por una idea comunitaria sino individualista. Aquí encontramos una de las características esenciales de la democracia moderna: ^{la} idea individualista de su conformación. Otro aspecto que merece ser comentado de -- la posición democrática de Spinoza es que en el medievo necesariamente tenía que haber un pacto con el príncipe aunque a éste sólo se le concediese el ejercicio del poder. El pueblo por sí mismo no estaba habilitado para desempeñar el poder. Al excluir al príncipe del pacto a partir de la individualización de la figura contractual se hace factible que el poder político sea ejercido por la "mayor parte de la sociedad" como lo plantea Spinoza.

Por lo que hace a John Locke se puede afirmar que es -- partidario de la soberanía popular. Su sistema de filosofía política al igual que el de Spinoza forma parte de la filosofía iusnaturalista. Al igual que éste considera que el

Estado se funda en un pacto estipulado entre los individuos. El Estado se crea para proteger la propiedad de los sujetos y en cuanto el gobierno rebasa o transgrede los fines para - los cuales fue constituido los individuos tienen el derecho de resistir al mandato arbitrario. La sublevación contra el mal gobierno no es una rebelión sino un acto de justicia para restablecer el orden que había sido violado por el gobierno. La teoría de Locke está estructurada de tal manera que en ella se ponen en evidencia los límites al poder político, si esos límites son violados se altera la paz y se produce - el estado de guerra. Cuando los gobernantes no respetan tales límites los individuos ya no tienen la obligación de obedecer y en cambio pueden ejercer el derecho de resistir. Ante esta disyuntiva Locke advierte que se debe optar entre someterse a la voluntad del tirano o resistir al mandato arbitrario. Este filósofo se remite al juicio imparcial de la historia para saber qué es lo que ha provocado las sublevaciones: "yo dejo al dictamen imparcial de la historia sentencias si tales perturbaciones han tenido su origen en la temeridad del pueblo, en su deseo de liberarse de la autoridad legítima de sus gobernantes, con mayor o menor frecuencia -- que en la insolencia y tentativas de esos gobernantes de -- ejercer un poder arbitrario sobre su pueblo, es decir, si ha sido la opresión o la desobediencia la iniciadora del desorden". (20) Nótese como aquí vuelve a aparecer la insolencia

y la arbitrariedad como atributos del mandato del gobernante. La misma insolencia y la misma arbitrariedad de las que acusó Otanes a Cambises en el siglo VI a.C. Eh aquí la fuerza de los "temas recurrentes".

Jean Jacques Rousseau ha pasado a la historia como el padre de la democracia moderna en cuanto su sistema de filosofía política está centrado en la tesis de la soberanía popular. La única forma de Estado que él admite, como decíamos en el caso del uso descriptivo, es la democracia directa; en cambio reconoce diversas formas de gobierno subordinadas siempre al mandato de la asamblea popular. Esta distinción es realizada con base en los planteamientos de Jean Bodin -- quien separa la titularidad del ejercicio del poder. El vínculo entre Bodin y Rousseau ha sido descrito en los siguientes términos: "La distinción entre Estado y gobierno será retomada dos siglos después [de Bodin] por Rousseau en el Contrato social, con esta diferencia, que en Rousseau la soberanía reside únicamente en el pueblo, es decir, en el cuerpo colectivo que expresa la voluntad general, y por tanto para él no hay más que una sola forma de Estado, el Estado fundado en la soberanía popular que llama República. Pero la república popular puede ser gobernada de tres diferentes maneras según si el ejercicio del poder, el llamado poder ejecutivo, sea confiado a uno, a pocos o a muchos".⁽²¹⁾ La conveniencia o inconveniencia de una u otra forma de "gobierno" -

reside en el tamaño de la nación; mas siempre permanece el - hecho de que la titularidad del poder reside en la asamblea popular. La base de la filosofía política roussoniana es un concepto positivo del individuo donde éste es capaz de auto-gobernarse y cumplir con las responsabilidades que entraña - el ser miembro de la asamblea popular en la que se define la voluntad general. Esa voluntad colectiva se produce con la participación de todos los miembros de la asamblea. Rousseau contempla en esa participación la realización de la libertad. El sujeto es libre al participar en la formación de las decisiones políticas. A este tipo de libertad se le conoce como la libertad positiva, como la libertad política.

Si éstos son los principales autores que son partida- - rios de la democracia también hay quienes son partidarios de la forma opuesta a la democracia que es la monarquía y por - tanto se reconocen como autores antidemocráticos. La filosofía política moderna puede partir de Bodin como escritor re-presentativo de la tendencia antidemocrática. La tesis fun-damental de Bodin es que el poder soberano, para que realmen-te sea un poder efectivo no debe estar distribuido entre los súbditos (democracia) sino concentrado en las manos de una - sola persona (monarquía). Sólo la unidad del poder garanti-za la integridad del Estado. (22)

En esta misma línea se encuentra Montesquieu. Pero de-be aclararse que la monarquía que tiene en mente este autor

no es la absoluta sino la moderada, "bajo la sujeción a leyes fijas y establecidas". El gobierno de uno solo es preferido sobre la república. Al comparar la monarquía con la república encuentra que es mejor la "prontitud de ejecución en la monarquía" y afirma que "el gobierno monárquico ofrece -- una gran ventaja sobre el republicano: llevando la dirección uno solo, es más rápida la ejecución". (23)

Kant también es partidario de la monarquía moderada. -- Después de definir las tres formas de gobierno introduce el criterio axiológico para exponer las ventajas de la monarquía, a la que llama autocracia, sobre la aristocracia y la democracia: "Es fácil ver que la forma de Estado más simple es la forma autocrática, ya que no consiste más que en la relación de uno solo (el rey) con el pueblo, un solo hombre -- por consiguiente es el legislador". (24) Para remarcar su -- preferencia por la monarquía Kant asienta: "En cuanto a la -- administración de los derechos del Estado, la forma más sencilla es sin duda la mejor... la monarquía (propriadamente la -- autocracia) es la mejor forma de gobierno, si el monarca es bueno". (25) Así como Kant es partidario de la monarquía por que ese gobierno es el más rápido y eficaz así también es -- contrario a la democracia porque es un gobierno lento e incompetente. Para él, en efecto, la democracia es la forma -- de gobierno "más complicada de todas".

Entre los más acérrimos defensores de la monarquía (ab-

soluta) y críticos de la democracia se encuentra Hobbes. En el De Cive compara la monarquía con la democracia y dice que es más conveniente la primera que la segunda porque el universo está regido por un solo ser supremo, y que desde el -- inicio de la humanidad los pueblos fueron guiados por una so -- la persona. Este filósofo propone una serie de puntos específicos de comparación: en primer lugar con respecto al sistema tributario y a la posibilidad de corrupción, Hobbes observa que las imposiciones gravosas y la corrupción (acordémonos de la imputación que le hizo Darío a la democracia como la forma más proclive a la corrupción) son más frecuentes en las democracias que en las monarquías.

Hobbes apunta al corazón mismo de la democracia al encarar el tema de la libertad. Durante siglos el argumento más utilizado en favor del gobierno popular fue que éste permitía el ejercicio de la libertad; pero este filósofo observa que la libertad individual no es menor en un régimen monárquico. Asimismo desmiente que en la democracia, como sostienen sus apologetas, no haya subordinación, ya que en cualquier régimen los súbditos tienen la obligación de obedecer al mandato político, provenga éste del mandato de uno solo o de la asamblea popular. Luego entonces no hay diferencia entre el mandato y la obediencia en la monarquía o en la democracia.

Hobbes insiste en que el falso nexo entre la democracia

y la libertad puede ser desenmascarado con otra argumentación: desde la antigüedad se ha definido a la democracia como la forma de gobierno que permite la participación igualitaria en el poder, lo que ha llevado a afirmar que en ella rige una mayor libertad. (26) Sin embargo Hobbes encuentra en este razonamiento una confusión entre libertad y poder: los partidarios de la democracia no desean tanto la libertad cuanto el poder. Esto lo lleva a afirmar que : "los ciudadanos que lloran tanto por la supresión de la libertad en el gobierno monárquico, muestran realmente estar indignados por una sola cosa, por no haber sido llamados a gobernar el Estado". (27)

Otro punto de comparación es el que se refiere a la forma en que se toman las decisiones. A Hobbes le parece que es una desventaja de la democracia el que los ciudadanos participen en la definición del mandato político, ya que la mayoría de ellos no entienden, o sea, no están preparados para decidir sobre las cuestiones públicas (aquí se repite la acusación de Megabyzo de que el pueblo no está educado). En consecuencia, las decisiones tomadas por las asambleas son inadecuadas para el Estado. Además no es verdad que en las asambleas todos participen; la realidad es que esas reuniones son manipuladas por unos cuantos. Esto hace sostener a Hobbes que la democracia es una "oligarquía de demagogos". De aquí que sea lógico que se formen fracciones o partidos -

políticos que dividen a los ciudadanos en grupos contrapuestos, los cuales no miran al interés general sino al interés privado. En este desorden las leyes son aprobadas después de largos debates y así como es lenta su aprobación es más rápida su alteración. La democracia produce decisiones incorrectas y lentas. En contraste la monarquía, en cuanto es el gobierno de uno solo, genera decisiones correctas y rápidas.

3. USO HISTORICO

Al abordar el uso histórico lo primero que debe aclararse es que la periodización de la historia, que hoy estamos - acostumbrados a hacer con base en la sucesión de los modos - de producción, de acuerdo con el concepto marxista del materialismo histórico, durante siglos se hizo con base en la secuencia con la que se sustituían las formas de gobierno. De aquí que precisamente las formas de gobierno pudiesen tener un "uso histórico". En efecto, algunos de los clásicos de - la filosofía política antigua y moderna se sirvieron de las formas de gobierno para interpretar el devenir de las vicisitudes humanas. En esa secuencia cronológica de las constituciones se ubicó necesariamente, a la democracia. De aquí -- salta el interés por conocer el lugar en el que situaron algunas de las más importantes filosofías de la historia al gobierno popular. Bajo este orden de ideas es preciso aclarar que no todas las filosofías de la historia tienen el mismo - concepto del devenir histórico, por el contrario algunas de ellas son regresivas, de acuerdo con las cuales la siguiente etapa (forma de gobierno) es una degeneración con respecto a la anterior; otras son progresivas, de conformidad con las - cuales el periodo sucesivo es un perfeccionamiento del precede

dente, y también las hay cíclicas, en cuanto consideran que el curso histórico después de haber recorrido en sentido regresivo o en sentido progresivo todas las formas de gobierno regresa al punto de partida. (28)

Ejemplo típico de filosofía de la historia de carácter regresivo es la filosofía de Platón. Como ya veíamos en el uso prescriptivo este filósofo afirma que la mejor forma de gobierno es un ideal fuera del espacio y del tiempo y que todas las formas existentes son malas aunque no lo sean en el mismo grado. En consecuencia Platón ubica a las constituciones según un orden decreciente en el tiempo de acuerdo con el cual la menos mala está al inicio y la peor está al final: timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. El gobierno popular está situado casi al final de la secuencia pues sólo es superado por la tiranía. Ciertamente Platón está catalogado como uno de los grandes antidemocráticos de todos los tiempos. De esta forma de gobierno decía que en realidad se trataba de una "teatrocracia" porque en ella todos quieren exhibirse. Como buen antidemocrático y conservador Platón sentía añoranza por el pasado y desconfianza del futuro. -- Otro rasgo característico de su conservadurismo es que pone más énfasis en la decadencia de los estados que en su esplendor. Así sucedió específicamente con su interpretación de la degeneración de la democracia ateniense. Por ello mismo se plantea la pregunta ¿por qué degeneran las constituciones?

y responde que esa degeneración se debe a que decae el principio fundador del régimen ("la pasión dominante") que en la timocracia es la ambición, en la oligarquía la riqueza, en la democracia la libertad y en la tiranía la violencia. La corrupción del principio fundador se debe a su exceso: "El honor del hombre timocrático se corrompe cuando se transforma en ambición inmoderada y codicia de poder. La riqueza -- del oligárquico cuando se vuelve avaricia, ostentación descarada de bienes que provoca la envidia y la revuelta de los pobres. La libertad del democrático cuando se convierte en licencia, creer que todo sea lícito, toda regla -- pueda ser violada impunemente". (29) Sin embargo la degeneración misma del principio de cada régimen por sí misma no lleva al cambio. Lo que en realidad genera la corrupción del principio de cada constitución es la discordia que va en contra de la unidad del Estado. Siendo coherente con su conservadurismo Platón es favorable a la permanencia, a la estabilidad, y contrario al cambio, a la desestabilización de los regímenes. La discordia trae consigo el conflicto, la dispersión en fracciones contrapuestas y finalmente la caída del régimen. El conflicto, en cualquiera de sus formas, es una desgracia.

Como ejemplo de filosofía de la historia de carácter cíclico podemos citar la filosofía de Polibio. Para este autor existen seis formas de gobierno, tres buenas, monarquía,

aristocracia, democracia y tres malas que constituyen los -- respectivos opuestos, tiranía, oligarquía, oclocracia. El -- criterio para distinguir las formas buenas de las formas malas no es el aristotélico que se apoya en la diferencia entre el interés público y el interés privado sino el criterio que distingue el consenso de la fuerza. La secuencia que observa el devenir histórico no recorre primero las tres buenas y después las tres malas sino que intercala unas y otras. Tal secuencia es planteada por Polibio de la siguiente manera: "El primero que se forma por un proceso espontáneo y natural es el gobierno de uno solo, y de él deriva, por una -- preparación y una enmienda, el reino. Pero se deteriora y -- cae en un mal que le es congénito, me refiero a la tiranía, de cuya disolución nace la aristocracia. Cuando ésta, por -- su naturaleza, vira hacia la oligarquía, si las turbas se indignan por las injusticias de sus jefes, nace la democracia. A su vez, la soberbia y el desprecio de las leyes desembo--can, con el tiempo en la oclocracia." (30) Esta alternancia de formas buenas y de formas malas se mueve a su vez de una forma buena considerada mejor a una forma buenas menos calificada, al igual que lo que sucede con las malas en una forma de línea quebrada descendente. En este fragmento, sin embargo, no se indica que de la última forma mala, la oclocracia, se regrese a la primera forma buena, el reino; pero más adelante este autor indica explícitamente: "Esta es la rota-

ción de las constituciones; ésta es la ley natural por la --
 cual las formas políticas se transforman, decaen y regresan
al punto de partida. Quien domine el tema con profundidad -
 puede que se equivoque en cuanto al tiempo que durará un régi-
 men político, pero en cuanto al crecimiento de cada uno, a -
 sus transformaciones y a su desaparición es difícil que ye-
 rre". (31) Este fragmento señala indiscutiblemente que el ci
clo se cierra cuando la última forma de gobierno degenera y
 desemboca en la constitución con la que comenzó la secuencia.

Ahora bien, tanto en éste como en el anterior fragmento
 hay insistentes referencias a que la sucesión de las consti-
 tuciones se realiza de manera natural, espontánea, porque la
 propia configuración de los regímenes así lo dispone. Así -
 pues, el movimiento histórico, o mejor dicho el ciclo histó-
 rico, se efectúa de manera natural, casi podríamos decir pre
determinada.

Queda por comentar que para Polibio la democracia es la
 peor de las formas buenas y su contrario, la olocracia, es
 la peor de las formas malas. Ciertamente el gobierno popu-
 lar en sus dos versiones no era del agrado de Polibio; cons-
 tituía la última etapa del ciclo antes de iniciar de nueva -
 cuenta.

Estas son dos de las más importantes filosofías de la -
 historia de la antigüedad. Ambas coinciden en su búsqueda -
 de la permanencia, de ver al cambio como algo negativo, de -

ver en el futuro algo de lo cual desconfiar. Los sistemas - de Platón y Polibio son representativos del pensamiento antiguo en cuanto caracterizan a la historia como un movimiento regresivo, cíclico, repetitivo. El principio de la antigüedad es la tradición, la costumbre. De estas visiones está excluida la forma progresiva de la historia, forma que en cambio será característica de la modernidad. Precisamente - la modernidad es la ruptura de la tradición, de lo repetitivo, de lo circular, de lo que nunca cambia. La filosofía de la historia moderna tiene como sello característico la concepción progresiva de la historia. La idea de lo moderno es tá íntimamente vinculada con el concepto de lo nuevo, con la idea de un presente que puede definir verdaderamente una propia identidad frente al pasado porque ya no es repetición. - La modernidad es un tiempo nuevo, un tiempo diferente.

En contraste con lo que se pudiese pensar comúnmente en el sentido de que en la filosofía de la historia moderna, como concepción progresiva, la democracia tuviese un lugar privilegiado, la verdad es que en dicha filosofía no es el go--bierno popular sino la monarquía la forma de gobierno predilecta. En esa orientación se inscriben las teorías de Vico, Montesquieu y Hegel, que siendo altamente representativas - del pensamiento moderno ubican a la monarquía como el punto de llegada del proceso histórico y por tanto como culmina-ción de la secuencia ascendente de las formas de gobierno.

De acuerdo con Vico la primera constitución fue la aristocrática, luego la popular, para terminar con el principado. Por cierto Vico da la siguiente definición del gobierno popular: es aquel en el que rigen "la paridad de los sufragios, la libre expresión, y el acceso equitativo de cada cual a todos los honores sin exclusión de los supremos, en razón del censo, o sea del patrimonio". (32) Aquí Vico hace alusión al principio fundamental de la democracia, la igualdad que en este caso se refiere específicamente a los sufragios, al acceso a los honores y al censo. Cabe señalar que durante siglos los derechos políticos se fijaron de acuerdo al censo, es decir, al nivel de riqueza que el individuo tuviese. - - Aquí Vico desecha la barrera del censo y reivindica la igualdad política sin importar la riqueza (no podemos olvidar el discurso de Pericles en el cual se dice: Cada uno de nosotros "por pobre que sea, con tal que pueda hacer bien y provecho a la ciudad, no será excluido de los cargos y dignidades públicas").

En la interpretación de la historia de Vico sobresale su señalamiento de que las formas de gobierno solamente tienen lugar allí donde hay una vida civil. Antes de ello, en lo que el iusnaturalismo llamó el estado de naturaleza, no puede haber una vida estable e institucionalizada. La fase anterior a la vida civil es la prehistoria, la barbarie, donde difícilmente se pueden establecer formas de convivencia -

permanente. Pero a diferencia de los iusnaturalistas, para los cuales el paso del estado de naturaleza a la condición civil es un paso inmediato a través del contrato, en Vico -- ese paso no es inmediato y contractual sino paulatino y gradual. Entre uno y otro media la formación de las primeras sociedades naturales, como la familia, que indican la creación de ciertas formas asociativas, pero todavía no resguardadas por instituciones políticas. La república aristocrática, que es la primera constitución, se forma con la reunión de los jefes de familia. En cuanto los sujetos de la república aristocrática están divididos entre patricios (que tienen derechos) y plebeyos (que carecen de cualquier estatuto jurídico); pero en cuanto tales grupos entran en conflicto, porque los plebeyos tratan de alcanzar el reconocimiento jurídico, ese régimen da lugar a la república popular. Esta república degenera porque la libertad que en ella impera se corrompe y cae en el libertinaje (aquí la influencia de Platón parece incuestionable) que origina las fracciones. Surge entonces la monarquía para evitar la destrucción del Estado. Cabe señalar que Vico agrupa a la democracia y a la monarquía en lo que él llama la época de los hombres mientras que la aristocracia corresponde a la época de los héroes. Vico tiene una concepción progresiva de la historia: parte de condiciones preestatales, prehistóricas para luego establecer las primeras formas asociativas como son las familias --

que dan origen a la historia civil con la implantación de la aristocracia que lleva en fin a la democracia y a la monarquía. Esta última es la forma de gobierno que considera mejor.

Ahora bien la visión de la historia de Vico si bien es progresiva y por tanto diferente de las de los antiguos, todavía no es netamente moderna, dado que introduce un elemento cíclico al señalar que al degenerar la monarquía se retorna a la república aristocrática. Vico hace objeto de su investigación a Roma a la cual aplica la primera secuencia para después decir que la segunda fase se inicia en el medioevo como periodo donde impera una segunda barbarie. La segunda secuencia pasa de nuevo por el estado de las familias, la república aristocrática, la república popular, para culminar en la monarquía. Si bien, por esta razón Vico se encuentra todavía a la mitad del camino entre el mundo antiguo y el mundo moderno, lo que lo acerca más a éste que a aquél es su posición con respecto al motivo por el cual cambian las formas de gobierno: el conflicto, pero no es un conflicto destructivo, sino que es un conflicto creativo en cuanto da origen a una fase superior y por tanto mejor del devenir de la sociedad. Aquí aparece una de las características fundamentales de la modernidad: considerar al conflicto social no como una desgracia que debe ser sofocada sino como el verdadero y propio motor del progreso histórico. (33)

Montesquieu considera que las formas de gobierno son la monarquía, la república y el despotismo. Al respecto señala: "Hay tres especies de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico [...]. Supongo tres definiciones, mejor dicho, tres hechos: uno, que el gobierno republicano es aquel en que todo el pueblo, o una parte de él, tiene el poder supremo; otro, que el gobierno monárquico es aquél en el que - uno solo gobierna, pero con sujeción a leyes fijas y preestablecidas; y por último, que en el gobierno despótico el poder también está en uno solo, pero sin leyes ni frenos pues arrastra a todo y a todos tras su voluntad y caprichos". (34)

Montesquieu presenta una visión geográfica de su tipología - en cuanto advierte que el despotismo es propio de los pueblos extra-europeos mientras que la república y la monarquía son características de Europa. También introduce el criterio histórico cuando señala que las repúblicas fueron propias del mundo antiguo, de Grecia y de Roma, específicamente, y que las monarquías son connaturales a su tiempo.

Ahora bien, como se ha señalado anteriormente, la monarquía que tiene en mente este autor no es la absoluta sino la moderada. En la propia definición que él da del gobierno de uno solo así lo especifica: "El gobierno monárquico le lleva una gran ventaja al gobierno despótico. Estando en su naturaleza el príncipe tiene bajo él a varias órdenes que están vinculadas a la constitución, así el Estado es más fijo, la

constitución más firme, la persona de los que gobiernan más asegurada". (35) La moderación de la monarquía ideada por -- Montesquieu deriva de la presencia de esas "varias órdenes" u organizaciones intermedias entre el Estado y los individuos que se constituyen en límites reales al poder político. Y son límites reales porque son contrapoderes que no permite el ejercicio absoluto y arbitrario del poder. Al lado de estas organizaciones intermedias para limitar el poder también está la célebre teoría de la división de poderes. La tesis fundamental en este sentido es que para que no haya abuso de poder éste tiene que ser frenado por otros poderes. Así, -- Montesquieu sugiere la división de funciones, ejecutiva, legislativa y judicial y el equilibrio de esas mismas funciones. El gobierno moderado es entonces aquel que funciona -- con base en la división y control recíproco, en cuanto tales funciones son asignadas a órganos específicos que las desempeñan.

No es que Montesquieu descarte que puedan existir también repúblicas moderadas, lo que pasa es que su preferencia está en las monarquías moderadas. Su modelo ideal estaba en la monarquía inglesa.

La tipología de Montesquieu es retomada por Hegel: Este vínculo se puede apreciar claramente en el siguiente fragmento de Las lecciones de filosofía de la historia: "la primera forma que nosotros vemos en la historia universal es el des-

potismo, la segunda es la democracia y la aristocracia y la tercera es la monarquía". (36) En este fragmento encontramos un planteamiento más claro y explícito a la secuencia que siguen las formas de gobierno en el desarrollo histórico. Poco antes Hegel había indicado, con base en el concepto libertad, que en el oriente se sabía que una sola persona era libre; en el mundo griego y romano que algunos eran libres, y en el mundo germánico que todos son libres. Luego entonces cada forma de gobierno corresponda geográfica e históricamente a un pueblo determinado: el despotismo al oriente, la república a Roma y Grecia y la monarquía al mundo germánico. - No es que Hegel pretenda prescribir a la monarquía para los tiempos nuevos, sino que constata un hecho histórico: las monarquías eran los regímenes que imperaba en su tiempo. Pero ¿de qué clase de monarquía habla Hegel? Este filósofo se refiere a la monarquía como el régimen que es capaz de gobernar a los grandes estados, a los estados nacionales que ya para su tiempo se habían consolidado. Además, la monarquía es el régimen para las naciones en las cuales ya hay una sociedad civil. Esta sociedad civil se presenta en naciones donde ya hay una complejidad, una rica articulación de organizaciones civiles que requieren de un régimen que no las -- cancele o atrofie, sino que les permita su libre desarrollo. El vínculo con Montesquieu también en este tema se hace patente dado que éste hablaba de la monarquía moderada como el

régimen en el cual habfa cuerpos intermedios. Por esta razón Hegel sostiene que la forma de gobierno más acorde con la modernidad es la monarquía constitucional. Para el tiempo en el que él vivió esa era la forma que más se adaptaba a las condiciones imperantes. La monarquía constitucional era la que correspondía a esa etapa histórica, por tanto era la mejor dado que era la más adecuada para las sociedades complejas. En contraste para Hegel las otras formas de gobierno eran propias de las sociedades simples. En un fragmento muy significativo Hegel señala que las formas simples (monarquía, aristocracia, democracia) "son rebajadas a momentos de la monarquía constitucional: el monarca es uno, con el poder gubernativo intervienen los pocos y con el poder legislativo se presenta la multitud en general". (37) Esta referencia a que las formas simples "son rebajadas como momentos de la monarquía constitucional" ha sido interpretada como una reencarnación de la antiquísima teoría del gobierno mixto, o sea, el gobierno que resulta de la mezcla de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia. (38)

La relación y diferencia entre el gobierno mixto y la monarquía constitucional es bastante compleja y es preciso aclarar la naturaleza del gobierno mixto para después compararlo con la monarquía constitucional. Esta aclaración y comparación no es sólo necesaria por razones de claridad conceptual sino porque en ellas también está involucrada la democracia, que es el objeto de nuestra investigación.

4. EL GOBIERNO MIXTO

Hasta ahora hemos visto a la democracia como forma específica de gobierno ubicada en las diversas tipologías según los usos descriptivo, prescriptivo e histórico; pero debe hacerse la importante observación de que la democracia también ha sido ubicada dentro de lo que podíamos llamar combinaciones o recomposiciones con una o más formas de gobierno. El estudio de la democracia en relación con el gobierno mixto se inscribe en las combinaciones. El gobierno mixto se basa en la idea de que cuando ejerce el poder una determinada forma simple sea la monarquía, la aristocracia o la democracia, las demás fuerzas sociales quedan excluidas, por lo que inevitablemente esas fuerzas marginadas presionarán para que se les tome en cuenta haciendo que el régimen caiga. Para una mentalidad como la antigua que privilegiaba el equilibrio y la estabilidad el cambio era algo que se debía evitar. Luego entonces para impedir la inestabilidad y el riesgo de constantes alteraciones se consideraba más conveniente establecer un régimen en el cual pudiesen tener cabida las formas simples, o sea las diversas fuerzas sociales.

Las formas simples tendían a degenerar en sus respectivas formas corruptas o sea la tiranía, la oligarquía y la de

magogia. Precisamente para evitar esa degeneración se juzgó conveniente combinar las formas simples. Es convención establecida el comenzar el estudio del gobierno mixto de la famosa referencia que Platón hace en las Leyes de la pertinencia de establecer un régimen donde se combinen las formas de gobierno. En el libro III de esa obra se hace una amplia exposición de las formas de gobierno. En la parte sustancial, - presentada en forma de diálogo entre Megilo, Clinias y el -- ateniense, éste dice: "no debe crearse nunca una autoridad - demasiado poderosa y que no esté moderada, y lo que nos hace pensar de esta manera es que importa a un Estado ser libre, sabio, unido". La forma de evitar que la autoridad acapare demasiado poder y que sea moderada es la combinación de las dos formas de gobierno fundamentales, es decir, la monarquía y la democracia. Continúa el ateniense: "Escuchad. Puede - decirse con razón, que hay en cierta manera dos clases de -- constituciones políticas, de las cuales nacen todas las demás; la una es la monarquía y la otra es la democracia. La monarquía entre los persas, y entre nosotros, los atenienses, la democracia, aparece en todo el desarrollo posible; y casi todas las demás constituciones son, como decía, composicio-- nes y mezclas de estas dos. Es imprescindible que un gobier no tome de la una y de la otra, si se quiere que la libertad, la cultura y la concordia reinen en él ... un Estado no podrá ser bien gobernado donde falten estas condiciones". (39)

Esta es la primera referencia de la que se tiene memoria sobre la teoría del gobierno mixto que si bien no está totalmente explicada y desarrollada contiene algunos de los que serán sus rasgos característicos: la pertinencia de que el poder no esté concentrado en una sola fuerza social sea ésta el rey, los notables o el pueblo; el hecho de que el buen gobierno no radica en las formas simples sino en la combinación de éstas, sobre todo en las dos formas de las cuales se desprenden todas las demás, la monarquía y la democracia; el rasgo de que el buen gobierno sirve para realizar los fines del Estado, la libertad, la sabiduría, la unidad, la cultura, la concordia.

Otra referencia importante al gobierno mixto es la que hace Aristóteles en la Política donde comenta lo dicho por Platón en las Leyes sobre la combinación de las formas simples y sostiene: "El sistema, en conjunto, no quiere ser una democracia ni una oligarquía, sino un mixto de ambas, al que llaman 'república' (politeia)". Cabe señalar que ya Platón había puesto como ejemplo de gobierno mixto la constitución de Esparta. Aristóteles, retomando ese ejemplo observa poco más adelante: "Algunos sostienen que el mejor gobierno está compuesto por una mezcla de todos los otros, por lo cual elogian el de los espartanos. Estos dicen que es una mezcla de oligarquía, monarquía y democracia, afirmando que su realza es el elemento monárquico, que el gobierno de los ancian

nos es una oligarquía y que se gobiernan democráticamente bajo el mando de los éforos, que se eligen de entre el pueblo". Luego de estas consideraciones Aristóteles concluye: "Hacen mejor quienes mezclan los diversos tipos de constitución, -- porque es mejor la forma de gobierno derivada de la fusión de diversos tipos de regímenes". (40) En este fragmento Aristóteles observa que el gobierno mixto es un nuevo gobierno y no simplemente la reunión de los tres ya existentes. En -- Aristóteles, pero ya también en Platón, se indica que el -- buen gobierno es el más estable; y el gobierno más estable -- se obtiene de la combinación de las formas simples porque en ese régimen ninguna de las fuerzas sociales es excluida del poder.

A lo largo de la historia de la filosofía política tanto antigua como moderna la estabilidad permanecerá como uno de los criterios fundamentales para definir al buen gobierno.

Si bien Platón y Aristóteles enunciaron las características y bondades del gobierno mixto, quien realmente maduró y definió con todos sus elementos esa teoría fue Polibio -- quien en su obra Historias, específicamente en el libro VI, aborda el tema de las formas de gobierno. Dentro de ese capítulo la parte más amplia y más importante es el análisis -- del gobierno mixto uno de cuyos ejemplos es la constitución romana. Otro ejemplo también reconocido por Polibio es el -- de Esparta. Si bien Esparta y Roma entran en la clasificac--

ción de los gobiernos mixto una y otra tienen diferente origen: la primera nació de la mente de un gran legislador como Licurgo; la segunda, como decía Catón el viejo, no fue establecida por el genio de uno solo, sino por el de muchos, y no en una sola vida, sino luego de varios siglos y edades. En la república romana el elemento monárquico está representado, de acuerdo con Polibio, por los cónsules, el aristocrático por el senado y el democrático por las asambleas populares donde eran electos los tribunos. Polibio señala que la grandeza de la república romana se debió a la combinación de estos tres elementos. Estas instituciones se equilibraron y controlaron recíprocamente.

Como hemos visto en el uso histórico Polibio describe una secuencia de las formas de gobierno simples que se mueve de la siguiente manera: monarquía, tiranía, aristocracia, -- oligarquía, democracia, oclocracia. Esta secuencia demostró que las formas simples tienen poca duración, o sea, no son estables. Por tanto, al no haber orden, allí donde hay cambios continuos, se debe buscar una solución. El remedio es, precisamente, el gobierno mixto en el que concurren las formas simples. El gobierno mixto es un sistema de contrapesos donde ninguna de las fuerzas constitutivas puede predominar y someter a las otras. Es por ello que Polibio resalta el hecho de que la estabilidad se consigue a partir del control y equilibrio de los poderes. En efecto, después de

haber descrito con minuciosidad la forma en que se reparten entre las tres fuerzas sociales las diversas y complejas funciones públicas, este autor señala: "cuando una parte empieza a engreírse, a promover altercados y se irroga un poder superior al que le corresponde, es notorio que, al no ser -- los tres brazos independientes... ninguno de ellos llega a -- vanagloriarse demasiado y no desdeña a los restantes. De modo que todo queda en su lugar, unas cosas, refrenadas en su ímpetu, y las restantes, porque desde el comienzo temen la -- interferencia de otras próximas". (41) Aquí no es posible dejar de pensar en la teoría del balance of power, del equilibrio de poderes, que en la modernidad será enarbolada por -- las teorías constitucionalistas. Sin embargo, aunque es indudable el vínculo que hay entre la teoría del gobierno mixto y la doctrina del equilibrio de poderes, debe señalarse -- que entre ellas hay importantes diferencias que aclararemos más adelante.

En el escrito de Polibio sobre el gobierno mixto hay un fragmento verdaderamente trascendental que inexplicablemente los estudiosos no le prestan la debida importancia. Dice Polibio: "En cualquier situación esta estructura se mantiene -- debidamente equilibrada, tanto, que resulta imposible encontrar una constitución superior a ésta. Siempre que una amenaza exterior común obliga a estos tres estamentos a ponerse de acuerdo, la fuerza de esta constitución es tan imponente,

surte tales efectos, que no solamente no se retrasa nada de lo imprescindible, sino que todo el mundo delibera sobre el aprieto y lo que se decide se realiza al instante, porque los ciudadanos sin excepción, en público y en privado, ayudan al cumplimiento de los decretos promulgados. De ahí que llegue a ser increíble la fuerza de esta constitución para llevar - siempre a buen término lo que se haya acordado". (42) Son va-
 rias las conclusiones que se pueden extraer de este fragmen-
 to: en primer lugar, que no importando la situación por la -
 que atraviesa el Estado siempre habrá un equilibrio entre --
 sus componentes, este es uno de los motivos de su superiori-
 dad, otro es su fuerza, en la que generalmente no se ha pueg
 to la debida atención: al igual que el cuerpo humano el orga
 mismo político no puede tener larga vida si no es fuerte. -
 El gobierno mixto tiene como una de sus virtudes ser longevo,
 como lo demuestra la larga vida de Esparta y Roma. Luego en
 tonces es fuerte. Además de ello es un gobierno ágil ya que
 para llevar a cabo los acuerdos se cuenta con la participa--
 ción de todos los ciudadanos. Así pues, del fragmento cita-
 do se desprenden otras importantes características del go- -
 bierno mixto que por lo general pasan desapercibidas, la - -
 fuerza y la agilidad.

Aquí debe aclararse la aparente contradicción entre la
 teoría de los ciclos y la teoría del gobierno mixto, ambas -
 expuestas por Polibio. Ciertamente hay una aparente incompa

tibilidad entre la teoría de los ciclos que es una teoría -- que muestra el movimiento histórico de las formas de gobierno y la teoría del gobierno mixto que privilegia la estabilidad. Pero surge la pregunta ¿si el movimiento cíclico es inevitable cómo es posible que al mismo tiempo se trate de evitar ese movimiento? Debe aclararse que si bien los gobiernos mixtos son estables ello no significa que sean impercederos, simplemente significa que duran más que las formas -- simples. Al igual que todas las cosas humanas también las -- constituciones mixtas tienen un final. Para seguir con los ejemplos de Esparta y Roma, si bien esos estados duraron más que otros también tuvieron una conclusión. Cuando tienen vigencia el gobierno mixto el ciclo de vida de una nación se -- alarga, lo cual no quiere decir que sea perpetua.

Un siglo después de Polibio, Cicerón en el I y II libros de la República, aborda también el estudio del gobierno mixto. Define la tipología clásica de la siguiente manera: la autoridad "debe ser concedida o a uno solo, o a algunos -- selectos, o ser asumida por la multitud y por todos. Por -- ello cuando la suma de todos los poderes está en las manos -- de uno solo, a éste sólo lo llamamos rey, y reino a su tipo de gobierno; y cuando está en las manos de los selectos, entonces se dice que el Estado es regido por el arbitrio de -- los optimates; en cambio, es un Estado popular (así, en efecto, lo llaman) aquel en el cual todos los poderes están en --

el pueblo". (43) Una vez descrita la tipología tradicional - Cicerón quedaba en posibilidad por definir su predilección - por determinada constitución: "de los tres géneros primarios es superior con mucho, en mi opinión, el regio, mas el regio mismo lo superará el que esté equilibrado y formado de los - tres óptimos tipos de gobierno. En efecto, parece bien que haya en la república algún elemento prestante y regio, que haya otra cosa concedida y otorgada a la autoridad de los -- principales, que haya algunos asuntos reservados al juicio y a la voluntad de la multitud". (44) Los motivos de su preferencia por el gobierno mixto son los siguientes: en primer - lugar, hay igualdad, cosa, dice Cicerón, de la que no pueden prescindir por mucho tiempo los hombres libres; en segundo - lugar ese régimen proporciona la estabilidad lo que evita -- que se caiga en las formas corruptas de gobierno; en tercer lugar, dado que todas las fuerzas sociales concurren equitativamente en el poder no hay motivo de cambio; en cuarto lugar se evita la corrupción entre los dirigentes.

La constitución mixta descrita en De la República no solamente combina las formas simples que proporciona el equilibrio y la estabilidad sino que asigna funciones específicas a cada una de las fuerzas con lo cual en el ejercicio directo del poder se establecen controles y vigilancia mutuas. - Al respecto Cicerón sostiene que si no hay ese equilibrio -- tanto en los derechos como en los deberes y funciones para -

que los magistrados tengan autoridad esa condición no se puede mantener. Con una metáfora muy ilustrativa Cicerón asemeja este régimen a una orquesta cuyos sonidos, si son discordantes, no son tolerados por los oídos educados, pero si alcanzan la armonía son un deleite "así, el Estado, con los órdenes superiores y con los medios y con los inferiores entre mezclados, como los sonidos, en forma moderada, se armonizan con la consonancia de elementos muy desemejantes. Y lo que en el canto es llamado armonía por los músicos, es ello la concordia en el Estado". (45) En el gobierno mixto participan fuerzas heterogéneas, pero esas fuerzas al menos deben de estar de acuerdo en una cosa: en dirimir sus controversias dentro del orden establecido, en respetar las instituciones y las leyes. De otra manera el conflicto se resolvería no en la discusión respetuosa sino en el campo de batalla (por ello es necesario que "el ensayo de orquesta" tenga éxito). Cicerón insiste en el factor primordial de la concordia. Tal concordia no quiere decir estacionariedad y pasividad sino activa disputa dentro de los marcos institucionales; la discusión respetuosa y no el conflicto abierto es la forma de garantizar la institucionalidad. Cicerón distinguió muy bien las dos situaciones cuando afirmó: "Se llama disputa la contienda entre benévolos, no la riña entre enemigos". (46)

El gobierno mixto es aquel en donde todas las fuerzas -

sociales participan y ninguna es excluida. Se puede decir - que es el gobierno de todos. Eh aquí la validez del gobierno mixto. En contraste Cicerón le resta validez al gobierno donde sólo una parte del pueblo gobierna: "Ves, pues, que ni siquiera aquella que se halla entera en la potestad de una - fracción puede ser llamada verdaderamente república". (47) Re pública es el régimen donde todos gobiernan; esa categoría - no puede ser alcanzada en aquel régimen donde gobierna una - fracción. Allí no hay "cosa del pueblo" (res publica). La diferencia entre el gobierno de todos y el gobierno de una - fracción permanecerá como uno de los temas más constantes y discutidos a lo largo de la historia de la filosofía política. Este tema indudablemente tiene que ver con la democracia y merece algún comentario: en la teoría ciceroniana, y - en general en la del gobierno mixto, se consideraba negativo el gobierno en el que quedase excluida alguna fuerza social. Como hemos dicho los antiguos conceptuaban a la democracia - como el gobierno del pueblo o de la mayoría, porque simplemente en cualquier sociedad los pobres siempre son mayoría. Ahora bien: aunque fuese el gobierno de la mayoría la democracia siempre permanecía como el gobierno de una parte donde quedaban excluidos los optimates y los cónsules. Luego - entonces la democracia era el gobierno de la mayoría pero no de todos. Por ese motivo se consideraba que el gobierno mixto era más equitativo y justo. Con palabras de hoy diríamos

entonces que el gobierno mixto era aún más democrático, porque en él ninguna fuerza social quedaba excluida.

Podemos decir que estos son los ejemplos más ilustrativos de doctrinas políticas y jurídicas de la antigüedad que se refieren al gobierno mixto. Pero debemos decir que durante la Edad Media hubo numerosos ejemplos de escritores que abordaron el tema. Valgan como ejemplo las ideas de Santo Tomás de Aquino quien, desde luego, al igual que gran parte de los escritores de aquella época, exaltó la monarquía, pero consideró que debía ser moderada a semejanza del gobierno mixto que para él es el óptimo. La semejanza, incluso en el orden de la argumentación, con Cicerón salta a la vista. (48)

Si para la antigüedad los ejemplos más ilustrativos de gobiernos mixtos son Esparta y Atenas, para la época moderna los modelos de ese tipo de regímenes son Inglaterra y Venecia. Es famosa la identificación que hizo Sir John Fortescue de la monarquía inglesa con el gobierno mixto. Otros escritores ingleses que en el siglo XVI se refirieron al gobierno mixto fueron: "Richard Hooker, quien describe el Estado inglés como una 'tríplice fune' compuesta por el rey, la nobleza y el pueblo, representados en el parlamento, mientras Sir Thomas Smith, el más agudo teórico inglés de esta época, incluso afirma que 'los estados y los gobiernos comúnmente no son simples sino mixtos'." (49) Ciertamente la monarquía inglesa tenía sólidos fundamentos para poder recla-

mar su semejanza con el gobierno mixto: dentro de sus instituciones podían encontrarse claramente representadas las distintas fuerzas sociales, la Corona, la nobleza en la Cámara Alta y el estado llano en la Cámara Baja. Debe aclararse -- que la doctrina del gobierno mixto no sólo continuó existiendo en Inglaterra sino en todo el continente europeo. Tal -- doctrina no sólo tuvo una presencia notable en la teoría política del renacimiento sino también en los siglos XVII y -- XVIII.

Por lo que hace a la república de Venecia, hay diversos autores que resaltan su semejanza con el gobierno mixto; también ellos del siglo XVI: Gaspare Contarini, Paolo Paruta, - Donato Gianotti. El primero de éstos estableció una semejanza entre el gobierno de Esparta y el gobierno de Venecia por su común característica de mixtos. Sostuvo que en Venecia - el Doge representa la autoridad regia; el Senado junto con - el Consejo de los Diez y el Colegio la autoridad aristocrática, y el Consejo mayor el órgano de la autoridad popular. - El segundo decía que si se quisiese ordenar un Estado que se acerque a la perfección y que se conserve en el tiempo, es - preciso integrar las diferentes maneras de gobernar para que una corrija los defectos de otra. El tercero partiendo de - la idea de que la mejor constitución era aquella en la cual todos los individuos pueden satisfacer sus deseos, la libertad, el honor y la grandeza, concluía que para formar un go-

bierno donde haya tales apetitos es necesario pensar en que todas las partes satisfagan sus deseos. Las repúblicas que pueden alcanzar tal propósito logran la perfección. (50)

Desde luego la teoría del gobierno mixto no sólo ha tenido partidarios sino también detractores. Entre los más -- significativos se encuentran Bodin y Hobbes. (51) No es casualidad que teóricos tan representativos del absolutismo -- también sean críticos tanto del gobierno mixto como de la de mocracia. Para ellos el objetivo fundamental del orden polí tico es la concentración no la distribución del poder. Precisamente el argumento fundamental que esgrimen contra el ré gimen mixto es la unidad del poder soberano. Luego de haber argumentado que las formas de gobierno no pueden ser distinguidas entre buenas y malas Bodin se apresura a criticar la teoría del gobierno mixto. Para puntualizar su crítica sostiene, lo que ya habíamos dejado esbozado anteriormente, o sea, que la reunión del poder real, de los optimates y el -- pueblo da por resultado una democracia e incluso una forma -- más extendida de democracia que el gobierno popular. Cede-- mos la palabra al propio Bodin:

En realidad no se logra ni siquiera imaginar cómo pueden estar juntas la monarquía, la señoría aristocrática y la democracia. Si la soberanía es, como demostrá mos, indivisible, ¿cómo se puede pensar que pueda ser

dividida entre el príncipe, los señores y el pueblo? La primera prerrogativa de la soberanía es la de dar - leyes a los súbditos: ¿dónde estarían los súbditos que obedecen, si también ellos tuviesen el poder de hacer leyes? ¿Quién podría dar la ley si al mismo tiempo es tuviese obligado a sufrirla? No hay más que concluir que, si ninguno tiene el poder exclusivo de dar leyes, sino que tal poder espera a todos, el régimen del Estado es democrático. (52)

La argumentación central de Bodin al atacar al gobierno mixto es que el poder soberano es el poder que emite mandatos generales y obligatorios para todos los miembros del Estado. Ese poder tiene que radicar en alguna de las fuerzas sociales; no puede pertenecer a diversos entes porque entonces no hay unidad lo cual quiere decir que no hay soberanía porque el poder se encuentra dividido. En pocas palabras: se puede decir que hay unidad y soberanía cuando se conoce en quien radica el poder; o no hay unidad ni soberanía porque no se sabe quien emite los mandatos en el Estado. Este razonamiento hace que Bodin afirme que allí donde diversas fuerzas sociales participan en el poder el conflicto se vuelve inevitable. Por ello no se puede hablar de estabilidad (la misma estabilidad que los partidarios del gobierno mixto habían -- enarbolado como característica positiva de ese régimen). La mezcla no es causa de concordia sino de conflicto permanente.

En contraste, para Bodin la estabilidad sólo puede ser garantizada cuando el poder soberano radica en un ente claramente definido y conocido por todos. Para él la unidad, la soberanía y la estabilidad son garantizadas de una mejor manera -- por la monarquía absoluta. Como se puede apreciar la idea fundamental que subyace en este planteamiento es la indivisibilidad del poder.

Previniendo que su razonamiento podría ser objetado al recurrir a los ejemplos históricos de los gobiernos mixtos -- de Esparta, Roma y Venecia como gobiernos estables, luego de haber escrito el fragmento citado Bodin arremete contra quienes han puesto como ejemplo de gobierno mixto a Esparta; señaladamente critica a Platón, Aristóteles, Polibio y Contarini. Dice nuestro autor que de esa consideración "derivó el error ampliamente difundido de considerar al régimen espartano como una forma mixta compuesta de tres formas simples". (53) El error consiste en haber considerado mixta una forma que -- no lo era ya que en ella prevaleció siempre alguna forma simple. En esa misma línea critica también a Polibio y Contarini agregando a Dionisio de Alicarsano y Cicerón diciendo que: "Además de Esparta quienes sostienen al gobierno mixto toman el ejemplo de la república romana, observando que ella se -- compuso de monarquía, aristocracia, democracia". (54) Luego de una documentada exposición del gobierno de la república romana Bodin concluye que: "No hay duda de que el régimen --

instituido en Roma después de la expulsión de los reyes fuese democrático". (55) Para criticar el ejemplo de Venecia su blanco predilecto es Contarini. Al respecto sostiene: "Contarini expresó la misma opinión en referencia a la república de Venecia, diciendo que ella se compone de tres formas de Estado como las de Roma y Esparta: el poder real está representado por el duque, el aristocrático por el senado, el democrático por el gran consejo". Apoyándose en algunas observaciones de Giannotti, Bodin termina diciendo que "la verdad es que hoy en Venecia tenemos una forma simple de señoría -- aristocrática". (56) Como se aprecia el argumento principal contra estos ejemplos históricos es que allí donde ha querido verse la existencia de un gobierno mixto en realidad sólo hay formas simples. En suma, el gobierno mixto más que una realidad es una apariencia; la verdad es que la soberanía -- siempre tiene algún titular.

Bodin presentó contra el gobierno mixto una acusación -- que después se volverá patrimonio de los opositores a ese régimen, es decir, la imputación de que quienes lo sugieren incurren en un crimen de lesa majestad porque atenta contra la existencia y estabilidad del Estado. El asunto es abordado cuando afronta los escritos con los cuales se sostiene que -- el régimen francés es mixto pues el parlamento de París representaría la aristocracia, la asamblea de los tres estados la democracia y el rey la monarquía. Esta opinión fue soste

nida entre otros por Du Haillan y De Seyssel. Al arremeter contra esta opinión Bodin no tiene medias tintas: "Tal opinión, además de absurda, es criminal. En efecto hacer de -- los súbditos compañeros y colegas del príncipe soberano es -- crimen de lesa majestad". (57) La idea que está atrás de esta frase tan virulenta es el rechazo absoluto al principio, propios del gobierno mixto y de la democracia, de la igualdad: pensar tan siquiera en compararse o ponerse a la altura del príncipe soberano es un crimen contra el Estado. En la historia de la filosofía política es difícil encontrar una -- posición tan antiigualitaria como ésta.

En una frase final Bodin sostiene enfáticamente: "Podemos concluir que no hay ni hubo jamás Estado compuesto de -- aristocracia y democracia, y mucho menos compuesto por tres formas: no hay entonces más que tres formas de Estado claramente distinguidas y separadas". (58)

Por cuanto clara y neta sea la crítica de Bodin al gobierno mixto no debe olvidarse que este escritor también fue el primero en distinguir entre formas de Estado y formas de gobierno, o bien, entre titularidad y ejercicio de la soberanía, por lo que, aunque en distinto plano, termina aceptando la mezcla y combinación. Al no admitir formas malas de régimen entonces las combinaciones posibles entre formas de gobierno y formas de estado dan por resultado los siguientes -- regímenes: monarquía monárquica, monarquía aristocrática, mo

narquia democrática, aristocracia monárquica, aristocracia -- aristocrática, aristocracia democrática, democracia monárquica, democracia aristocrática, democracia democrática. Esta distinción de planos no dejó de tener consecuencias teóricas y prácticas importantes en los siglos posteriores, ya que ella facilitó el desarrollo —al dejar bien cimentada — la unidad soberana del Estado, pero al admitir diversas formas de ejercicio de ese poder— de la teoría moderna de la distribución del poder.

Para criticar la teoría del gobierno mixto Hobbes retoma la idea bodiniana de la indivisibilidad del poder. De él también toma la idea de que no se puede distinguir entre formas buenas y malas de gobierno. Al igual que el autor de -- los Seis libros de la república cataloga a esa teoría como -- una doctrina sediciosa que atenta contra el Estado. Para -- Hobbes el sistema mixto no constituye un gobierno sino todo lo contrario: una mezcla de facciones que no forman alguna unidad sino una dispersión de fuerzas conflictivas. División del poder y soberanía en el pensamiento hobbesiano son términos incompatibles. Si bien esas son las semejanzas de Hobbes con Bodin también hay discrepancias. La principal de ellas es que el primero no acepta la distinción entre formas de gobierno y formas de Estado. En efecto para el inglés no pueden dividirse las funciones del Estado, por tanto todas -- deben de estar concentradas en el soberano. Las funciones --

principales eran la de mantener la paz, declarar la guerra, las finanzas, la judicatura, censurar las ideas, dirimir las controversias, nombrar a los ministros y magistrados, conminar las penas, recompensar o castigar a los súbditos. Todas esas funciones quedan en manos del gran Leviatán.

Hobbes se lanza contra los partidarios del gobierno mixto quienes por lo general afirman que ese régimen —a semejanza de la democracia— asegura una mayor libertad para sus miembros. Pero él objeta que no se puede hacer prevalecer —la libertad en donde hay un permanente conflicto entre las fracciones. Y no otra cosa sino la guerra es la permanente disputa entre las diversas fracciones que forman el sistema mixto. Allí no hay armonía ni entendimiento sino plena discordia por obtener el poder sobre los demás. Hobbes tampoco acepta el argumento de la estabilidad como presunta virtud —de ese régimen pues las fuerzas sociales participantes siempre están en riesgo de enfrentarse no por la vía institucional sino en la disputa abierta. Un ejemplo de este tipo de disputas está constituido por las repúblicas espartanas y romanas donde los "tumultos" siempre estuvieron presentes. — Con la agudeza y puntualidad que lo caracterizan Hobbes cataloga entre las cosas que debilitan y tienden a disolver un Estado la imitación de los griegos y romanos. Sobre todo — acusa a los jóvenes y a quienes están desprovistos del antidoto de una razón sólida que se dejan seducir por los hechos

heróicos y por sus gobiernos "sin considerar las frecuentes sediciones y las guerras civiles producidas por la imperfección de su política". (59)

Hobbes, en efecto, utiliza el ejemplo de Roma no como - modelo de estabilidad y concordia sino de guerra: "aunque el antiguo Estado romano era erigido por el Senado y el pueblo de Roma, ni el senado ni el pueblo tenían todo el poder; - ello causó, primeramente, las sediciones de Tiberio Graco, - Cayo Graco, Lucio Saturnino y otros, y posteriormente las -- guerras entre el Senado y el pueblo, bajo Mario y Sila, y -- más tarde bajo Pompeyo y César, hasta la extinción de su democracia y establecimiento de la monarquía". (60) Si para refutar al gobierno mixto en Roma, Hobbes recurre al argumento de la inestabilidad y el conflicto, para atacar el ejemplo - de Esparta utiliza el razonamiento bodiniano de que ese Estado no fue mixto sino aristocrático: "el rey cuyo poder es limitado, no es superior a aquel o aquellos que tienen el poder de limitarlo; y quien no es superior, no es supremo, es decir, no es soberano. Por consiguiente la soberanía residía siempre en aquella asamblea que tenía derecho a limitarlo; y como consecuencia, el gobierno no era monarquía, sino democracia o aristocracia, como en los viejos tiempos de Esparta cuando los reyes tenían el privilegio de mandar sus -- ejércitos, pero la soberanía se encontraba en los éforos". (61)

Aquí Hobbes muestra que en el pretendido gobierno mixto siempre se encontrará un órgano en el cual reside efectivamente el poder supremo, el poder de hacer Leyes, luego entonces no hay tal equilibrio.

Decíamos que Hobbes clasifica al gobierno mixto como -- una teoría sediciosa. Al respecto señala: "A veces, también, en el gobierno meramente civil existe más de un alma, por -- ejemplo, cuando el poder recaudar dinero... depende de una -- asamblea general, quedando el poder de dirección y de mando ... en poder de un hombre, y el poder de hacer leyes... en -- el consentimiento accidental, no sólo de esos dos elementos, sino a caso de un tercero. Esto pone en peligro al Estado, a veces por la falta de respeto a las buenas leyes, pero en la mayoría de los casos por falta de aquella nutrición que -- es necesaria a la vida y al movimiento".⁽⁶²⁾ En este frag-- mento Hobbes observa que si se dividen el poder y las funcio-- nes el Estado puede caer. Esta caída sería producto de la -- carencia de alimento y movimiento que como cualquier organiz-- mo vivo tiene la necesidad de recibir y efectuar. Para -- Hobbes, el gobierno mixto provoca la falta de nutrición y mo-- vimiento. Ese régimen debilita y paraliza al Estado. Esta es una tesis completamente opuesta a la sostenida por Poli-- bio según la cual tal régimen es fuerte y dinámico. Estas -- consideraciones llevan a Hobbes a afirmar lo siguiente:

Aunque pocos perciben que ese gobierno no es gobierno, sino división del Estado en tres facciones, y le denominan monarquía mixta, la verdad es que no se trata de un Estado independiente, sino de tres facciones independientes; ni de una persona representativa, sino de tres. En el reino de Dios puede haber tres personas independientes in quebrantamiento de la unidad en el Dios que reina; pero donde reinan los hombres, éstos se hallan sujetos a diversidad de opiniones, y no puede subsistir así. Por consiguiente, si el rey representa la persona del pueblo, y la asamblea general también la representa, y otra asamblea representa la persona de una parte del pueblo, no existe en realidad una persona ni un soberano, sino tres personas y tres soberanos distintos. (63)

Estas ideas de Hobbes contra el régimen mixto se centran en mostrar la falta de unidad. Podríase dar que en las cosas espirituales haya unidad aunque existan tres personas distintas; pero en las cosas terrenales eso es imposible. Allí no hay Estado ni soberanía ni unidad, sólo algo monstruoso: "Ignoro a qué enfermedad natural del cuerpo humano puedo comparar exactamente esta irregularidad de un Estado. Pero recuerdo haber visto un hombre que tenía otro hombre creciendo al lado suyo, con cabeza, brazos, torso y estómago propios: si hubiera tenido otro hombre pegado al lado opues-

to, la compración hubiera podido resultar exacta".⁽⁶⁴⁾ El - gobierno mixto no corresponde a un organismo perfectamente - estructurado y normal sino a una aberración que causa repug- nancia.

Debe resaltarse que Hobbes al defender la indivisibili- dad del poder soberano no sólo se lanzó contra la teoría del gobierno mixto sino también contra la división del poder tem- poral y del poder espiritual. El problema es planteado, co- mo muchos otros en su obra, de manera dilemática: "O bien, - si existe un reino, el civil, que es el poder del Estado, de- be subordinarse al espiritual, y entonces no existe otra so- beranía sino la espiritual; o el poder espiritual debe estar subordinado al temporal, y entonces no existe supremacía si- no en lo temporal".⁽⁶⁵⁾ Ante este dilema Hobbes toma parti- do por la supremacía del poder temporal, sólo de esa manera se puede evitar por causas religiosas el conflicto y la diso- lución del Estado.

A pesar de los ataques que sufrió el gobierno mixto so- bre todo provenientes de autores partidarios de la monarquía, la verdad es que esa doctrina no desapareció sino que reen- carnó en la monarquía constitucional. Entre las dos doctri- nas hay una unidad de propósito: dividir el poder para que - no se abuse de él consiguiendo así el equilibrio y la estabi- lidad; pero entre ellas también existen diferencias que aquí nos proponemos aclarar.

Ante todo debe señalarse que hay autores en los cuales se puede encontrar una sobreposición de una y otra teoría. - Tal es el caso al menos de Hobbes y Montesquieu. En el primero esta sobreposición es producto de una forzada coincidencia de las fuerzas sociales, que son el elemento propio del gobierno mixto, con las funciones públicas, que son el elemento específico de la moderna teoría de la división de poderes. Esta coincidencia se efectúa en órganos específicos. - Para poder distinguir la teoría del gobierno de la doctrina de la monarquía constitucional es preciso recordar la diferencia entre fuerzas sociales, funciones públicas y órganos del Estado.

Los sujetos sociales son el pueblo, los optimates y el rey; mientras que las funciones de todo gobierno son la legislativa, la judicial y la ejecutiva. Sólo podría haber entonces coincidencia entre el gobierno mixto y la división de poderes (característica específica de la monarquía constitucional) si a cada fuerza social le correspondiera la titularidad y el desempeño de una función gubernamental: al pueblo el legislativo, a los optimates el judicial y al rey el ejecutivo. Lo que en realidad proponía Hobbes era la subordinación de todas las fuerzas sociales bajo el poder del rey mediante la concentración de las funciones públicas en sus manos.

En Montesquieu es menos marcada esta sobreposición. En

Él más bien se presentan ambos planteamientos, la separación de poderes y la monarquía moderada que se hace coincidir con el gobierno mixto. Así pues ni en éstos ni en otros autores hay una plena coincidencia entre fuerzas sociales y funciones públicas. La doctrina del gobierno mixto siempre buscó que las tres fuerzas sociales participaran en el ejercicio del poder y donde primero se define ese ejercicio es en el establecimiento de las leyes, es decir, en la función legislativa. Ciertamente, tanto el gobierno mixto como la monarquía constitucional buscan el equilibrio, pero son dos cosas muy distintas el equilibrio de las fuerzas sociales y el equilibrio de las funciones públicas. "La mejor prueba de su diversidad se encuentra en la diferencia de los respectivos opuestos: la negación del gobierno moderado es el despotismo, la negación del gobierno mixto son las diferentes formas de gobierno simple, que no son necesariamente despóticas". (66)

En la filosofía política moderna los más destacados teóricos de la monarquía constitucional son Montesquieu y Hegel. Por lo que se refiere al primero debe decirse que si bien los detractores del gobierno mixto usaron como argumento fundamental la soberanía y que si en todo caso la doctrina del gobierno mixto dividía el poder en tres fracciones distintas, la verdad era que la monarquía constitucional no se planteaba el problema de la soberanía (que daba por sentado) sino el de la constitucionalidad. Para Montesquieu el asunto era

proponer una fórmula institucional para organizar y distribuir las funciones del Estado, en un régimen de derecho. Ya no se trataba tanto de establecer dónde residía la soberanía o a quién se le adjudicaba, sino de indicar la manera en que debía ser ejercida. En suma, se trataba de implantar los mecanismos jurídicos e institucionales. El objetivo fundamental de esos mecanismos era el permitir la actuación de la libertad. Para tal fin el Estado debía ser moderado. La mejor manera de alcanzar la moderación era que el poder frenase al poder, esto es, que las funciones no se acumularan en la misma persona.

En su tipología Montesquieu distinguía los gobiernos moderados de los despóticos. Para él gobierno moderado era el que se apegaba a la ley y a la división de poderes; por contra el gobierno despótico era el que operaba "sin leyes ni frenos". El gobierno moderado es aquel en el que hay división, equilibrio y control recíproco de las funciones. Para que este mecanismo institucional funcione y se mantenga tiene que apoyarse en una doctrina constitucional, en una concepción jurídica del Estado. Si la soberanía es ante todo un concepto político y jurídico entonces: "La división del poder [de funciones] no significa negación de la soberanía. Nadie puede negar que el Estado moderno sea plenamente soberano, pero un soberano existe también allí donde los poderes

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

estén más rígidamente separados y contrapuestos". (67)

La división de funciones requiere lógicamente un marco normativo bajo el cual se asignen actividades y responsabilidades. Ese marco normativo necesario e irrenunciable, para que opere la división de funciones, está definido en la teoría y en la práctica del constitucionalismo. (68) Es de sobra conocido el hecho de que cuando Montesquieu hablaba de la monarquía constitucional tenía como modelo a la monarquía inglesa, que para muchos constituía el ejemplo moderno de gobierno mixto. En ella se inspiraba para hablar del control y la distribución de funciones en órganos diversos:

Cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se -- reúnen en la misma persona o el mismo cuerpo, no hay -- libertad; falta de confianza, porque puede tenerse que el monarca o el senado hagan leyes tiránicas y las ejecuten ellos mismos tiránicamente. No hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del poder -- legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos; -- como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor. Todo se habría perdido si el mismo hombre, la misma corporación de próceres, la misma asam--

blea del pueblo ejerciera los tres poderes: el de dictar las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o los pleitos entre los particulares. (69)

Es, por lo demás, altamente significativo que Montesquieu aborde este tema precisamente en el libro y capítulo donde habla de la constitución de Inglaterra.

Entre Montesquieu y Hegel hay múltiples lazos, uno de ellos es el que se refiere a la monarquía constitucional. (70) Para Hegel la monarquía constitucional es el régimen que más se adapta y corresponde a su época porque en ella se definen los rasgos característicos de la modernidad: individualización, pluralidad, complejidad de las formas organizativas sociales, laicización, etc. La monarquía constitucional como régimen que permite la participación y combinación de diversos entes sociales es, entonces, la que más se adecúa a los tiempos modernos. Para Hegel la monarquía constitucional corresponde a la modernidad porque se adapta a los grandes estados territoriales a diferencia de las pequeñas ciudades antiguas y medievales. Además ese régimen se adecuó a la naciente sociedad civil. La modernidad aparece junto con la articulación de formas más elaboradas de asociación y la disolución de los privilegios corporativos y estamentales. Si las formas simples de gobierno correspondían a formas simples de sociedad, ahora había que adoptar formas complejas -

de gobierno para adecuarse al tipo de sociedades que estaba produciendo la modernidad.

La monarquía constitucional, así lo reconocían tanto -- Montesquieu como Hegel, admite la presencia dentro del marco institucional y jurídico de los llamados cuerpos intermedios, o sea, de asociaciones que desempeñan un papel mediador entre los individuos tomados singularmente y el Estado. Es -- obvio que aquí se desarrolla la presencia de los mecanismos representativos. Esta posición contrasta radicalmente con -- la de Rousseau, defensor de la democracia directa, -- en cuanto éste no admitía la presencia de los cuerpos intermedios ni de la representación. Como práctica política la -- democracia directa sólo podría realizarse en pequeños conglomerados, mientras que la monarquía constitucional se plantea como la más apropiada para sociedades grandes y complejas. -- En sociedades pequeñas no se requiere la representación, pero en los grandes estados como lo son los estados modernos -- la democracia es impracticable sin la representación.

Al llegar a este punto, entonces, podemos entender el -- párrafo hegeliano que dio pie a la comparación entre el gobierno mixto y la monarquía constitucional en el que se señaba que las formas simples de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia) en la modernidad habían quedado rebajadas a momentos de la monarquía constitucional (véase nota -- 37). La monarquía constitucional se distingue de las formas

simples (e incluso del gobierno mixto) en que éstas estaban diseñadas para sociedades menos complejas. En la monarquía constitucional los parámetros de las asociaciones que conforman la sociedad civil se distinguen nítidamente del nivel -- donde se desenvuelve la vida pública.

La distinción entre gobierno mixto y monarquía constitucional llega a su pleno cumplimiento en cuanto ya la antigua tipología se muestra inadecuada para explicar la compleja -- realidad política que trae consigo la modernidad.

Debe aclararse, sin embargo, que la teoría del gobierno mixto no se agotó ni terminó con la teoría política hegeliana, por el contrario autores tan destacados como Schmitt y -- Mosca en pleno siglo XX continuaron estudiando y apoyándose en esa doctrina para explicar la realidad contemporánea. El primero de ellos afirmaba que las modernas constituciones -- burguesas son mixtas porque en ellas se combinan los principios monárquico, aristocrático y democrático. Schmitt retoma la fórmula de que la mejor constitución es la que une y -- mezcla las diversas formas de gobierno. Mosca elogió al gobierno mixto señalando que la solidez de las instituciones -- descansa en la fusión de las diversas tendencias. Esa fusión de principios evita la degeneración y la barbarie. (71)

Uno y otro continuaron reivindicando la estabilidad y la duración como atributos característicos de la constitución mixta. Si la doctrina del gobierno mixto no terminó con Hegel

así tampoco fue tan atinada la idea de que la monarquía constitucional era la forma más adecuada a las sociedades grandes y complejas. El ejemplo más contundente que refutaba esta afirmación eran el de los Estados Unidos que ya para los años en que Hegel escribió se había constituido como una república independiente de grandes y complejas dimensiones. - Si Vico, Montesquieu y Hegel habían sostenido que la monarquía, y especialmente la constitucional, era la forma de gobierno más adecuada para la modernidad, las revoluciones norteamericana y francesa pusieron de manifiesto que la República era un régimen que también se abría paso dentro de la modernidad y quizás con mejores atributos que la propia monarquía.

Esto nos mueve a señalar que hasta aquí no hemos estudiado en toda sus implicaciones el concepto República. Ahora es momento propicio para hacerlo al menos por dos razones: en primer lugar, porque en algunas de las mayores tipologías modernas aparece como contraposición de la monarquía, es el caso de las tipologías de Maquiavelo, Montesquieu y Hegel entre otros; en segundo lugar, porque podríamos continuar con la secuencia que iniciamos con el gobierno mixto donde indicamos que de allí podríamos iniciar el análisis de la democracia no tanto como forma simple de gobierno sino a partir de las combinaciones o recomposiciones en las que participa. La democracia se encuentra combinada en el -

gobierno mixto y recompuesta en la república. Una vez que -
hemos analizado el gobierno mixto pasemos entonces al estu--
dio de la república.

5. LA REPUBLICA

Como veremos el término república ha sido y es utilizado para designar diversas formas organizativas incluso contradictorias entre sí. En general en la antigüedad fue utilizado en términos genéricos para designar lo que hoy conocemos como "Estado", mientras que en la modernidad es utilizado para designar una forma específica de gobierno. Aquí nos proponemos analizar las diferentes acepciones en que el término "república" ha sido y es utilizado, así como destacar el papel que la democracia juega en él.

Lo que hoy conocemos como "Estado" no siempre fue utilizado para designar a la máxima organización de un grupo de individuos sobre un territorio en virtud de un poder de mando. En la antigüedad tal organización fue conocida con varios nombres civitas, polis, res publica. Estos términos continuaron siendo utilizados durante siglos, sirva como ejemplo el título que Bodin dio a su tratado sobre el Estado, Les six Livres de la République. En este amplio

estudio el término república es sinónimo de Estado y no de una específica y determinada forma de gobierno. Thomas Hobbes tampoco utilizó en sus libros el actual término Estado (state) sino, en las versiones latinas civitas y en -

las versiones inglesas commonwealth. En realidad los romanos nunca dispusieron de un término específico para designar un género que lo distinguiera de la especie, de manera que utilizaron res publica tanto para designar al Estado como a una determinada forma de gobierno. En términos históricos los romanos usaron res publica para definir la forma organizativa que predominó entre la expulsión de los reyes (509 a. C.) y el ascenso de Augusto al principado (43 a.C.).⁽⁷²⁾ Fue Cicerón (quien murió en ese mismo año de 43 a.C. y presencié la caída de la república) quien dio la definición primera de ese régimen: "Es, pues, la república la 'cosa del pueblo', y el pueblo, no toda agrupación de hombres congregada de cualquier manera, sino la agrupación de una multitud, asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses".⁽⁷³⁾ Aquí se destaca que los asuntos públicos (la república) son asuntos del pueblo, de la comunidad. Pero no se desconocen los motivos utilitarios de la asociación, la conveniencia de mantenerse juntos para buscar el bien común. Sin embargo -- por encima de los fundamentos utilitarios está el consenso -- en torno de una ley común. En la definición ciceroniana de la república también están plasmadas las características de la filosofía política antigua. Inmediatamente después de esta frase este cónsul romano sostiene que: "su primer motivo de agruparse es no tanto la debilidad como, por así decir, -- la propensión natural de los hombres a congregarse".⁽⁷⁴⁾ --

Rasgo esencial de las ideas políticas griegas y romanas (recuérdese Aristóteles), es que los hombres poseen una tendencia natural a asociarse, un apetito innato a la congregación. Esta característica tiene como consecuencia que en la visión antigua la colectividad, el conjunto, tenga preponderancia - sobre el individuo. De allí que el sujeto se deba y dependa de la colectividad y no a la inversa. El mismo Cicerón previamente había dicho: "la patria no nos engendró o educó bajo esta ley: de no esperar de nosotros, por así decir, ningún alimento, y tan sólo para, sirviendo ella misma a nuestras comodidades, proporcionar un refugio seguro a nuestro ocio y un lugar tranquilo para el descanso, sino para tomar ella misma en prenda, para su utilidad, las partes más numerosas y más grandes de nuestro ánimo, ingenio, inteligencia y entregarnos para nuestro uso privado tanto cuanto pudiera sobrarle a ella misma". (75) Este fragmento contiene los rasgos esenciales de la filosofía política antigua: un apetito natural a la sociabilidad y la visión orgánica de la vida política. El individuo nace, vive y depende y se debe a la comodidad; la república es la organización colectiva que exige al individuo su entrega incondicionada.

Como hemos visto, en el caso de Cicerón la república romana como forma genérica coincide con el gobierno mixto. Ya Polibio había hecho su análisis del gobierno mixto tomando - precisamente como modelo a esa república romana.

A lo largo de los siglos que duró la república romana - hubo infinidad de implantaciones institucionales y cambios, pero su tendencia general fue el paso de una república aristocrática a una república democrática como si se quisiera -- significar que su perfeccionamiento tuvo como hilo conductor la búsqueda de una mayor igualdad o, al menos, la disminución de los privilegios que dividían a patricios y plebeyos. Ejemplo ilustre de la lucha republicana fue la promulgación de la Lex Canuleia en 445 a.C. que permitió el matrimonio entre patricios y plebeyos. El propio Cicerón sentenciaba que la república era el régimen donde imperaba la justicia, por tanto su opuesto no radicaba tanto en la monarquía como en los gobiernos injustos, en los magna latrocinia como los llamaría después San Agustín. Luego entonces la república es el régimen donde tienen vigencia las leyes justas. Para Cicerón, las leyes inicuas no son leyes, así como un Estado injusto no es un Estado. La lógica del discurso ciceroniano - lleva a la conclusión de que la república es el gobierno de las leyes, y con más precisión de las leyes justas.

Es fundamental entender la carga jurídica que adquiere el Estado, o como quiera llamársele (polis, res publica, civitas), durante la vigencia de la república romana. Bajo esta perspectiva el texto ciceroniano también constituye la -- piedra de toque de dos elementos que serán consustanciales a la tradición republicana. En primer lugar, la existencia de

un poder supremo del que emana la ley; en segundo lugar reconoce que ese poder supremo es el poder del pueblo. La ley, pues, emana de la voluntad popular. Vale aclarar que aquí - el concepto pueblo se refiere no a una multitud dispersa e - indiferenciada sino a la colectividad organizada. Esto hace que toda la variada producción jurídica pueda reconducirse a una sola fuente: la suprema potestad popular. A lo largo de los siglos que abarca la época medieval se continuaron usando indistintamente los términos polis, civitas, res publica, commonwealth para designar la máxima organización de un grupo de individuos en un territorio en virtud de un poder de - mando. En todo caso, dado que es un periodo donde imperó la visión espiritual, religiosa, de las cosas humanas, se enfatizó la presencia de la res publica christiana para indicar la unidad de los fieles.

En los umbrales de la época moderna Maquiavelo escribe una frase que tendrá amplias repercusiones en el pensamiento político: "Todos los Estados, todas las dominaciones que - - ejercieron y ejercen imperio sobre los hombres, fueron y son repúblicas o principados".⁽⁷⁶⁾ Decimos amplias repercusiones porque la tipología maquiaveliana sustituyen los términos tradicionales que habían sido empleados para designar la organización política suprema de un pueblo por el término Estado. Investigaciones recientes han demostrado que ya el -- término status, referente a situación o condición, era em- -

pleado como parte de la expresión status rei publicae, o sea, situación de la cosa pública. Por abreviación lingüística - tal término fue siendo aislado y tomando una connotación más precisa en referencia a la organización política. No es que después de que Maquiavelo escribió esta frase se hubiesen inmediatamente abandonado los antiguos vocablos. Sirva como ejemplo el caso de Bodin que sesenta y tres años después de haberse publicado el Príncipe (1513) continuó usando el término República (1576) para designar lo que hoy conocemos como Estado.

La aparición de un nuevo término no sólo se produjo por razones de abreviación lingüística sino para designar una -- realidad diferente como era la aparición de los grandes estados territoriales diferentes de las pequeñas ciudades o comunidades antiguas y medievales.

Continuando con el comentario de la frase maquiaveliana encontramos entonces que el término Estado es usado como género y el de república como especie, es decir, como una forma concreta de gobierno. Esto difiere de la manera en que -- había sido usado hasta entonces el término república que indicaba tanto el género como la especie. Al respecto cabe recordar a Cicerón quien también había dicho, refiriéndose a -- la república como especie, como forma de estado, ya en desvanecimiento y a punto de ser sustituida por el principado, -- que: "Nuestra edad, habiendo recibido la república como una

pintura egregia que, empero, ya se estaba desvaneciendo por su larga duración, no sólo se descuidó de renovarla con los mismos colores que había tenido, sino que ni siquiera se -- preocupó por esto: conservar al menos su forma y, por así de -- cir, sus primitivos lineamientos... a causa de nuestros vi-- cios no de alguna casualidad, conservamos la república en -- cuanto a la palabra, pero en cuanto a la realidad misma la -- perdimos hace ya tiempo". (77) Aquí Cicerón señala que si -- bien se seguía manteniendo el Estado romano, la forma de go-- bierno republicana ya había variado. Ahora Maquiavelo le -- asignaba a la república un lugar específico en una nueva ti-- pología. Ciertamente, en Maquiavelo se puede hablar de una nueva tipología en cuanto en su escrito ya no aparecen las tres -- constituciones tradicionales monárquica, aristocracia, demo-- cracia, sino únicamente dos, principados y repúblicas.

Debemos entonces explicar en qué consiste esta nueva ti pología que también se transforma en una dicotomía: en Ma-- quiavelo el principado corresponde a la monarquía mientras -- que la república abarca tanto a la aristocracia como a la de mocracia. Para Maquiavelo ya no es tan importante la disti ncción entre el gobierno de uno, pocos o muchos; lo que a él -- le interesa distinguir es el gobierno de uno del gobierno -- dé una asamblea. Que esa asamblea esté constituida por po-- cos o por muchos es menos relevante para los fines analíti-- cos de nuestro autor. La que en todo caso aquí nos interesa

resaltar es el hecho de que en esta tipología maquiaveliana aparece nítidamente la reagrupación de la que hablábamos: la democracia es integrada a la aristocracia en la especie república. Asimismo nos interesa llamar la atención en el hecho fundamental de que, no sólo en Maquiavelo sino en toda la -- teoría y práctica posteriores, no toda república es democrática, también las hay aristocráticas. El ejemplo de república aristocrática más significativo en el tiempo de Maquiavelo lo constituía la república veneciana; los ejemplos de república democrática estaban constituidos por Ragusa y Lucca. Para Maquiavelo era esencial la diferencia entre el principado y la república porque correspondían a dos modos diversos de formación de la voluntad política. En el primer caso la voluntad política proviene del príncipe, mientras que en el segundo caso la voluntad política proviene de una asamblea. Tanto el príncipe como la asamblea son personas políticas solamente que en el primero la persona política coincide con la persona física, mientras que en la segunda, la -- asamblea, está constituida por diversos individuos. Por consecuencia la elaboración de la voluntad política en la asamblea necesita de la deliberación y de que esa deliberación y posterior decisión se realice de conformidad con ciertos procedimientos, "reglas del juego", previamente establecidos.

Ciertamente la tipología monarquía-república se adecuaba más a la realidad del tiempo de Maquiavelo. Existían --

principados como el francés o el español y repúblicas como - las antes citadas. Además en cuanto tipología dicotómica se podían aclarar más los términos opuestos en una relación dilemática: las repúblicas tenían territorios pequeños, las monarquías correspondían a los grandes Estados territoriales; en las repúblicas había más igualdad, en los principados desigualdad; en las repúblicas las leyes provienen de las asambleas, en los principados del rey o príncipe; en las repúblicas se antepone el bien del Estado al bien particular, en el principado el príncipe ve por el bien de todos. La diferencia entre el principado y la república es tan neta que no -- pueden mezclarse.

Maquiavelo, al igual que lo habían hecho los antiguos, identifica la república con el gobierno mixto. (78) Tan es así que el estudio profundo de la república lo realiza con base en la república (gobierno mixto) romana. Permaneciendo fiel a la distinción entre principados y repúblicas los dos temas son tratados en libros diferentes, el primero en el -- Príncipe el segundo en los Discursos sobre la primera década de Tito Livio.

Para que no hubiese lugar a dudas sobre su intención de estudiar el sistema republicano con base en el ejemplo de Roma, Maquiavelo inicia de la siguiente manera: "Los que lean cuál fue el principio de la ciudad de Roma, quiénes sus legisladores y el orden que establecieron, no se maravillarán

de que hubiera en dicha ciudad tanta virtud durante largos - siglos, ni del poder que llegó a alcanzar esta república".⁽⁷⁹⁾ Desde el principio de la lectura de este texto maquiaveliano se nota la penetrante influencia de Polibio, son casi idénticas las tipologías de las formas de gobierno, la teoría de los ciclos y el estudio del gobierno mixto. Aquí nos interesa particularmente analizar su visión de la república. La identificación entre esta y el gobierno mixto se hace patente cuando, en el capítulo que se denomina "De cuántas clases son las repúblicas y a cuáles de ellas corresponde la romana", después de haber enlistado las formas simples tanto las buenas como las malas y después de haber abordado los ciclos -- afirma: "Digo, pues, que todas estas formas de gobierno son perjudiciales; las tres que calificamos de buenas por su escasa duración, y las otras tres por la malignidad de su indole. Un legislador prudente que conozca estos defectos, huirá de ellas, estableciendo un régimen mixto que de todas participe, el cual será más firme y estable; porque en una constitución donde coexistan la monarquía, la aristocracia y la democracia, cada uno de estos poderes vigila y contrarresta los abusos de los otros".⁽⁸⁰⁾ En este fragmento aparecen de nueva cuenta las buenas razones que se esgrimieron en la antigüedad en favor del gobierno mixto: lo perjudicial de las formas simples aun aquellas que se consideran buenas por su poca duración; el régimen mixto es superior porque las combi

na y de esta manera logra ser más firme y estable; en el régimen mixto hay vigilancia y control recíproco de las fuerzas y órganos participantes. Maquiavelo se remite al glorioso ejemplo de Esparta donde Licurgo diseñó una constitución de esa naturaleza y logró que se mantuviera por más de ochocientos años. En contraste nuestro autor llama en causa a Solón quien en Atenas implantó una democracia pura. Incluso antes de que muriera su fundador la democracia había sido -- sustituida por la tiranía de Pisístrato. Vale la pena detenerse a analizar este punto dado que en la tradición del pensamiento político con frecuencia se encuentra la observación de que la democracia, sobre todo la democracia "licenciosa", degenera en la tiranía. Recuérdese por ejemplo a Platón -- quien en su secuencia degenerativa ponía precisamente a la tiranía después de la democracia. Ante los excesos y la -- anarquía en la que cae el gobierno popular la solución viene a ser puesta por un régimen autoritario para que se detengan las pasiones desatadas. Luego de estas consideraciones Maquiavelo concluye que: "Por no temprar el poder del pueblo, con el de los nobles y el de aquél y de éstos con el de un príncipe, el estado de Atenas comparado con el de Esparta vió brevísimo tiempo".⁽⁸¹⁾ Aquí deben hacerse algunas observaciones importantes: en primer lugar el criterio para distinguir y valorar las formas de gobierno es su duración; en segundo lugar el gobierno mixto tiene mayor longevidad que --

las formas simples, en este caso que la democracia; en tercer lugar el ejemplo de gobierno mixto es Esparta y de democracia Atenas, la primera tuvo mucho mayor vida que la segunda. Esta posición de Maquiavelo nos lleva a concluir que se puede ser republicano sin ser democrático. O si se quiere, ser admirador de Esparta y crítico de Atenas.

Como se sabe el otro ejemplo de gobierno mixto de la antigüedad lo constituye Roma. Maquiavelo indica que si el régimen espartano fue diseñado por una sola persona, por un gran legislador como Licurgo, en cambio el régimen romano se forjó con base en la sabiduría colectiva y sorteando, a lo largo de los siglos, innumerables obstáculos. La vía de la perfección republicana forzosamente tuvo que correr paralela al acuerdo paulatino entre los patricios y plebeyos. La larga ruta transitada por la república romana tiene como punto de partida la sustitución del rey por dos cónsules, también existía un senado, es decir, la república comenzó por combinar el principio monárquico con el principio aristocrático, pero faltaba el democrático. Maquiavelo describe con precisión la forma en que la república se perfeccionó al admitir en su seno la representación popular:

Los cónsules y el senado hacían la constitución romana mixta de dos de los tres elementos que hemos referido, el monárquico y el aristocrático. Faltaba, pues, dar entrada al pueblo. Llegó la nobleza romana a hacerse

insolente... y el pueblo se sublevó contra ella. A -- fin de no perder todo su poder, tuvo que conceder parte al pueblo; pero el senado y los cónsules conservaron la necesaria autoridad para mantener su rango en el estado. Así nació la institución de los tribunos de la plebe, que hizo más estable la constitución de aquella república por tener los tres elementos la autoridad que les correspondía. Tan favorable le fue la fortuna, que aun cuando la autoridad pasó de los reyes y de los grandes al pueblo por los mismos grados y por las mismas causas antes referidas, sin embargo, no abo-- lieron por completo el poder real para aumentar el de los nobles, ni se privó a éstos de toda su autoridad para darla al pueblo, sino que haciendo un poder mixto, se organizó una república perfecta. (82)

Este fragmento maquiaveliano contiene muchas e importan-- tes enseñanzas: al principio la república romana estuvo cong-- tituida por los cónsules que representaban el principio mo-- nárquico y los senadores que enarbolaban el principio aristó-- crático, pero no así el elemento popular. Este tercer ele-- mento luchó contra la insolencia (una vez más recuérdese el diálogo de los príncipes persianos) de la aristocracia y lo-- gró un lugar en la república mediante la creación de los tri-- bunos. Al entrar el pueblo a formar parte de la república -- ésta se volvió más estable. Si bien crítico de la democra--

cia en su forma simple Maquiavelo no es un antidemocrático - que predique la marginación del principio popular de las instituciones republicanas. Por el contrario juzga que su inclusión es pertinente para engrandecerla. Un elemento que no puede pasar desapercibido es la afirmación de que la nobleza "a fin de no perder todo su poder, tuvo que conceder parte al pueblo": en el régimen republicano se debe admitir la presencia de otras fuerzas y en consecuencia estar dispuesto a ceder algo para conservar algo a cambio. De esta manera se conserva el régimen republicano y se tienen que generar por fuerza mecanismos de equilibrio y concordia, mas no, como veremos, de inamovilidad. En suma, el régimen republicano requiere de acuerdos en puntos fundamentales. Lo opuesto es el conflicto abierto y destructivo. El conflicto en la república romana no salió de los parámetros republicanos al campo de batalla sino que al canalizarlo institucionalmente se perfeccionó la constitución. El estudio de Maquiavelo sobre Roma está lejos de ser una simple repetición de las ideas polibianas, sino es una lectura moderna de esos acontecimientos e instituciones para sacar conclusiones prácticas aplicables a su tiempo.

La disputa permanente entre patricios y plebeyos, para Maquiavelo, no fue perjudicial sino benéfica para mejorar la república. Afirma en repetidas ocasiones que la inclusión de los tribunos de la plebe perfeccionó la constitución. Re

lata que a la muerte de los Tarquinos la nobleza se volvió insolente con el pueblo. Este se levantó en perturbaciones, tumultos y peligros. Para no caer en una lucha abierta que arrastrara consigo a la república se instituyó el tribunado. Maquiavelo pone en evidencia que el conflicto entre patricios y plebeyos no trajo la ruina sino la libertad dentro de la república. Aquí, como se puede apreciar, aparece otro atributo positivo de la república, la libertad.

Como muestra de su republicanismo Maquiavelo le da más importancia de la libertad que al orden. Para él la república se nutre de la lucha, del conflicto, de la discusión dentro del marco institucional. Critica a los detractores de la constitución romana que ven en ella ejemplo de desorden y de disputa:

Sostengo que quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo, condenan lo que fue primera causa de la libertad de Roma, teniendo más en cuenta los tumultos y desórdenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron, y sin considerar que en toda república hay dos partidos, el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen en favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos. Y fácilmente se verá que así sucedió en Roma. Desde los Tarquinos a los Gracos transcurrieron más de trescientos años y los desórdenes en este tiempo rara vez pro-

dujeron destierros y rarísima sangre. No se pueden, -
 pues, calificar de nocivos estos desórdenes, ni de di-
 vidida una república que en tanto tiempo, por cuestio-
 nes internas, sólo desterró ocho o diez ciudadanos y -
 mató muy pocos, no siendo tampoco muchos los multados;
 ni con razón se debe llamar desordenada a una repúbli-
 ca donde hubo tantos ejemplos de virtud; porque los --
 buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena
 educación de las buenas leyes, y éstas de aquellos des-
 órdenes que muchos inconsideradamente condenan. Fijan
 do bien la atención en ellos, se observará que no pro-
 dujeron destierro o violencia en perjuicio del bien co-
 mún, sino leyes y reglamentos en beneficio de la liber-
 tad pública. (83)

De aquí se desprende que el bien de la república no ra-
 dica en mantener inmóviles sus partes sino que la lucha, el
 antagonismo son benéficas porque realizan la libertad. Las
 buenas leyes nacen de esos tumultos. Los desórdenes dentro,
 del marco republicano, no producen luchas sangrientas, muer-
 te, sino que son los generadores de la vida institucional, de
 la vida asociada en la libertad. En estos fragmentos se ha-
 ce patente el agudo análisis de Maquiavelo de los aconteci-
 mientos antiguos al descubrir que precisamente la modernidad,
 como visión progresiva de la historia, se alimenta del deso-
 den, del conflicto. Maquiavelo no traslada mecánicamente el

gobierno mixto a su tiempo si no ve en él, en la república, la constitución adecuada para la modernidad. Nuestro autor - contempla en la república el régimen que puede canalizar el conflicto social; que puede aprovechar las fuerzas que despliega para perfeccionarse. Desde este punto de vista se aleja del orden impuesto desde arriba y se acerca a la libertad que se genera con la dinámica compleja que brota de abajo. Ciertamente, la modernidad se nutre de los múltiples conflictos que se generan en la sociedad. Esos conflictos imprimen movimiento, incluso velocidad, a la historia. Las instituciones políticas no deben sofocar las luchas sino que siendo producto de ellas deben encauzarlas para beneficio de todos.

Al llegar a este punto se hace patente el contraste entre la doctrina de Maquiavelo y la de Hegel en referencia a la caracterización del gobierno mixto y su relación con la modernidad. Para el primero el gobierno mixto se identifica con la república, para el segundo el gobierno mixto se identifica con la monarquía constitucional. Para el florentino el régimen más adecuado para afrontar los nuevos tiempos es la república en tanto que para el alemán el régimen más adecuado para la modernidad es la monarquía constitucional. A pesar de la distancia de tiempo que los separa y de la diferencia en sus doctrinas es posible hacer esta comparación -- con base en esa identificación entre el gobierno mixto y los respectivos regímenes de los que son partidarios y de su --

perspectiva en referencia a la mejor constitución para encarar el tiempo por venir. Cuanta razón tenía Maquiavelo al ver en el antagonismo entre la monarquía y la república la nueva tipología, la tipología moderna.

Un último elemento que nos interesa resaltar del pensamiento político de Maquiavelo es su observación de que la libre manifestación de las opiniones contribuye al perfeccionamiento de la república. Idea que será retomada siglos después, como se verá, por Immanuel Kant. Al respecto escribe: "Nada contribuye más a la estabilidad y firmeza de una república como el organizarla de suerte que las opiniones -- que agitan los ánimos tengan vías legales de manifestación". (84) Siendo el motor de la república los "tumultos" ellos generan discusión, polémica, que también deben ser conducidas adecuadamente. El silencio no beneficia ese tipo de regímenes. En este fragmento encontramos un antecedente directo de lo que será uno de los bastiones de las luchas democráticas modernas: la libertad de expresión

Esos "tumultos" que para Bodin y Hobbes son despreciables para Maquiavelo son el motor de la grandeza de un Estado. Montesquieu retoma la tipología maquiaveliana principal república, pero le agrega un tercer elemento, el despotismo. Para este autor específicamente "el gobierno republicano es aquel en el que todo el pueblo, o una parte de él, tiene el poder supremo". Queda claro que al igual que Maquiave

lo también incluye en la república a la democracia y a la -- aristocracia: "Cuando en la república, el poder supremo resi de en el pueblo entero, es una democracia. Cuando el poder supremo está en manos de una parte del pueblo, es una aristo cracia. (85)

Para Montesquieu la democracia es el régimen donde todos mandan y todos obedecen. El pueblo reunido en asamblea es el soberano que hace las leyes. Tales leyes deben ser ob servadas por todos. De esta manera el pueblo manda y obedece a la vez. Montesquieu se percató de que en este régimen es fundamental el derecho al sufragio porque allí como muchos votan es preciso reglamentar el ejercicio del sufragio. Pone el acento en la índole de los sufragios. En ninguna or ganización política por muy democrática que sea pueden votar todos. Es conocido el hecho de que del voto han quedado excluidos los jóvenes, los ancianos, los extranjeros, las mujeres de suerte que en toda democracia la manera en que se establecen los sufragios es fundamental. Otra anotación de enorme importancia que hace este autor es que: "El sufragio por sorteo está en la índole de la democracia; el sufragio por elección es el de la aristocracia". (86) Este es un hecho en el que poco se reflexiona. Durante siglos efectivamente las democracias operaron bajo el sistema de sorteo. Este modo de proceder se debía al principio de igualdad: no importaba sobre quién recayera la responsabilidad puesto que

todos eran iguales. La persona en este caso era indiferente. En cambio la elección sí es un principio aristocrático: se selecciona a los mejores y en ellos se delega el poder. Lo que hace que la elección sea democrática en su repetición: -- bajo esa repetición el pueblo puede aprobar o reprobar la -- conducta y las decisiones de los representantes, y con ello incidir realmente en la formación de la decisión política.

Otro punto interesante al que se refiere Montesquieu sobre la democracia es que ésta se corrompe con el oro, con el dinero, con las riquezas. Ahora nosotros diríamos con el capital. El pueblo se hace calculador, egoísta. El individuo piensa en sí mismo y no en la cosa pública. Esto se puede -- tomar como un adelanto de lo que hoy se llama "contradicción entre el mercado y la democracia". Refiriéndose a la agilidad o lentitud de un régimen Montesquieu observa que la monarquía es el gobierno más fácil porque allí uno manda y los demás obedecen; pero la democracia, siendo el gobierno donde todos mandan se vuelve difícil porque hay que definir todos los mecanismos legales e institucionales para que ese régimen funcione. Pero si bien la monarquía reivindica como uno de sus atributos la facilidad y agilidad, la democracia presume de una mayor libertad. Contra quienes desconfían del -- pueblo por su ineptitud Montesquieu antepone los ejemplos de Atenas y Roma que dieron muestra de haber realizado elecciones sabias. Uno de los puntos delicados de la democracia es

que para ciertos asuntos debe designar ministros que dependan de la asamblea. El pueblo puede hacer ciertas cosas pero no todas: "El pueblo es siempre, o demasiado activo o demasiado lento. Unas veces con sus cien mil brazos lo derriba todo; otras veces con sus cien mil pies anda como los insectos". (87)

Montesquieu dice de la aristocracia que en ella: "el poder supremo está en manos de unas cuantas personas. Estas hacen las leyes y las hacen ejecutar". (88) En repetidas ocasiones señala que la aristocracia será mejor en cuanto más se asemeje a una democracia, y por contra será más imperfecta en cuanto más se avecine a la monarquía. Aunque el pueblo no participe en el poder en este régimen siempre será perjudicial para la aristocracia que el pueblo viva en la miseria.

El tercer libro del Espíritu de las leyes lleva el título "De los principios de los tres gobiernos" y aborda un tema que no había sido tocado en las tipologías precedentes. Al respecto Montesquieu distingue la naturaleza de las formas de gobierno de sus "principios" (tal vez sólo los principios fundadores de Platón tengan cierta semejanza). La naturaleza se refiere a la manera en que está estructurada la constitución y el principio es lo que le imprime movimiento: "Hay esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio: que su naturaleza es lo que le hace ser y su prin

cipio lo que le hace obrar. La primera es su estructura particular; el segundo las pasiones humanas que lo mueven". (89) La naturaleza se refiere a la forma particular en que cada régimen se organiza y que lo hace diferente de los demás; el principio es la pasión predominante en ese régimen que hace que los hombres se comporten de una cierta manera. En cada régimen la pasión, el resorte que impulsa el comportamiento de los individuos, es diferente. En consecuencia, los varios principios son también criterios de diferenciación entre las constituciones. El principio de la república es la virtud, de la monarquía el honor y del despotismo el miedo.

La virtud republicana no es sólo un sentimiento personal sino es un impulso que liga al sujeto con sus conciudadanos, con la colectividad. Dice Montesquieu en la advertencia al lector: "lo que llamo virtud en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. Ella no es una virtud moral ni cristiana, es la virtud política. Y ésta es el resorte que hace mover la república, como el honor es el resorte que hace mover la monarquía. Así pues, he llamado virtud política al amor a la patria y a la igualdad". (90) La importancia que Montesquieu le da a esta aclaración sobre la virtud republicana queda demostrada porque son los primeros renglones de una obra de una enorme dimensión. En esa misma advertencia al lector Montesquieu insiste en que la virtud republicana es una virtud política diferente de la --

cristiana: "el hombre de bien... no es el hombre de bien -- cristiano, sino el hombre de bien político, que posee la virtud política de que he hablado. Es el hombre que ama las leyes de su país y que obra por amor a estas leyes... Y la mayor parte de las veces que me he servido de la palabra virtud, he escrito virtud política".⁽⁹¹⁾ Que nuestro autor insista desde el principio en esta diferencia muestra su preocupación por mantener su estudio de la política lejano de -- las cosas religiosas. Esta distinción entre la esfera política y la esfera espiritual es uno de los atributos más constantes de la modernidad donde el individuo aparece desprendido de las ataduras religiosas y de las pertenencias corporativas. No podemos pasar por alto el hecho de que Montesquieu insista en esta diferenciación sobre todo en el caso -- de la república y que subraye el hecho de que la virtud republicana esté íntimamente relacionada con la igualdad. Y no cualquier tipo de igualdad sino la igualdad política, la -- igualdad en poder. La república es la forma de gobierno en donde es más marcado el amor a la patria (ahora se denomina rfa nacionalismo) y por tanto a la igualdad. Recuérdese -- aquel amor a la patria al que se refería Pericles en su glorioso discurso. La república es un gobierno nacionalista -- donde la igualdad es su base de sustentación. Y cuando Montesquieu habla en este sentido de la república se refiere específicamente a la democracia puesto que "la virtud es tam--

bién necesaria en el gobierno aristocrático, aunque en él no sea tan requerida de manera tan absoluta". (92) Ciertamente en la democracia, al ser el pueblo el que manda hay equidad en el poder, cosa que no sucede en las otras formas de gobierno no donde forzosamente tiene que haber desigualdad entre los gobernantes y los gobernados y aun entre estos mismos. La virtud, el amor a la patria, en efecto tiene como base la igualdad porque allí la patria es sentida directamente como cosa de todos en cuanto todos en asamblea, constituida como cuerpo soberano, deciden el destino de la nación. En el análisis de Montesquieu nacionalismo y democracia van de la mano.

Con agudeza Montesquieu se percató de que en cuanto todos tienen que decidir, en la democracia se requiere que los sujetos tengan educación. Ni la monarquía, ni la aristocracia necesitan que sus súbditos tengan instrucción porque en tales regímenes sólo tienen que obedecer. La participación exige que los individuos sean instruidos. A este tema Montesquieu dedica el capítulo V del libro IV denominado "De la educación en el gobierno republicano". Tal capítulo inicia con la siguiente frase: "En el régimen republicano es en el que se necesita de toda la potencia de la educación". Esa educación está estrechamente vinculada al desprendimiento individual en favor del bien colectivo y al amor a la patria: "la virtud política es una renuncia a sí mismos, lo más difícil

cil que hay. Se puede definir esta virtud diciendo que es - el amor a la patria y a las leyes. Este amor, prefiriendo - siempre el bien público al bien propio, engendra todas las - virtudes particulares, que consisten en aquella preferencia. Y es un amor que sólo existe de veras en las democracias. - Sólo en ella el gobierno es confiado a cada ciudadano". Montesquieu hace una interesante comparación entre el amor que despierta en cada sujeto del poder soberano las distintas -- formas de gobierno. El amor del rey por la monarquía, el -- del déspota por el despotismo y el del pueblo por la repúbli- ca: "Jamás he oído decir que los reyes no amen la monarquía ni que los déspotas odien el despotismo. Así los pueblos de- ben amar la república; a inspirarles este amor debe la educa- ción encaminarse".⁽⁹³⁾ La virtud, el amor a la patria, a la igualdad, se hace efectiva en el desprendimiento en favor de la colectividad, se hace mayor con la educación y en el ejer- cicio constante de la deliberación democrática. Una vez más, se ama a la patria en cuanto es sentida como cosa de todos y ese sentimiento se alimenta cotidianamente de la participa- ción de los ciudadanos en la asamblea. El elemento que hace avanzar a la democracia y a la nación en su conjunto es la - educación.

Montesquieu también relaciona el amor a la patria con - el amor a la frugalidad. Siendo la igualdad la base de la - república lógicamente se desprende de ello que todos tengan

igual bienestar y las mismas ventajas. Estas cosas tienen - también como soporte la frugalidad, la austeridad en los hábitos. Las ambiciones personales, por tanto, deben ser limi tadas y en contraste debe haber en cada uno el deseo por dar mejores servicios a la patria. La fórmula de la frugalidad en la democracia debe ser: buscar el sustento necesario para la familia y rendir los mayores frutos para la comunidad - - (viene a la mente el discurso ciceroniano del bien colecti-- vo). Por ello Montesquieu insiste en que la riqueza perso-- nal debe tener límites, ya que si se dejara que cada cual -- buscara su propio beneficio de inmediato aparecerían las des igualdades y con ello se distorsionaría la república. Los - ciudadanos deben renunciar a los placeres que proporciona el enriquecimiento personal. La frugalidad en la vida personal y familiar da por resultado la riqueza pública como sucedió en Atenas y Roma donde la magnificencia colectiva estuvo sug tentada en la sobriedad de sus ciudadanos. La parquedad individual genera el esplendor de la patria. Por contra la -- igualdad y la frugalidad no son aspiraciones de las monar-- quías y de los estados despóticos. Allí cada uno aspira a - ser superior a los demás. No pueden admirar la frugalidad - quienes envidian el lujo ajeno, quienes codician los bienes que otros poseen.

Se podría pensar que cuando Montesquieu hable de la re-- pública en términos de igualdad se refiera indistintamente a

la democracia y a la aristocracia; pero en realidad cuando habla así se refiere específicamente a la democracia. Para este autor la virtud de la aristocracia no es la igualdad si no la moderación: "El espíritu de moderación es lo que se -- llama virtud en la aristocracia; corresponde en ella a lo -- que en la democracia es el espíritu de igualdad". (94)

Siendo Inglaterra uno de los ejemplos más destacados de gobierno moderado, se debe decir que si de una parte está la monarquía constitucional que ensalsaron Montesquieu y Hegel de otra parte en ese país se puede hablar de una verdadera -- tradición republicana en el pensamiento político. Entre los varios autores que se inscriben en esta tradición podemos ci tar a James Harrington y John Milton. Para el primero de és tos la república era una consecuencia de la evolución social y económica. Su libro Océana (1656) pone énfasis en las determinantes económicas y sociales de los regímenes políticos. Aquí vemos una anticipación de la concepción económica. Usó un método histórico y comparativo en su exposición. En efec to, Harrington hace constantes referencias a los ejemplos de Israel, Atenas, Esparta, Cartago, Roma, Suiza, Holanda, y so bre todo Venecia, donde vivió algún tiempo e impresionado por su constitución al regresar a Inglaterra, siempre la tuvo como modelo de buen gobierno en sus escritos. Si esos son -- sus modelos históricos, en el plano de las ideas tiene como puntos de referencia a Maquiavelo y Hobbes. A uno en su re-

publicanismo a otro en su absolutismo. Siendo rigurosos en el análisis de la obra de Harrington vemos que en cierta manera se aparta de lo que son los cánones tradicionales del pensamiento jurídico y político: le imprime a su análisis -- constantes referencias a los factores económicos y sociales de los regímenes. Esto indica una cierta apertura a lo que serán los nuevos temas de las disciplinas humanísticas y una particularidad distintiva de tales disciplinas en Inglaterra, sobre todo por lo que hace a la economía. En este renglón -- subraya el hecho de que la forma de propiedad (sobre todo la de la tierra) determina la forma de régimen: si la mayor parte de la tierra está en manos de la nobleza el pueblo dependerá política y económicamente del régimen aristocrático; si en cambio la propiedad está distribuida equitativamente entre el pueblo indudablemente será más propicio el régimen popular. Su apreciación de los condicionamientos económicos -- se basó sobre todo en la propiedad y no tanto en la industria o las finanzas. Harrington introduce en la tipología -- de las formas de gobierno y en la teoría de los ciclos la variable de la propiedad, de suerte que la forma de régimen y su transformación está relacionada con la distribución de esa propiedad y su variación. En este sentido a -- Harrington le parecía que Inglaterra se encaminaba hacia una república, o sea, hacia una distribución menos desigual de -- las tierras.

Siguiendo el paradigma aristotélico entre gobierno de los hombres o gobierno de las leyes, Harrington sostenía que el gobierno republicano era un gobierno de leyes que se oponía al gobierno de los hombres encarnado en el absolutismo. Con esto se acercaba a Maquiavelo y se alejaba de Hobbes. De conformidad con los ideales de la república antigua afirmaba que la base de ese régimen es la igualdad y la coincidencia entre el interés individual y el interés público. Naturalmente también reivindicaba la duración de tal constitución y la hacía depender del equilibrio de las fuerzas sociales pero también de los bienes. De allí la importancia que le atribuyó a la "ley agraria". Para su propuesta política, que muchos han catalogado dentro de las grandes utopías, -- Harrington pensaba en una república en la que compartieran -- el poder la aristocracia y el pueblo. Para él la dirección política debía permitir la participación del pueblo bajando los requisitos censitarios, o sea, la comprobación de un -- cierto nivel de bienes o riquezas para tener derechos políticos.

Harrington toma como modelo a Venecia quien, según dice, a su vez tomó como ejemplo a Israel del cual se desprendieron los demás gobiernos mixtos, Esparta, Roma y otros, y define en general al gobierno como el -- "arte por el cual una sociedad civil de hombres viene a ser instituida y preservada sobre fundamentos de derecho o inte-

reses comunes; o (para seguir a Aristóteles y a Tito Livio) es el imperio de las leyes y no de los hombres". (95) Este fragmento produce varios comentarios. Para Harrington, al igual que Maquiavelo, el gobierno es un arte. Debe precisarse que aquí el concepto sociedad civil no tiene el sentido - que hoy le atribuimos como momento, diferente del Estado, en el que se desarrollan las relaciones interindividuales y de mercado, sino que se refiere indistintamente a la condición política y al estado civil. Para Harrington el gobierno es el ejercicio del poder bajo la ley con el objeto de perseguir intereses colectivos. Harrington distingue en este sentido el gobierno de jure del gobierno de facto. Uno se ejerce precisamente de conformidad a la ley y para lograr objetivos comunes y otro en el cual las leyes quedan sometidas a los intereses personales de los gobernantes. Como ejemplo del primero se remite al republicanismo de Maquiavelo, como ejemplo del segundo cita el caso de Hobbes. La república es el gobierno de las leyes, la monarquía es el de los hombres.

Para el estudio de las repúblicas Harrington introduce un criterio de división que en cierto sentido ya había enunciado Maquiavelo basado en lo que él llama las repúblicas -- singulares y las ligas y otra subdivisión que comprende las que tienden a la conservación y las que tienden a la expansión. Veamos: "La primera división de las mismas comprende las que son singulares, como Israel, Atenas, Lacedemonia,

etc., y las formadas por ligas, como las de los aqueos, etolios, licios, suizos y holandeses. La segunda comprende las que tienden a la conservación, como Lacedemonia y Venecia, y las que tienden a la expansión, como Atenas y Roma". Harrington plantea una tercera clasificación que como él dice no se conocía hasta entonces, o sea, en una nueva clasificación -- creada por él: se trata de la diferencia entre repúblicas -- equitativas y repúblicas inequitativas:

La división tercera consistía en equitativas y no equitativas, y éste es el punto principal, especialmente -- en cuanto a la paz y la tranquilidad domésticas; porque hacer una república no equitativa es dividirla en partidos, que la sujetan a continua variación, pues -- uno de los partidos tiende a conservar su eminencia y desigualdad y el otro a alcanzar la igualdad, donde se derivó para el pueblo de Roma su perpetua lucha contra la nobleza y el senado. Pero en una república equitativa no puede haber más lucha que desequilibrio entre pesos iguales; por lo cual la república de Venecia, -- por ser entre todas la de constitución más equitativa, es aquella en que no hubo jamás lucha entre el senado y el pueblo. (96)

Analícemos con detenimiento cada uno de los temas incluidos en estas clasificaciones. A la primera parece co-

rresponder el criterio de si son ciudades específicas ("singulares") Israel, Atenas, Esparta o las formadas por la reunión de más ciudades; ("ligas") hoy las llamafamos confederaciones o federaciones. Este caso nos es bastante familiar es el de las repúblicas federales. El segundo criterio parece corresponder a una pauta sobre la posición con respecto a las otras repúblicas, o sea, si tienden a su conservación -- dentro de sus fronteras como Esparta y Venecia que no trataron de agregar los territorios y ciudades circunvecinos o -- los que tienden a la expansión como Roma y Atenas. A este -- último tipo se les suele llamar repúblicas imperialistas. -- La tercera clasificación en cambio pone el acento en la situación interior si hay igualdad o desigualdad adentro de la república y aquí Harrington hace coincidir la equidad con la paz y la inequidad con el conflicto. Roma es el recurrente ejemplo de la lucha entre ricos y pobres, entre patricios y plebeyos; Venecia el de la concordia entre las partes sociales.

Salta la discrepancia entre los puntos de vista de Maquiavelo y de Harrington sobre Roma: para el primero "los tumultos" fueron el motor de su duración y grandeza, -- mientras que el segundo parece no ser tan afecto a la "perpetua lucha" entre el pueblo y la nobleza. Esto explica su -- preferencia por la república veneciana.

Al hablar de repúblicas imperialistas no podemos evitar la comparación entre Roma y los Estados Unidos donde la primera entra en la clasificación de las repúblicas singulares en expansión e inequitativas mientras que la segunda se inscribiría en la clasificación de las repúblicas formadas por ligas en expansión y equitativas.

Siendo fiel a su preocupación por relacionar la forma de gobierno con sus fundamentos económico y social, observa que la república equitativa también debe tener una distribución equitativa de las propiedades establecida por una ley agraria. Asimismo debe haber una rotación en el gobierno y elecciones libres. Estos tres elementos son lo que componen y caracterizan a una república equitativa. La definición -- que Harrington da de ese régimen es la siguiente: "República equitativa es un gobierno establecido sobre una ley agraria equitativa, que se levanta a la superestructura o tres órdenes, el senado que discute y propone, el pueblo que resuelve y la magistratura que ejecuta, por medio de una rotación -- equitativa, mediante los sufragios del pueblo, emitidos en votación". (97) Ciertamente la propuesta de Harrington es la de una república aristocrática (como lo era Venecia), pero -- que se acerca mucho a la democrática, sobre todo si tomamos en cuenta su constante apego al principio de la igualdad. -- Cabe hacer la aclaración de que, como habíamos dicho anteriormente, la democracia se basó fundamentalmente en el sor-

teo mientras que la aristocracia en la elección puesto que - se escoge a los mejores. Pero Harrington parece descubrir - el mecanismo mediante el cual las elecciones se pueden transformar de aristocráticas en democráticas; ese mecanismo es - la repetición de las elecciones de manera que el pueblo elector pueda, mediante ese procedimiento, juzgar la actuación - de los magistrados y con ello decidir sobre la conducción de los asuntos públicos.

El propio Harrington pone en estrecha relación la rotación de los cargos públicos con la votación popular: "aunque la rotación pueda existir sin que se vote, y el voto sin rotación, no sólo la votación según el modelo que sigue [la república equitativa] incluye ambas cosas sino que es, con mucho, el camino más equitativo; por lo cual... en el nombre - de votación dará también la rotación por entendida".⁽⁹⁸⁾ -- Ciertamente, rotación y votación no siempre van unidas en cuanto la rotación puede quedar a decisión de un monarca y también en la medida en que se puede votar una sola vez y prolongarse la permanencia en el cargo indefinidamente, como sucede - en la elección del Papa por el colegio cardenalicio. Lo que sucede cuando se reúnen las dos con base en el voto popular es obedecer al principio de equidad que es un principio tipicamente democrático. Esta conjunción entre rotación y votación descubierta por Harrington tendrá amplias y profundas - consecuencias para la democracia moderna que es una democracia representativa.

De la definición que este escritor inglés da de república se desprende que en ella tomó debida cuenta de la división de poderes. En esta definición encontramos una sobreposición entre la doctrina del gobierno mixto y la división de poderes: "el senado que discute y propone, el pueblo que resuelve y la magistratura que ejecuta". La sobreposición resulta de que a cada fuerza social se le adjudica una función. Harrington parece tomar en consideración sobre todo la función legislativa y la función ejecutiva. El senado y el pueblo comparten la primera función, mientras que la segunda se le adjudica a la magistratura. La sobreposición de que hablamos queda más clara en el siguiente fragmento: si "el senado y el pueblo, son legislativos, ha de haber por necesidad un tercero que sea ejecutivo de las leyes hechas, y es el de la magistratura; y en tal orden, con todo lo demás, -- dispuesto por arte, 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, se completa".⁽⁹⁹⁾ Analicemos en detalle esta sobreposición: la verdad es que la correspondencia no es tan perfecta en cuanto aquí no se plantea que la función legislativa corresponda al pueblo, la judicial a la aristocracia y la ejecutiva al rey, sino que al no mencionar la judicial, la aristocracia y el pueblo se hacen cargo de la legis

lativa en los pasos respectivos de proposición y resolución. Otro comentario debe tocar el no equilibrio de fuerzas y funciones sino la subordinación de la función ejecutiva, y con ello el principio monárquico, a la legislativa, o sea, los principios aristocrático y democrático.

Harrington no se cansa de repetir que el gobierno republicano es un gobierno de leyes y no de hombres: en la república hay "una condición que debe ser la misma en todas, a trueque de disolverse la república si ella falta. Y no es otra sino que si las manos del magistrado es el poder ejecutivo de la ley, la cabeza del magistrado es responsable ante el pueblo de que su ejecución ha de estar de acuerdo con la ley; en lo cual puede ver Leviatán [Hobbes] que la mano o la espada que ejecutan la ley han de estar en ella y no por encima de ella".⁽¹⁰⁰⁾ En esta frase tanto como en la anterior se muestra claramente que en el pensamiento político de Harrington hay separación pero no equilibrio de poderes, esto es, neta subordinación del ejecutivo al legislativo. Para él esta subordinación es la garantía de que gobiernen las leyes y no los hombres. La subordinación del ejecutivo al legislativo es uno de los temas más constantes de la teoría democrática moderna. Esta doctrina no pugna tanto por la separación y equilibrio de poderes sino por la separación pero neta subordinación del ejecutivo al legislativo.

A Harrington le tocó vivir un periodo de la vida inglesa extremadamente convulsionado, pero también muy importante para sentar las bases institucionales de aquel país. En efecto, el siglo XVII en Inglaterra es un siglo de alteraciones, luchas y cambios trascendentales; la reapertura del parlamento, la guerra civil, el protectorado de Cromwell, la restauración y la gloriosa revolución de 1688. Un elemento que no puede pasarse por alto de este periodo es la cuestión religiosa donde está presente la lucha por la tolerancia y la consecuente existencia de otros cultos. En esos años la resistencia contra el absolutismo y la consolidación de la libertad religiosa marchan juntas. En este sentido Inglaterra es uno de los bastiones fundamentales del liberalismo, entendido como la teoría y la práctica de los límites del poder. Estos límites incluyen dentro de sus elementos de manera fundamental la libertad de expresión. En aquel periodo John Milton fue uno de los políticos y escritores que más hizo hincapié en la lucha por la libertad de expresión. Su libro Areopagítica (1644) ha pasado a la historia como una férrea argumentación en favor de tal libertad. En este libro Milton toma como blanco polémico una orden emitida por el Parlamento el 14 de junio de 1643 que ponía una serie de restricciones a la libertad de palabra y de pensamiento. En el preámbulo de esa orden se decía que habían sido publicadas muchas obras falsas, escandalosas, subversivas y difamatorias en detrimento de la religión y del gobierno y que se ha

bfan establecido muchas imprentas particulares que habfan cometido diversas infracciones. Por tal motivo los Lores y Comunes dispusieron que no se imprimiera ninguna orden sin su consentimiento; no se podía dar a la luz pública ningún li--bro sin el permiso correspondiente; que no se permitía impor--tar publicaciones sin antes ser autorizadas; se suspenderían imprentas y se confiscarían libros, y se encarcelaría a los responsables. Estas disposiciones beneficiarían al monopo--lio "compañía de Libreros".

En respuesta a esta orden del Parlamento Milton afirmó que la censura reduciría la república a una Iglesia. Para -- su refutación se apoya en la historia y la razón. Refirién--dese al mundo antiguo observó que en aquellos tiempos no se conoció la censura y que cualquier ciudadano podía expresar opiniones contrarias a la república sin recibir castigo. -- Agregó que la verdad y la crítica no eran contrarias sino fa--vorables al bien público. Como sostén de su argumentación -- histórica dice que: "En Atenas, donde libros e ingenios andu--vieron más atareados que en otra parte alguna de Grecia, no halló sino dos especies de escritos que el magistrado curara de someter a su consideración: los blasfemos o ateos y los -- difamatorios". (101) Como apoyo de su argumentación observa: "Quien a un hombre mata quita la vida a una criatura racio--nal, imagen de Dios; pero quien destruye un buen libro, mata la razón misma, mata la imagen de Dios". (102) En un caso se

remite a la libertad que imperó en Atenas y que fue un elemento de su grandeza. Libertad que no fue limitada más que contra los blasfemos y difamatorios; en otro caso sostiene que es tan grave callar la razón como matar a un hombre todo lo cual atenta contra el Ser Supremo. En consecuencia Milton afirma que la libertad de prensa no puede ser, en la república, privilegio de unos cuantos e invita a los Lores y Comunes a enmendar su error en beneficio del régimen.

Si bien la Areopagítica es el más célebre de sus escritos, no fue el único. Milton legó a la posteridad varias obras políticas (aparte de su célebre Paraiso Perdido): El derecho de los reyes y magistrados (1649); En defensa del pueblo anglicano (1651); Cómo establecer pronta y felizmente una república libre (1660). El republicanismo de Milton sostiene que no hay una verdad absoluta sino que ésta se crea y recrea en la concurrencia de muchas verdades. Hoy diríamos del pluralismo. Es benéfico para la república, entonces, que proliferen los grupos y las sectas. De los únicos que desconfiaba era de los católicos romanos porque consideraba que eran intolerantes y que no tenían más autoridad que el Papa.

Milton fue un partidario de los límites del poder, así en el campo de la libertad de expresión como en la oposición al poder absoluto. Su argumentación contra esto último se apoya en la validez del tiranicidio, en el derecho natural y

en la costumbre. Observa que los hombres nacen libres y que crean el gobierno para que garantice la convivencia entre -- ellos. La ley se establece para hacer realidad esa convivencia; pero también para limitar y controlar la autoridad pública. Al ser el fundamento de la autoridad el consenso del pueblo esa autoridad no puede actuar en contra de él. El -- abuso de poder va en contra del pueblo y de la ley natural, por tanto el pueblo tiene el derecho de resistir al poder -- opresivo. En oposición a los planteamientos de Hobbes, Milton sostiene que el poder del rey no es absoluto e irrevocable sino que el pueblo puede deponerlo cada vez que le pareca. Así como se lanza contra el poder del rey también se -- lanza contra el poder del clero. Al respecto escribe que la corrupción religiosa deriva del mantenimiento erróneo del -- clero a costas del erario público. Se pronunció en favor de la libre interpretación de las Escrituras. Nadie puede obligar a otro a creer dogmáticamente en una sola interpretación de las Escrituras, ni la autoridad civil ni la eclesiástica. Rechaza por tanto la herejía dado que la conciencia individual no puede sufrir restricciones. La Iglesia se ocupa de la espiritualidad del individuo y el Estado de los actos exteriores del sujeto por tanto ninguno puede actuar contra la conciencia individual. Bajo estos principios se puede decir que para Milton el fundamento del poder, aparte del consenso, era la superioridad moral e intelectual de la autoridad.

El último escrito de Milton sobre cómo establecer una república era en realidad un llamado desesperado por defender ese régimen cuando todo se encaminaba a la restauración de la monarquía. La propuesta contenida en ese texto indudablemente se orienta hacia la república aristocrática, o sea, al régimen en manos de los "hombres mejores". No creía tanto en la voluntad espontánea de las masas sino en la inteligencia individual. Confiaba más en la representación de los Lores que en los Comunes. Honraba el principio aristocrático, pero no el democrático. La base consensual para él debía ser depositada ampliamente en los optimates. (103)

El republicanismo de Harrington y Milton se acerca al aristocrático y al liberal, o sea, sus teorías se orientan más bien hacia los límites del poder. Su preocupación fundamental es la de que el poder no sea absoluto y con ese fin se trata de dividirlo y con ello de limitarlo. Si bien son republicanos no pueden llamarse en el pleno sentido de la palabra democráticos porque establecen como requisito para tener derechos políticos el ser propietarios. Así tales derechos en estas doctrinas quedan restringidos a quienes "vivan de lo suyo". En contraste la teoría democrática es la que enarbola la idea de la distribución del poder; de la igualdad de derechos políticos para todos los ciudadanos sin atender a los criterios basados en la propiedad. Se puede decir que en las doctrinas democráticas los criterios políticos y

los criterios económicos se separan: se puede tener acceso a los derechos políticos sin atender a exigencia de índole material.

Pues bien, en la Inglaterra del siglo XVII también existieron corrientes de naturaleza democrática. Tal es el caso de los hombres, casi todos ellos pertenecientes a las facciones radicales de los ejércitos de Cromwell, reunidos en el grupo de los niveladores (Levellers). Este grupo de hombres adoptó ese nombre porque precisamente trataban de igualar la condición de los individuos; intentaban abolir las diferencias sociales. En pocas palabras, pretendían nivelar las desigualdades. Este grupo tuvo una corta existencia (1647-1649), pero dejó una onda huella y un legado indiscutible para el pensamiento democrático y republicano. En efecto, dentro de la tradición republicana hicieron ver que los regímenes autocráticos no sólo se podían combatir mediante los límites al poder sino también a través de la distribución del poder. Quizás ellos fueron los primeros que en los tiempos modernos sostuvieron la pertinencia de la república democrática. Los jefes niveladores fueron John Lilburne y Richard Overton, ⁽¹⁰⁴⁾ que pusieron el acento en la necesidad de establecer la igualdad ante la ley y la igualdad de derechos políticos. Un hecho que tampoco debe pasar desapercibido es el que los niveladores se desprendieron de cualquier argumentación de índole religiosa para fundamentar sus ideas; y esto

no es poco si tomamos en cuenta que escritores como Hobbes y Locke, que vivieron en la misma época, recurrieron constantemente a la autoridad de las Escrituras. Lilburne sostuvo -- que los hombres por naturaleza son iguales, y por tanto también son iguales en poder, dignidad, autoridad y majestad. -- De allí que la autoridad sólo pueda ejercerse por mutuo -- acuerdo y consenso de los individuos.

Muchas de las ideas que sostuvieron los niveladores han llegado a nosotros en forma de diálogo entre los soldados -- del ejército cromwelliano y sus oficiales. Mención especial merece el siguiente debate entre uno de los representantes -- de los regimientos y un oficial. El primero afirmó: "Realmente yo creo que el más pobre de los ingleses tenga derecho de vivir como el más grande. Por ello señor creo verdaderamente que todo hombre deba vivir bajo un gobierno, ^{pero} antes de debería pedirle su consentimiento. Por esto también creo -- que el más pobre de los ingleses no tenga estrictamente el -- deber de ser fiel a un gobierno que no ha escogido". (105) -- Aquí el eje de la argumentación es la igualdad y el consenso individual temas típicamente democráticos. En general los -- niveladores eran republicanos que consideraban que la monarquía era el origen de toda opresión. Sin embargo para ellos el parlamento no era en sí el poder soberano sino que la soberanía residía en el pueblo. El parlamento solamente tenía una autoridad delegada y debía defender a la nación entera --

sin representar intereses corporativos o de grupo, sino a -- los individuos. "Estas dos características de su filosofía política, el poder delegado del parlamento y el derecho de cada uno de consentir a la ley mediante sus representantes, fueron las bases primordiales de su programa radical". (106)

Los niveladores anticiparon por siglos la idea de la representación proporcional y sostuvieron al mismo tiempo que la representación no debía ser condicionada por la propiedad dado que lo que se debe representar en el parlamento es el hombre no sus bienes. Los derechos políticos no tienen que ver con la propiedad dado que hasta el más pobre tiene "derechos innatos".

Ellos también elaboraron un proyecto de constitución -- que nunca se llevó a la práctica, pero que anticipó por un siglo las constituciones norteamericana y francesa. Tal proyecto es conocido como el Acuerdo del pueblo. Alcanzó el nivel de proyecto constitucional en cuanto hizo depender la validez de las otras normas de lo que él contenía. Cualquier ley que se opusiera a sus disposiciones no podía tener actuación. Ahora bien, la validez del "Acuerdo del pueblo" provenía a su vez de la voluntad popular. La tesis era que el -- consenso popular es el fundamento del derecho, lo que es una argumentación que pertenece completamente a las tradiciones republicana y democrática.

La vocación republicana y democrática de los nivelado--
res queda de manifiesto en el primer artículo del Acuerdo --
que estipula:

La suprema autoridad de Inglaterra y de los territorios
incorporados a ella será y residirá de ahora en adelante
te en una representación del pueblo, compuesta por cual
trocientas personas y no más, en la elección de las --
cuales, de conformidad con la ley natural, todos los -
hombres de veintidos años en adelante tendrán derecho -
al voto, y podrán ser electos para ese cargo supre- -
mo. (107)

Encontramos una indudable referencia al sufragio univers
sal que todavía tardaría mucho tiempo en hacerse realidad. -
Piénsese simplemente que la constitución francesa de 1791 to
davía disponía del voto censitario, es decir, del voto res--
tringido a las personas que podían comprobar un cierto nivel
de ingresos establecido como requisito para poder sufragar.

Así pues, en los niveladores encontramos los temas tipica
camente democráticos: el sufragio universal, la representa--
ción proporcional, la validez consensual de la ley, la sobe--
ranía popular, la subordinación del parlamento a la decisión
popular, la igualdad política y jurídica, la crítica a las -
prerrogativas basadas en el rango o pertenencias corporati--
vas, la dignidad del hombre, el laicismo.

Si el republicanismo inglés sobre todo tiene que ver -- con los límites del poder a la manera en que lo establecieron Harrington y Milton, es decir, con los principios y las prácticas del liberalismo; el republicanismo francés se acerca más a la distribución del poder como lo pensaron los niveladores, o sea, con los principios y las prácticas de la democracia. Aunque no era francés sino ginebrino Rousseau ha pasado a ser el prototipo del pensamiento democrático galo. Para este pensador la república es un ideal que se fundamenta en los ejemplos antiguos sobre todo en Roma. Rousseau -- concibe a los regímenes de su época, sobre todo a las monarquías que asemeja a las tiranías, como regímenes corruptos -- que están a punto de precipitar en la guerra. Esos regímenes son corruptos porque en la base también tienen hombres -- corruptos. Por contra el ideal republicano de Rousseau presupone un hombre virtuoso que realiza su libertad en cuanto miembro participante de la asamblea popular, o sea, en cuanto él mismo hace (junto con todos los demás) las leyes que -- debe obedecer. La propuesta del Contrato social es una propuesta para que los hombres superen las pasiones y la corrupción y se encaminen a su perfeccionamiento. Nuestro autor -- plantea que es imposible que cada uno salga por sí mismo de la situación de corrupción por lo que todos al mismo tiempo deben ponerse de acuerdo en cambiar de régimen. Esto se lleva a cabo mediante un "Contrato social" que crea la Repúbli-

ca. Para Rousseau la República es la democracia directa en la que todos participan equitativamente como ciudadanos. Bajo esa constitución desaparecen las pertenencias corporati--vas o de clase: todos son iguales. Tal igualdad no es solamente formal sino ante todo se trata de una igualdad en po--der, una igualdad política, que presupone una cierta equidad material.

Una vez constituida la República el poder soberano radica en la asamblea popular. La voluntad de esa asamblea es - la "voluntad general". Bajo ese orden de ideas la ley es la expresión de la voluntad general. Aquí Rousseau señala una de las características esenciales de la República: que es un régimen donde impera la ley. Esto lo lleva a afirmar: "llamo República todo Estado regido por Leyes". (108) Si habla--mos de que la ley es la expresión de la voluntad general y - de que esa voluntad se produce en la asamblea popular, lógicamente se puede decir que ningún individuo en específico -- puede ser titular exclusivo del poder soberano, ya que todos son titulares de ese poder, pero lo son en cuanto miembros - de la asamblea.

La República roussoniana es el régimen donde operará la - mayor igualdad de poder. Ningún ciudadano cuenta más que -- otro y en correspondencia nadie cuenta menos que cualquier - otro. Por ello en la República se excluye la relación entre inferior y superior. En la relación política fundamental --

mandato-obediencia, todos mandan y todos obedecen. La relación de poder fluye de manera equitativa entre el cuerpo político y cada uno de sus miembros. Dicha equidad en la relación de poder es el fundamento de la República.

Así como Rousseau acepta en términos radicales la democracia directa también de manera absoluta rechaza el principio de la representación política. No acepta la representación porque considera que es imposible transferir el derecho de ejercer en primera persona la propia voluntad y la libertad civil que es la capacidad de dar leyes a sí mismo. Esta capacidad está estrechamente vinculada con el concepto de --ciudadanía. Ciudadano es el individuo que tiene el derecho político de participar en la asamblea popular. La asamblea está compuesta por los ciudadanos y no admite ningún representante. Por eso Rousseau sostiene perentoriamente que "la soberanía no puede ser representada por la misma razón de --ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general y la voluntad no se representa: es una o es otra. Los --diputados del pueblo, pues, no son ni pueden ser sus representantes, son únicamente sus comisarios y no pueden resolver nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no ratifica, es nula". Bajo este razonamiento Rousseau se --lanza contra el principio de representación tan estimado por los ingleses. Al respecto dice: "El pueblo inglés piensa --que es libre y se engaña: lo es solamente durante la elec- -

ción de los miembros del Parlamento: tan pronto como éstos - son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada". (109) Sabía de sobra que si su propuesta era la democracia directa entonces ese régimen se debía alimentar, no de la periódica visita a las urnas de la que se nutre la democracia representativa, sino de la permanente participación de los ciudadanos en todas las deliberaciones públicas.

Rousseau retoma de Bodin la idea de que existen formas de Estado y formas de gobierno; pero mientras que para Bodin pueden haber varias formas de Estado y varias formas de gobierno, para Rousseau en cambio sólo existe una forma de Estado que es la República, en tanto que pueden haber diversas formas de gobierno. El hecho de que para el ginebrino sólo pueda haber una forma de Estado deriva de su posición de que el único titular del poder soberano es el pueblo. Para él ni uno, ni pocos, ni la mayoría pueden ser titulares de ese poder, sino todos. No hay otra forma legítima de Estado, mientras que pueden haber diversas modalidades para su ejercicio. Sobre el particular escribe: "Los fundamentos del Estado son siempre los mismos, cualquiera que sea la forma de gobierno". (110) Para reforzar la idea de esta distinción previamente había escrito: "Es necesario aquí recordar que la constitución del Estado y del gobierno son dos cosas distintas". (111)

Debe recordarse que en la época de Rousseau, específicamente en Francia, ya la monarquía mostraba signos evidentes de decaimiento y surgía en el horizonte la propuesta republicana que sólo vendría a hacerse realidad con la revolución francesa. De cualquier manera el paradigma fluctuaba entre la tipología de origen maquiaveliano monarquía-república. Y lo que trataba Rousseau era de erosionar las bases de legitimidad de la primera y robustecer las de la segunda. De este propósito no estaba exento su análisis de la república y de ubicar el poder soberano en la asamblea popular, es decir, - en un poder legislativo muy dilatado al que le estuviera absolutamente subordinado el poder ejecutivo. Por esto mismo, la relación que Rousseau establece entre soberanía, por un lado, y poder legislativo y poder ejecutivo, por el otro, aparece con claridad cuando se examina la diferencia entre los estados absolutistas, que para él son ilegítimos, y el Estado republicano, que para él es el único legítimo: en los estados absolutistas en los cuales el sujeto del poder soberano no es el príncipe, los poderes legislativo y ejecutivo se encuentran unidos en las manos del monarca: "En las monarquías, en las cuales el poder ejecutivo está unido al ejercicio de la soberanía, el gobierno no es otra cosa que el mismo soberano, el cual actúa por medio de sus ministros, del consejo o de los cuerpos que dependen totalmente de su voluntad". (112) En la República, en cambio, el poder legislativo

pertenece a la asamblea popular, mientras que el ejecutivo - es un poder diferente pero subordinado a la asamblea soberana: "En las repúblicas, en las cuales el cuerpo soberano jamás actúa directamente, la cosa es diferente. En tal caso - el gobierno es solamente el poder ejecutivo y es absolutamente diferente de la soberanía".⁽¹¹³⁾ Estas dos citas de Las cartas de la montaña, en especial de la sexta carta, no dejan lugar a dudas sobre la diferencia entre las monarquías y las repúblicas en cuanto a la composición de las funciones - públicas y los órganos que las llevan a cabo. En las monarquías, la función de hacer leyes y la de ejecutarlas se encuentran unidas en la Corona; en las repúblicas la función legislativa corresponde a la asamblea popular mientras que - la función ejecutiva es confiada a un órgano específico y diferente, el ejecutivo. Así pues, en la República, o sea, en la democracia directa, el gobierno es un instrumento del legislativo.

Otra importante característica de la República es que - mientras el legislativo es el poder soberano que se ocupa de objetos generales, el ejecutivo al ser un poder subordinado se ocupa de actos particulares: "El poder legislativo, que - es soberano, tiene necesidad de ser integrado por otro poder que lleve a cabo su voluntad, es decir, que aplique la ley - a los casos particulares".⁽¹¹⁴⁾ En un célebre paso del Contrato social Rousseau explica la superioridad del legislati-

vo utilizando un ejemplo antropomorfo: "El poder legislativo es el corazón del Estado; el poder ejecutivo es el cerebro - que da el movimiento a todas las partes. El cerebro puede - ser golpeado por parálisis y el individuo vivir todavía... - pero apenas el corazón haya cesado de funcionar el animal -- queda muerto". (115) Dicho en pocas palabras, el corazón de la República es el legislativo no el ejecutivo.

Un autor que por muchos conceptos está unido a Rousseau es Kant, pero éste a diferencia de aquél no es un democrático. Ciertamente Kant habla de la república pero se refiere a ella en términos muy diferentes de los que utiliza el ginebrino. Por ello es preciso conocer lo que Kant quiere decir cuando habla de la república. Para tal propósito conviene - conocer la tipología de las formas de gobierno que presenta en sus escritos: Kant adopta dos criterios de distinción. - De una parte, el número de personas que detentan el poder soberano; de otra, la diferencia en la manera de gobernar. En el primer caso tenemos la autocracia si gobierna uno, la - aristocracia si gobiernan pocos y la democracia si gobiernan todos; en el segundo caso se distingue el poder legal del poder arbitrario y así tendremos la república o el despotismo. Por lo que no hay contradicción con lo dicho en referencia - al uso prescriptivo en Kant.

Salta de inmediato un hecho peculiar en referencia a -- otras tipologías, en especial la maquiaveliana, en las cua--

les la república se contraponía a la monarquía, en cambio para Kant la república se contrapone al despotismo. Las dos distinciones, la que se basa en el número y la que se basa en la manera de gobernar, no son contradictorias u opuestas por lo cual pueden combinarse, de suerte que pueden existir, repúblicas democráticas, repúblicas aristocráticas e incluso repúblicas monárquicas. Lo que en todo caso debe quedar claro es que si bien Kant es un republicano no es un democrático. Para él democracia significa gobierno de todos en tanto que república significa ejercicio del poder conforme a las leyes y la separación de poderes. El siguiente párrafo es extremadamente claro sobre esta distinción:

Para no confundir la constitución republicana con la democrática —como suele acontecer— es necesario observar lo siguiente: Las formas de un Estado (civitas) pueden dividirse, o bien por la diferencia de las personas que tienen el poder soberano, o bien por la manera como el soberano —sea quien fuere— gobierna al pueblo. La primera es propiamente forma de dominio (forma imperii), y sólo tres son posibles, a saber: -- que la soberanía la posea 'uno' o 'pocos' o 'todos' -- los que constituyen la sociedad política, esto es, 'autocracia', 'aristocracia', 'democracia'. La segunda es la forma del gobierno (forma regiminis), y se refiere al modo como el Estado hace uso de la integridad de

su poder; ese modo está fundado en la constitución, ac-
to de la voluntad general, que convierte a una muche-
dumbre en un pueblo. En este respecto sólo caben dos
formas: la 'republicana' o la 'despótica'. El régimen
republicano aplica el principio político de la separa-
ción del poder ejecutivo (gobierno) del poder legisla-
tivo; el despotismo es la arbitraria ejecución de las
leyes que el Estado se ha dado: en él la voluntad pú-
blica es manejada por el soberano como su voluntad pri-
vada. (116)

En este fragmento es nítida la diferencia entre las dos
clasificaciones de las que hablábamos forma imperii y forma
regiminis. La democracia está ubicada en la primera clasifi-
cación de la república en la segunda. Aquí se aprecia con -
claridad que el régimen republicano es el régimen que se ca-
racteriza por la separación de poderes. El despotismo es lo
contrario.

Decíamos que Kant es un republicano, pero no un democrá-
tico. Y para que no quede duda de su animadversión por la -
democracia inmediatamente escribe: "De las tres formas de go-
bierno la forma democrática en el sentido propio de la pala-
bra es necesariamente un despotismo, porque establece un po-
der ejecutivo en el que todos deliberan sobre uno y eventual-
mente incluso contra uno (que no está de acuerdo con ellos),
y por tanto todos deliberan aunque no son todos, lo que es -

una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad". (117) Para Kant la democracia es un despotismo porque en el poder ejecutivo todos intervienen y corren el peligro de caer en lo que se ha dado en llamar el "despotismo de la mayoría" que en Kant más bien sería el "despotismo de todos". En esta argumentación encontramos una cierta relación con la idea roussoniana de que quien se ocupa de los asuntos generales (el pueblo en la asamblea soberana) no debe ocuparse de los asuntos particulares (la aplicación de los mandatos en el poder ejecutivo).

Que el régimen preferido por Kant sea el republicano y que ello implique la separación de poderes, no quiere decir que este filósofo proyecte desmembrar la integridad del poder soberano. Por el contrario Kant fue un férreo argumentador de lo absoluto del poder soberano. Esta aparente contradicción entre el favorecer la separación de poderes y defender al mismo tiempo la integridad del poder soberano merece ser aclarada: es común identificar lo absoluto con lo indivisible y lo limitado con lo divisible. Autores como Hobbes defienden el poder absoluto y paralelamente la indivisibilidad del poder, mientras que escritores como Locke defienden los límites al poder y simultáneamente son favorables a la división de poderes. Así y todo: "la 'división' que los partidarios de la indivisibilidad condenan no tiene nada que ver con la 'división' que los adversarios sostienen,

y viceversa la concentración que éstos combaten no corresponden a la unidad que los otros defienden". (118) El asunto es que la soberanía por un lado y la división de poderes por -- otro se presentan en planos diferentes por lo que no hay incompatibilidad entre una y otra. En realidad el blanco político de Hobbes no es la teoría de la división de poderes, si no la doctrina del gobierno mixto. Esta última sí mira a dividir propiamente el poder, la otra en realidad debería llamarse división de funciones. Por este motivo ahora más bien se habla de que se dividen las funciones pero no el poder. - Este era precisamente el sentido que Locke quería imprimirle a sus ideas cuando señalaba que las tres funciones, especialmente la ejecutiva y la legislativa debían ser ejercidas por órganos diferentes. La diferencia de planos explica, entonces, el motivo por el cual Kant pueda ser a la vez partidario del poder absoluto (como Hobbes) y simpatizante de la división de poderes (como Locke).

En Kant el poder soberano se nutre de la íntima vinculación de los tres poderes. Esta estrecha relación se presenta porque los tres poderes están: coordinados, en cuanto se complementan; subordinados, porque dependen el uno del otro; unidos, porque tal integración permite la realización de los fines del Estado. Al respecto dice Kant: "Los tres poderes del Estado, están, pues, en primer lugar coordinados entre - ellos como otras tantas personas morales (potestates coordi-

natae), es decir, que uno es el complemento necesario de los otros dos para la completa (complementum ad sufficientiam) -- constitución del Estado; pero en segundo lugar ellos también están subordinados (subordinatae) entre sí, de suerte que, - el uno no puede al mismo tiempo usurpar la función del otro al cual presta su concurso, pero que tiene su principio propio, es decir, que él manda en calidad de persona particular, bajo la condición de respetar la voluntad de una persona superior; en tercer lugar ellos se unen el uno con el otro para darle a cada súbdito lo que le corresponde". (119) El estar coordinados, subordinados y unidos hace que los tres poderes estén integrados sin detrimento de la soberanía. En otro lugar Kant insiste sobre la vinculación de los tres poderes al equipararlos con las tres proposiciones de un silogismo práctico, donde la premisa mayor es el poder que contiene la ley, la premisa menor es el poder que contiene el mandato de adecuarse a la ley, y la conclusión es la sentencia que decide lo que va de acuerdo con el derecho:

Cada Estado contiene en sí tres poderes, o sea, la unidad de la voluntad general se descompone en tres personas (trias politica): el poder soberano (la soberanía), que reside en la persona del legislador; el poder ejecutivo en la persona que gobierna (conforme a la ley); y el poder judicial (como el reconocimiento de la mf de cada cual según la ley) en la persona del juez (po-

testas legislatoria, rectoria et judiciaria). Lo cual asemeja a las tres proposiciones de un silogismo práctico: a la premisa mayor corresponde el poder que contiene la Ley de la voluntad, a la menor el que contiene el mandato de apegarse a la ley, es decir, el principio de subordinación a la ley, y en fin, a la conclusión corresponde la sentencia que decide lo que es de derecho en los diferentes casos. (120)

Una vez aclarada la relación kantiana entre la soberanía y la división de poderes se pueden analizar las tres potestades: Como se aprecia en el último fragmento citado el poder en el que se deposita la soberanía es el legislativo. Para Kant, al igual que para Rousseau, el legislativo solamente puede pertenecer a la voluntad colectiva del pueblo. Véanse si no las coincidencias casi literales en las respectivas definiciones: el filósofo de Ginebra dice: "el poder legislativo pertenece al pueblo y no puede pertenecer más -- que a él"; (121) el filósofo de Königsberg sostiene: "El poder legislativo no puede pertenecer más que a la voluntad colectiva del pueblo". (122) Si bien hay una coincidencia en las definiciones la verdad es que en Rousseau la actuación directa del pueblo en el legislativo tiene una connotación absoluta, mientras que para Kant es sólo una idea normativa de la razón. En rigor, Kant sólo admite la representación: "toda forma de gobierno que no sea representativa no es pro-

piamente una forma de gobierno".⁽¹²³⁾ Esta afirmación contrasta radicalmente con aquella de Rousseau que sostenía que la soberanía no puede ser representada.

Por lo que hace al poder ejecutivo, Kant, al sostener que el legislativo es el poder supremo y que los poderes deben estar subordinados, hace que el gobierno quede bajo el mando del legislativo. El ejecutivo es un poder subalterno. La persona que lo detenta, el regente (rex, princeps o principio monárquico), es responsable frente al legislativo que en cualquier momento puede sustituirlo o deponerlo. El ejecutivo actúa por medio de decretos, o sea, mediante actos -- particulares que regulan casos específicos. Cuando aborda el tema del ejecutivo Kant vuelve a insistir en que lo que distingue a la república del despotismo es la división de poderes: "Un gobierno que fuese al mismo tiempo legislador, podría llamarse justamente despótico... El soberano del pueblo (el legislador), no puede, pues, ser al mismo tiempo el regente".⁽¹²⁴⁾

En cuanto al judicial se advierte que ese poder no puede pertenecer ni al legislativo ni al ejecutivo: "ni el soberano del Estado ni el que lo gobierna pueden juzgar".⁽¹²⁵⁾ La argumentación kantiana sobre el particular recorre el siguiente itinerario: en caso de que el legislativo o el ejecutivo cometiesen una injusticia no habría medio para repararla. Para evitar ésta el juez debe ser electo por el pueblo

y actuar como representante de él para la impartición de justicia.

La relación entre los tres poderes asegura la integridad de la soberanía, lo que a su vez garantiza la salud de la república (salua rei publicae suprema lex est). La salud de la república significa en última instancia el apego a derecho. En Kant el concepto de república está estrechamente vinculado al de derecho.

Para analizar el republicanismo de Kant también podemos preguntarnos, como en el caso de otros autores, ¿a quiénes - concede los derechos políticos? Hemos visto que para los ni veladores, y para Rousseau, que pugnan por una república democrática, esos derechos no deben estar restringidos por fac tores económicos, en especial por la propiedad. En otros au tores favorables a la república aristocrática o a la liberal tales derechos deben ser prerrogativa o del rango o de los - propietarios. Siendo coherente con su animadversión por la democracia Kant no piensa que los derechos políticos deban - quedar en manos de todos, sino de los que realizan un trabajo independiente, o como él dice, de los que gozan de una au tonomía económica. Este es el criterio fundamental de dis- tinción entre quienes tienen derechos ciudadanos y quienes - carecen de ellos. Para ello Kant parece echar mano de la di ferencia entre lo que hoy llamamos contrato por obra determi- nada, a destajo, y el contrato de trabajo, el asalariado. -

Bajo este criterio para él son individuos dependientes los que viven de un salario, los que tienen un contrato de trabajo; mientras que son sujetos independientes los que laboran a destajo, por obra determinada. Para él quienes deben tener derechos ciudadanos son los que trabajan por obra determinada. (126)

Un punto que no debemos pasar por alto de la teoría política y jurídica de Kant es el que se refiere a la libertad de expresión. De acuerdo con su postura liberal este pensador indica que si bien hay en el Estado una obligación absoluta de obedecer a la ley, ésta sólo regía los actos externos del individuo, por lo cual nadie puede juzgar la conciencia de las personas ni se puede coartar la libertad de expresar sus ideas. Al admitir la libertad de pensamiento y la libertad de expresión Kant se muestra, además de como un liberal, como un iluminista. En su escrito ¿Qué es el iluminismo? indica: "Para el iluminismo no se requiere más que -- una cosa, libertad, y la más inofensiva de todas las libertades, es la de hacer uso público de la propia razón en todos los campos". (127) Al inicio de este escrito advierte que el iluminismo es la salida del hombre del estado de minoría de edad. Tal cosa se realiza precisamente con el ejercicio libre de la razón que produce el progreso constante hacia lo mejor y la emancipación de la humanidad. El régimen que permite realizar estos principios es la república. El republi-

canismo de Kant presupone el libre uso de la razón en todos los ámbitos de la actividad humana.

La tradición republicana incluye también a los pensadores que se ocuparon de proyectar y definir la república norteamericana, Hamilton, Madison y Jay cuyas ideas se encuentran recopiladas en el Federalista. Lo que salta a la vista en este libro es la distinción que establecen entre la democracia y la república. Estos autores no determinan tal diferencia bajo los parámetros de Kant, es decir, entre la forma de dominio (forma imperii) basada en el número de gobernantes y la forma de gobierno (forma regiminis) basada en la división de poderes, sino entre la democracia directa y el régimen representativo, de una parte y a las dimensiones del Estado, de otra. Al respecto leemos: "Las dos grandes diferencias entre una democracia y una república son: primera, que en la segunda se delega la facultad de gobierno en un pequeño número de ciudadanos, elegidos por el resto; segunda, que la república puede comprender un número más grande de ciudadanos y una mayor extensión de territorio". (128) Al decir que la segunda, o sea, la república tiene un carácter electivo, obviamente se está distinguiendo de aquella que no lo tiene, esto es, la democracia directa. En efecto a este tipo de democracia la llaman "pura". El segundo criterio de distinción son las dimensiones del Estado que abarca tanto el número de ciudadanos como la extensión territorial. Cier

tamente los autores del Federalista subrayan el hecho de que la democracia pura sólo puede practicarse en Estados donde - el número de ciudadanos sea reducido y las dimensiones del - Estado sean pequeñas. La democracia pura es directa y corta su extensión territorial; la república es representativa y - amplias las dimensiones del Estado. Esta última era la que se adecuaba a las características de la Unión Americana.

Bajo estas premisas la república, de acuerdo con estos autores, podía presumir de otras bondades: que al ser electos un grupo escogido de ciudadanos podían discernir mejor el interés del país. Recurren al viejo argumento de que la chusma no está preparada para ver lo que es conveniente - para el bien público. En consecuencia es mejor que de ello se ocupen los representantes. Observan que es más probable que en las grandes repúblicas se elija a los más aptos, porque simplemente hay más hombres entre los cuales escoger. - En las comunidades pequeñas los representantes, quedan muy - atados a los intereses locales mientras que en las grandes - es más fácil desprenderse de esos intereses y mirar por el - bien general.

Para los federalistas la república es superior a la democracia porque en ella es menor la posibilidad de que aparezcan facciones. Un aspecto importante de esta diferencia reside en que juzgan que la democracia pura es monocrática, es decir, hay un solo centro de poder, la asamblea popular,

que puede favorecer la opresión (la famosa tiranía de la mayoría). En contraste la república es pluralista dado que -- con un número alto de ciudadanos y con un territorio grande hay más partidos e intereses. Esta es la lógica que está -- dentro del siguiente planteamiento: "Cuando más pequeña es una sociedad, más escasos serán los distintos partidos e intereses, más frecuente es que el mismo partido tenga la mayoría; y cuanto menor es el número de individuos que componen esa mayoría y menor el círculo en que se mueven, mayor será la facilidad con que podrán concertarse y ejecutar sus planes opresores. Ampliad la esfera de acción y admitiréis una mayor variedad de partidos y de intereses; haréis menos probable que una mayoría del total tenga motivo para usurpar -- los derechos de los demás ciudadanos; y si ese motivo existe, les será más difícil a todos los que lo sienten descubrir su propia fuerza, y obrar todos de concierto". (129) Así pues, en la democracia pura, monocrática, hay poca variedad de partidos e intereses; en contraste en la república hay más variedad de partidos e intereses, o sea, hay pluralismo. Es curioso, pero lo que hoy llamamos democracia pluralista no nació como tal sino como "república pluralista", como variedad de partidos e intereses a la que muchos años después, en nuestro tiempo, Robert Dahl llamará "poliarquía".

La tarea que tenían frente a sí los norteamericanos no era nada fácil pues tenían que instaurar una república en un

gran territorio, y los antecedentes que tenían incluso desde la antigüedad reportaban que las repúblicas sólo podían ser aplicadas a los territorios pequeños; para los grandes sólo estaba la monarquía. Esto había hecho que Hegel afirmara -- que las repúblicas pertenecían al mundo antiguo mientras que la monarquía era el régimen conveniente a la modernidad. Para Hamilton, Madison y Jay la posibilidad de que el régimen republicano pudiera operar en un gran territorio dependía -- de la aplicación del sistema confederado, es decir, de la -- unión de diversas repúblicas en un solo sistema. Criticando a quienes habían malinterpretado a Montesquieu sobre este -- asunto Hamilton observa que: "Tan lejos se hallan las observaciones de Montesquieu de oponerse a la Unión general de -- los Estados, que se ocupa explícitamente de la República Confederada como medio de extender la esfera del gobierno popular, y de conciliar las ventajas de la monarquía con las de la república". (130) Para reforzar su argumentación en favor de la República Confederada cita al propio autor del Espiritu de las Leyes:

Es muy probable que la humanidad se habría visto finalmente obligada a vivir siempre sometida al gobierno de una sola persona, de no haber inventado una especie de Constitución que tiene todas las ventajas internas del gobierno republicano junto a la fuerza externa del monárquico. Me refiero a la República Confederada. (131)

En este fragmento escrito por Montesquieu se aprecia -- que este pensador observaba que la modernidad ya apuntaba a la consolidación de los grandes estados territoriales y que bajo esas condiciones la monarquía parecía ser el régimen -- más apropiado; pero la República Confederada emergía también como la nueva fórmula republicana para la modernidad.

Aunque larga, vale la pena presentar completa la definición de la República Confederada:

Se puede definir a la República Confederada sencillamente como 'una reunión de sociedades' o como la asociación de dos o más estados en uno solo. La amplitud, modalidades y objetos de la autoridad federal, son puramente discretionales. Mientras subsista la organización separada de cada uno de los miembros; mientras -- exista, la necesidad constitucional, para fines locales, aunque se encuentre perfectamente subordinada a -- la autoridad general de la unión, seguirá siendo, tanto de hecho como en teoría una asociación de estados o sea una confederación. La constitución propuesta, lejos de significar la abolición de los gobiernos de los Estados, los convierte en partes constituyentes de la soberanía nacional, permitiéndoles estar representados directamente en el Senado, y los deja en posesión de -- ciertas partes exclusivas e importantísimas del poder

soberano. Esto corresponde por completo con la noción del gobierno federal, y con todas las denotaciones racionales de esos términos. (132)

En esta definición están contenidos los términos en los cuales se desarrollará en la modernidad el sistema republicano federal. Esto representa un cambio cualitativo con respecto a la forma en que habían operado hasta entonces los mecanismos institucionales de la república. El nuevo sistema opera bajo la idea de la asociación de estados. Bajo este aspecto el sistema representativo ya no sólo tendrá como sujetos de la representación a los ciudadanos, sino también a los estados asociados en la confederación. Si el Senado fue durante siglos el órgano de representación aristocrático, -- ahora sería la sede de la representación de tales estados -- asociados. Esto fue posible por dos motivos: en primer lugar porque con la positivización de los derechos del hombre y del ciudadano se abolieron los privilegios aristocráticos, que a decir verdad en los Estados Unidos poco efecto tuvieron; en segundo lugar por la adopción del propio sistema federal que requería una representación nacional de los estados aglutinados.

Los criterios de diferenciación que Hamilton estableció entre la democracia y la república con base en el sistema representativo y la extensión territorial están en estrecha re

lación. Mientras que la democracia pura, directa, sólo se puede practicar en territorios pequeños, la república, el sistema representativo, permite cubrir grandes extensiones. No es necesario que toda la población de una entidad se desplace a la sede del legislativo, basta con que sus representantes lo hagan para que esa entidad esté presente. Por tanto, entre el sistema representativo y la república, específicamente la federal, hay una interdependencia.

La distinción entre la democracia y la república aparte de estar basada en los criterios ya mencionados también fue reforzada por estos autores a partir de un criterio histórico. La democracia pura pertenece a la antigüedad, la república es un régimen de la modernidad. Dice Hamilton: "Es imposible leer la historia de las pequeñas repúblicas griegas o italianas sin sentirse asqueado y horrorizado ante las perturbaciones que las agitaban de continuo, y ante la rápida sucesión de revoluciones que las mantenían en un estado de perpetua oscilación entre los extremos de la tiranía y la anarquía". (133) La historia muestra, según este autor, que las democracias antiguas no tuvieron reposo y que siempre cayeron en los extremos de la anarquía y la tiranía.

Esta apreciación nos muestra cuán dispares pueden ser los juicios sobre un mismo tema: si bien Maquiavelo se basó en el ejemplo de la república romana y Hamilton en el de las repúblicas griegas e italianas, para el primero la república

antigua estuvo agitada por "tumultos" que no fueron causa de su decadencia sino de su grandeza, en tanto que para el segundo la república antigua esas "perturbaciones" cayeron en las formas extremas del dominio. Para Maquiavelo la república antigua es causa de admiración; para Hamilton esa constitución lo hace "sentirse asqueado y horrorizado". Uno dice que la república antigua es un régimen estable, otro dice -- ue es inestable. Para Hamilton los pocos y ocasionales momentos de paz de que gozaron esos regímenes no son la regla sino la excepción: "Los periodos ocasionales de tranquilidad que ofrecen, sólo sirven de fugaz contraste a las violentas tormentas que seguirán. Contemplamos los intervalos de ventura que de vez en cuando se presentan, con cierta pesadumbre, debido a la reflexión de que las escenas agradables -- pronto serán borradas por las tempestuosas olas de la sedición y del frenesí de los partidos".⁽¹³⁴⁾ Hamilton percibe aquí que la crítica a las repúblicas antiguas se convierten en una crítica al régimen republicano en general y a los -- principios que lo sustentan. Tal posición es adoptada sobre todo por los simpatizantes de los regímenes autoritarios que enarbolan el principio del orden sobre una libertad que es -- vecina de la anarquía. Esa crítica global al sistema republicano afirma que tal sistema es incompatible con el orden social, de tal surte que donde hay república hay desorden. -- Al llegar a este punto de su argumentación Hamilton tiene --

que actuar en dos frentes: contra las repúblicas antiguas, - pero también contra los "abogados del despotismo". En el -- primer caso utiliza la distinción entre la democracia pura, o gobierno popular, y lo que él llama el verdadero régimen - republicano; en el segundo caso observa que se puede "perfeccionar la estructura de aquellos modelos" en defensa de la - libertad para no caer en el orden impuesto por el despotismo. Cuando Hamilton habla de "perfeccionar la estructura de aquellos modelos" parece tender un lazo de comunicación con el - mundo antiguo y enarbolar la eficacia de algunos principios que los antiguos sólo conocieron de manera imperfecta. Para Hamilton tales principios son: "La distribución ordenada del poder en distintos departamentos; la introducción de frenos y contrapesos legislativos; la institución de tribunales integrados por jueces que conservarán su cargo mientras observen buena conducta; la representación del pueblo en la legislatura por medio de diputados de su elección". (135) Según - Hamilton todos éstos son descubrimientos modernos o que se - han perfeccionado en los tiempos modernos para conservar las ventajas del régimen republicano y evitar sus imperfecciones.

A nuestro parecer Hamilton exageraba en sus apreciaciones puesto que las repúblicas antiguas, el gobierno mixto en particular, había puesto especial atención en la distribución equitativa de los poderes, en el establecimiento de pesos y contrapesos, la autonomía de las magistraturas judicia

les, y la representación popular. Consideramos que por no - distinguir la democracia pura del gobierno mixto termina por confundir e intercambiar ambas, siendo que para criticar a - la primera se podía haber apoyado en el segundo, con el cual sí hay lazos evidentes como muestran "los descubrimientos modernos".

5.1. ¿QUE ES LA REPUBLICA?

Haciendo un resumen de las ideas que han vertido los -- clásicos del pensamiento político tanto antiguos como modernos podemos decir que la república para Cicerón es a la vez sinónimo de Estado y especificación de una determinada forma de régimen, en especial del gobierno mixto; para Maquiavelo en cambio la república indica el gobierno de la asamblea (no importa si de pocos o de muchos) contrapuesto al gobierno de uno, a la constitución monárquica. Debemos recordar que en el florentino el ideal republicano tiene una relación directa con el gobierno mixto; sus ejemplos y argumentos son tomados en buena medida de Polibio. Para los niveladores la república es sobre todo igualdad política sin restricciones. Aunque sobrepuestos en Montesquieu comienza la distinción en el concepto república entre el gobierno mixto que se basa en la distribución del poder entre las distintas fuerzas socia-

les y la división de poderes que se basa en la distribución de funciones. Para Harrington y Milton la república es el régimen moderado, donde hay una rotación de los cargos, regido por las leyes y que permite la limitación del poder. Si hacemos caso a Rousseau la república es la democracia directa que se ejerce en un territorio pequeño, mientras que para los federalistas la república es exactamente lo contrario, es decir, es el régimen en donde impera el sistema representativo y que opera en un gran territorio. Para Rousseau democracia directa y república son sinónimos; para los federalistas democracia directa y república son conceptos antitéticos. De conformidad con las ideas políticas y jurídicas de Kant la república es la constitución que establece la división de poderes y el imperio de la ley.

A pesar de estas diferencias e incluso francas contraposiciones, como en el caso de Rousseau (directa) y los federalistas (representativa), nos parece que hay ciertas constantes en los clásicos que han tratado sobre la república y que se pueden sintetizar en los siguientes puntos: la república es: 1) un régimen que no brota de la voluntad divina o de -- una persona sino del consenso (sea éste limitado o ampliado); 2) una constitución donde no impera la voluntad arbitraria -- sino la ley; 3) un gobierno donde hay distribución del poder sea entre las fuerzas sociales, como en el mundo antiguo, -- sea entre las funciones públicas, como en la modernidad; 4)

en ella hay siempre separación de poderes; en ciertos casos hay equilibrio de poderes y en otros neta subordinación del ejecutivo al legislativo; 5) en la antigüedad y en los albores de la modernidad se dio la distinción entre repúblicas - aristocráticas y repúblicas populares; 6) sobre todo después de la revolución francesa, se presenta la distinción entre - repúblicas liberales (donde la participación es restringida) y las repúblicas democráticas (donde la participación es ampliada); 7) los cargos se caracterizan por su rotación y temporalidad, responsabilidad, colegialidad; 8) siempre hay la búsqueda de algún tipo de igualdad frente a la ley, hasta -- llegar a la igualdad material, a la igualdad económica; 9) - en algunos casos es contrapuesta a la monarquía (Maquiavelo), en otros al despotismo (Kant) y en algunos más a la democracia (Hamilton, Madison y Jay).

6. AUTOCRACIA DEMOCRACIA

La contraposición que históricamente tuvo más relevancia y a la que se refirieron los teóricos de la política con más insistencia fue la tipología maquiaveliana monarquía-república. Incluso Hans Kelsen en su libro Teoría general del Derecho y del Estado (1945) todavía le dedica un apartado a esa tipología: "Cuando el poder soberano de una comunidad -- pertenece a un individuo, dícese que el gobierno o la Constitución son monárquicos. Cuando el poder pertenece a varios individuos, la constitución se llama republicana". (136) Pero inmediatamente Kelsen critica el criterio de distinción -- de las formas de gobierno con base en el número de personas que son titulares del poder soberano y advierte que ese criterio de distinción es superficial y que en realidad se refiere a la manera en que se regula la creación del orden jurídico. Este autor llama la atención sobre el hecho de que la secular clasificación con base en el número de gobernantes es en realidad una clasificación de las constituciones, o sea, a la forma en que se produce la legislación. Kelsen, entonces, propone sustituir el criterio de clasificación de los regímenes basado en el número, cuya última expresión había sido la distinción entre la monarquía y la república, --

por el criterio basado en la manera en que se produce el ordenamiento jurídico. En consecuencia: "si el criterio clasificador consiste en la forma en que, de acuerdo con la Constitución, el orden jurídico es creado, entonces es más correcto distinguir... dos tipos de constituciones: democracia y autocracia". ((137) y para que no quede lugar a dudas sobre su intención de sustituir el criterio basado en el número por el criterio basado en la manera de producir el ordenamiento jurídico, en el capítulo dedicado a las formas de gobierno, al apartado dedicado a la monarquía y la república - le sigue inmediata y definitivamente el apartado dedicado a la autocracia y a la democracia.

Cabe señalar que tanto la tipología maquiavélica como la kelseniana están compuestas por dos elementos en un caso por la monarquía y la república, en otro por la autocracia y la democracia. La diferencia entre una y otra radica en la ubicación que cada cual le da en su reagrupamiento a la aristocracia: Maquiavelo la integra a la democracia en el género república, mientras que Kelsen la hace coincidir con la monarquía en el género autocracia. De allí que de conformidad con estos reagrupamientos en la primera tipología la monarquía sea un régimen separado, mientras que en la segunda clasificación sea la democracia la que aparezca como una constitución específica.

Si nos planteamos históricamente el asunto observaremos que para la época en que Kelsen escribe la mayoría de las monarquías habían caído por lo que resultaba ilógico mantener una tipología en la cual ese régimen ocupara un lugar prominente. La relación entre la monarquía y la república varió sensiblemente: "Cuando Maquiavelo escribía que todos los estados eran principados o repúblicas hacia una afirmación que correspondía perfectamente a la realidad de su tiempo y distinguía lo que era realmente diferente: la monarquía de Francia de la república de Venecia. La misma distinción repetida hoy constriñe la realidad en un esquema inadecuado sino - incluso deformante porque distingue lo que no es fácilmente distinguible: por ejemplo la monarquía inglesa de la república italiana".⁽¹³⁸⁾ Por ello la tipología que parece adecuarse más a la realidad contemporánea es la propuesta por Kelsen.

Al adoptar el criterio de distinción basado en la manera en que se produce el ordenamiento jurídico Kelsen se pone ante el problema de diferenciar, ya no con base en el criterio del número, la autocracia de la democracia. En la democracia los sujetos que están sometidos al ordenamiento jurídico son los mismos que participan en su creación, mientras que en la autocracia los individuos que están subordinados - a ese ordenamiento no participan en su creación. En el primer caso las leyes son producidas desde abajo, en el segundo

desde arriba. Para realizar esta distinción Kelsen se remite a la diferenciación kantiana entre normas autónomas y heterónomas. Cuando los ciudadanos sí participan en la creación de las normas la forma de producción es autónoma; en cambio cuando los súbditos no participan en la creación de las normas la forma de producción es heterónoma. Aquí es obvio que Kelsen se remite a la famosa definición roussoniana de libertad: "libertad es obedecer a las leyes que nosotros mismos nos hemos dado" decía el ginebrino.⁽¹³⁹⁾ Es así como fue definida la libertad democrática, que es la libertad que se realiza participando en la definición de las decisiones colectivas, la libertad precisamente como autonomía. El propio Kelsen indica que la distinción entre uno y otro régimen se basa en la libertad política:

Políticamente libre es el individuo que se encuentra sujeto a un ordenamiento jurídico en cuya creación participa. Un individuo es libre si aquello que de acuerdo con el orden social 'debe hacer', coincide con 'lo que quiere hacer'. La democracia significa que la 'voluntad' representada en el orden legal del Estado es idéntica a las voluntades de los súbditos. La oposición a la democracia está constituida por la servidumbre implícita en la autocracia. En esta forma de gobierno los súbditos se encuentran excluidos de la creación del ordenamiento jurídico, por lo que en ninguna

forma se garantiza la armonía entre dicho ordenamiento y la voluntad de los particulares. (140)

De esta afirmación brota lógicamente la relación entre la libertad política y la autonomía que Kelsen define de la siguiente manera:

La libertad política, esto es, bajo un orden social, - es autodeterminación del individuo por participación - en la creación del orden social. La libertad implícita en lo que llamamos libertad política es, en el fondo, autonomía. (141)

Kelsen observa que la libertad política como autonomía se realiza bajo el orden social en el cual cada uno de los individuos practica la autodeterminación, en cuanto participan en la definición del mandato colectivo. Ese orden social es creado por la decisión unánime de los súbditos. La voluntad colectiva se forma con la aprobación de todos los súbditos; sólo de esta manera cada uno de los miembros del Estado realiza la libertad política. El máximo de libertad política se alcanza cuando el orden social está en plena concordancia con la voluntad de todos y cada uno de los miembros. Dicho de otro modo: el más alto grado de autodeterminación política es aquel en el cual no hay discrepancia entre la voluntad colectiva y la voluntad de cada individuo. Para ello se requiere la unanimidad. Sin embargo estas consi

deraciones están ubicadas en el plano ideal de la democracia en el cual es posible pensar que voluntad colectiva y voluntad de cada uno de los sujetos coincidan; pero en la realidad ese plano ideal difícilmente es practicable, por no decir imposible dado que es muy difícil que en la práctica todas las decisiones que atañen a la colectividad sean aprobadas por unanimidad. Como decía Locke si la existencia del Estado en la práctica dependiera de que todas las decisiones colectivas fuesen aprobadas por unanimidad, tal existencia sería como las visitas de Catón al teatro, que entraba solo para salir. (142)

Pasando del plano ideal a la práctica de la democracia, vemos que si se desea que el principio de la autodeterminación se convierta en la base real de la organización social es necesario restringirlo de algún modo. Brota el problema de cómo limitar la autodeterminación del individuo para hacer posible la vida colectiva. Kelsen responde que si la unanimidad no puede alcanzarse por la misma riqueza y complejidad de la vida social, entonces tenemos que recurrir al principio de mayoría simple para que esa sociedad funcione: "El mayor grado posible de libertad individual, es decir, la mayor aproximación posible al ideal de la autodeterminación compatible con la existencia de un orden social, encuéntrase garantizado por el principio de que un cambio del orden social requiere el consentimiento de la mayoría simple de los

individuos a él sujetos. De acuerdo con este principio, el número de los individuos sujetos al orden social que aprueban dicho orden será siempre mayor que el número de aquellos que —enteramente o de manera parcial—, lo desapruueban, — aun cuando permanezcan sujetos a él". (143) Si no es posible hacer que las decisiones de todos los individuos coincidan, se debe optar por la decisión que apruebe el mayor número. — Esto es con el objeto de que el principio de autodeterminación se alcance en el mayor número de casos. Kelsen se da cuenta perfectamente que este paso de la unanimidad al principio de mayoría es una restricción; pero tal restricción es necesaria para hacer posible en la práctica el principio de la libertad política. Este paso es necesario por dos motivos: para hacer practicable la democracia bajo un orden social, y para alejarse lo menos posible del ideal de la autodeterminación. El planteamiento es claro: si no se puede lograr que todos los individuos estén de acuerdo en todas las decisiones, por lo menos se puede lograr que el número que aprueba esas decisiones sea mayor que el que las desapruueba.

Este pensador vienés observa que al pasar del plano — ideal al de la práctica el principio de autonomía también se debe transitar por la realidad que encarnan los partidos políticos. Sostiene que en las sociedades modernas es imposible hablar de la democracia sin referirse a los partidos po-

líticos. En su libro Esencia y valor de la democracia sobre el particular escribe:

Está claro que el individuo aislado no tiene, políticamente, alguna existencia real, no pudiendo ejercer una influencia real en la voluntad del Estado. Por tanto, la democracia sólo puede existir si los individuos se reagrupan de conformidad con sus afinidades políticas, con el objeto de orientar la voluntad general hacia -- sus fines políticos, de manera que entre el individuo y el Estado, se inserten las formaciones colectivas -- que, como partidos políticos, reasuman la igual voluntad de los individuos... Sólo la ilusión o la hipocresía puede creer que la democracia sea posible sin partidos políticos. (144)

Ciertamente el paso de la idealidad de la libertad política a la realidad de los partidos políticos es un hecho que debilita el objetivo de la realización completa de la autonomía en cuanto participación directa de los individuos en la formación de las leyes, pero es una transición necesaria. - Kelsen no niega que en los partidos políticos las decisiones se concentran en las cúpulas desarrollando innegables tendencias oligárquicas que afectan determinantemente el ejercicio efectivo de la autodeterminación individual; pero también es consciente que en las sociedades modernas el individuo aislado

do no tiene una influencia real en la política. Hoy la re-agrupación de los sujetos en determinadas organizaciones políticas es un hecho incontrovertible para poder influir efectivamente en las decisiones colectivas. Con estas afirmaciones Kelsen daba un paso importante en la tradición del pensamiento democrático de la que es uno de los miembros más destacados. Esto es así porque Rousseau (del que por otro lado recibió una influencia innegable), no aceptaba que entre el individuo y el Estado se incluyese algún cuerpo intermedio. El ginebrino decía que si sucedía eso el cuerpo político inevitablemente se corrompería. Pero Kelsen, como buen observador de la realidad social, veía que si permanecía ese criterio entonces el individuo carecería de influencia en la realización de la voluntad política. Luego entonces, los partidos políticos resultaban necesarios para la democracia. En rigor Kelsen no se dirigía tanto contra Rousseau, cuyas ideas permanecían como un punto de referencia imprescindible, sino contra la doctrina de la monarquía constitucional que tratando de desacreditar a los partidos trataba de disfrazar un ataque contra la democracia. Criticaba la idea de que entre los partidos y el Estado hubiese una incompatibilidad; pensaba que los partidos eran necesarios para moldear la vida política nacional y llegar a definir equilibradamente una determinada voluntad del Estado. Bajo esta línea argumentativa Kelsen hace una afirmación verdaderamen-

te trascendental para la vida política contemporánea: "La democracia, precisamente porque, en cuanto Estado de partidos, quiere que la voluntad general sea solamente la resultante - de la voluntad de los propios partidos, puede renunciar a la ficción de una voluntad general 'orgánica' superior a los -- partidos. Una evolución irresistible lleva en todas las democracias a una organización del 'pueblo' en partidos". (145)

Si comparamos este párrafo con las ideas roussonianas, nos percatamos de que para el autor del Contrato social la voluntad general derivaba de la discusión de los individuos en la asamblea popular, mientras que para el autor de la Teoría general del derecho y del Estado esa voluntad es el resultado del debate entre los partidos políticos. Para el primero, el sujeto político fundamental es el individuo, en tanto que para el segundo es el partido político. Esto es así porque para Kelsen la evolución del mundo moderno ha llevado a las democracias a una organización del pueblo, es decir, el conjunto de los ciudadanos, en los partidos políticos.

Bajo el principio ideal de la libertad política la mejor manera de ejercerla es mediante la democracia directa en la que cada individuo participe en primera persona en la - - asamblea popular donde se elaboran y aprueban las leyes. Sobre el particular Kelsen indica: "El tipo ideal de democracia es realizado en distintos grados por las diferentes constituciones. La llamada democracia directa representa el gra

do relativamente más alto. La democracia directa se caracteriza por el hecho de que la legislación, lo mismo que las -- principales funciones ejecutivas y judiciales, son ejercidas por los ciudadanos en masa, reunidos en asamblea". (146) pero reconoce que este tipo ideal de democracia sólo se puede practicar en comunidades pequeñas y en condiciones sociales sencillas. De la misma manera advierte que democracia directa no quiere decir que en ella participen absolutamente todos los miembros de la comunidad. Incluso en los ejemplos -- históricos que más se acercan al ideal el principio democrático aparece restringido, pues en las deliberaciones no podían participar los extranjeros, los niños, las mujeres, los esclavos. En algunas otras comunidades también eran excluidos los que no tuviesen más de una cierta edad, los que no -- pudiesen comprobar un cierto rédito o propiedades. Kelsen -- observa que si aun en aquellas comunidades había serias dificultades para ejercer la democracia directa, pues con mucha mayor en las sociedades modernas que son sociedades de masas. Por ello reconoce que el tipo ideal de democracia no desempeña una función relevante en la vida política moderna.

Las sociedades complejas conducen a la división del trabajo no sólo en términos económicos sino también políticos, de lo que resulta que los ciudadanos tienen que transferir -- el ejercicio de las funciones públicas a determinados  rganos. Surgen las elecciones y la democracia representativa --

(también llamada indirecta). Nuestro autor admite que la democracia representativa en referencia a la democracia directa significa una considerable atenuación del principio de autodeterminación. La democracia indirecta es aquella en la cual la función principal, la función legislativa, es ejercida por el parlamento de elección popular. Kelsen hace una importante aclaración cuando indica que todos los parlamentos anteriores a la Revolución francesa tenían un vínculo directo con el cuerpo electoral de suerte que sus miembros podían ser removidos de sus cargos por los electores argumentando que fueron nombrados para el desempeño de esos cargos bajo un mandato imperativo. En cambio la Constitución francesa de 1791 proclamó el principio de prohibición de mandato imperativo bajo el principio de que los diputados no representan algún distrito en especial, sino que son representantes de toda la nación. Este es el motivo por el cual: "Muchas constituciones democráticas estipulan expresamente la independencia de los diputados frente a sus electores. Esta independencia del parlamento frente al cuerpo electoral es un rasgo característico del parlamentarismo moderno". (147)

En el libro El problema del parlamentarismo Kelsen sostiene que la lucha que se llevó a cabo contra la autocracia en los siglos XVIII y XIX fue una lucha en favor del parlamentarismo. (148) Con base en esta lucha se suprimieron los privilegios y se obtuvo la igualdad de derechos políticos. -

En consecuencia la lucha por el parlamentarismo en términos reales e históricos fue la lucha por la libertad política. - Este pensador reconoce que para las repúblicas democráticas el asunto del parlamentarismo es una cuestión esencial. - - "Por ello, el destino del parlamentarismo también decidirá - el destino de la democracia". (149) Si bien el parlamentarismo significa una restricción al principio ideal de la autonomía, en las condiciones políticas actuales de división del - trabajo no hay otro mecanismo institucional que permita de - mejor manera la actuación efectiva de tal principio. Es por este motivo que Kelsen reconoce que el parlamentarismo es -- una solución intermedia entre el principio democrático de la libertad política y el principio de la división del trabajo. Para Kelsen el parlamentarismo es la única forma real que en la actualidad puede actuar la democracia.

Este filósofo define el parlamentarismo como la "formación de la voluntad normativa del Estado mediante un órgano colegiado elegido por el pueblo con base en el sufragio universal e igual para todos, o sea, democráticamente". (150) - Esta definición indica que el parlamento es la sede donde se define la decisión política y jurídica del Estado y que ese parlamento se forma y opera de conformidad con el consenso - popular. El parlamento es el órgano de la representación política nacional. Esto último es de primordial importancia - para definir los parámetros en los cuales opera la represen-

tación parlamentaria (política) dado que no es infrecuente - que ésta sea confundida con otro tipo de representaciones, - en especial la corporativa, que quiera sustituir la representación política por una representación basada en la profesión o el lugar que ocupan en la economía los representados. Este último criterio es el que caracteriza la representación corporativa. Dice Kelsen que el encuadramiento del pueblo - tomando como criterio no la universalidad política sino las ramas de actividad de los agrupados tomaría como punto de referencia para la representación intereses económicos concretos y desearía otro tipo de intereses que tienen una importancia fundamental en la creación de la voluntad estatal.

Critica el intento de sustituir la representación parlamentaria por la representación corporativa porque ésta reduce toda actividad de la colectividad a momento económico que quiere negar el momento político donde los hombres ya no deben ser considerados por su actividad específica sino como miembros de un Estado, precisamente como ciudadanos. La crítica se orienta a poner de manifiesto que el criterio corporativo privilegiaría sólo a aquellos grupos que estuvieran organizados en las corporaciones pero excluiría a muchos intereses que no están enmarcados en las organizaciones. La representación corporativa privilegia a quienes están agrupados en las corporaciones y castiga a quienes no lo están. - En un caso hay una sobrerrepresentación y en otro hay una su

representación. En contraste la representación parlamentaria toma en cuenta a todos los individuos sin considerar - que estén agrupados en sindicatos, federaciones, confederaciones, asociaciones, clubes, etc. Ante esto, Kelsen indica que el sistema corporativo es implícitamente desigual dado que hay grupos que tienen más poder y presencia que otros. Así los individuos no son tomados en consideración en paridad de circunstancias sino de acuerdo a la importancia social del grupo al que pertenezcan. Y como esa importancia es muy difícil de especificar el sistema corporativo con mucha frecuencia es una simple ideología que oculta el dominio de un grupo sobre otro. Sobre el particular Kelsen observa: "no debe sorprender que la organización corporativa, por cuando ha sido hasta ahora realizada en el curso de la historia, - no haya sido otra cosa más que el intento de uno o más grupos de dominar a los otros". (151)

Además de ello el corporativismo no tiene un carácter democrático sino oligárquico. Ciertamente en las cúpulas de las corporaciones se concentra el poder y la mayoría de las decisiones sin que la base pueda influir en esas decisiones. Concluye que la representación parlamentaria se encuentra -- más cerca de la democracia y del sentido político -- que la representación corporativa.

Resumiendo lo que hasta aquí hemos expuesto sobre la autocracia y la democracia diríamos que el criterio de diferen-

ciación basado en la libertad nos indica que en la democracia ese principio sí se realiza mientras que en la autocracia no. Esa realización consiste en la participación de los ciudadanos en la elaboración de las leyes que idealmente requeriría de la concurrencia directa y unánime de todos; pero en la realidad ese principio debe mezclarse con elementos -- que si bien lo debilitan son los únicos que la pueden hacer practicable. Esos elementos son, como hemos visto, el principio de mayoría, los partidos políticos y la formación parlamentaria, o indirecta, del ordenamiento jurídico. En consecuencia la democracia moderna sólo es practicable con base en el principio de mayoría, con los partidos políticos y con el parlamentarismo.

Un segundo criterio de diferenciación entre la autocracia y la democracia es la paz. Para Kelsen la democracia es la solución pacífica de los conflictos; es la única manera -- de sustituir a los gobernantes sin derramamiento de sangre. En contraste la autocracia es la forma violenta, o al menos impositiva, de hacer valer la voluntad política. Para ilustrar esta última manera de resolver los conflictos Kelsen se remite al marxismo para el cual el conflicto de clases no se resuelve más que con la revolución y la dictadura de una clase sobre otra. En el extremo opuesto a esta manera de ver -- los conflictos está la democracia que los resuelve pacíficamente: "si hay una forma política que ofrezca la posibilidad

de resolver pacíficamente esta lucha de clases, deplorable - pero innegable sin llevarla a una catástrofe por la cruenta vía de la revolución, esta forma no podrá ser más que la de la democracia parlamentaria cuya ideología es, sí, la libertad no alcanzable en la realidad social, pero cuya realidad sin embargo es la paz". (152) La revolución no es un método pacífico sino violento de resolver los conflictos. De la -- misma manera la dictadura es un método autocrático de solu-- cionar el conflicto de clases. Por ello Kelsen acusa a los marxistas de tratar de "resolver la contraposición de clases no mediante un compromiso, sino mediante violentos métodos - revolucionarios, no democráticamente, sino autocráticamente, dictatorialmente". (153)

Este escritor observa que el individuo, al sentirse par-- ticipante de la elaboración de las leyes, tiene un motivo para obedecerlas; pero en la autocracia él no participa en manera alguna de esa elaboración por lo cual debe ser constreñido a obedecer a un mandato en el cual no ha intervenido. Salta - la manera pacífica, democrática, de apogarse al mandato de - las leyes, o la forma impositiva, autocrática, de ser obliga-- do a obedecer. En la democracia la estabilidad social des-- cansa en una especie de acuerdo equitativo para admitir el - orden; en tanto que en la autocracia esa estabilidad se apo-- ya en la fuerza dominante de quien ostenta el poder. De -- las dos caras de las que se compone la política, fuerza y --

consenso, la autocracia se asemeja más a la primera; la democracia se parece más a la segunda.

Si la solución pacífica de los conflictos es característica de la democracia y la violencia es propia de la autocracia, esto se debe en buena medida a la idea que tengamos de los otros sujetos que forman parte del Estado: cuando se mira a los demás como interlocutores con los cuales se puede dialogar, a pesar de la diversidad de intereses y puntos de vista, entonces es factible resolver por la vía del entendimiento las diferencias; pero cuando se observa a los otros como enemigos con los cuales no hay que dialogar sino luchar, entonces el único camino es la violencia para exterminarlos u obligarlos a aceptar absolutamente nuestras condiciones.

Este último planteamiento está muy relacionado con el tercer criterio de distinción que propone Kelsen, el compromiso. Este autor entiende por compromiso una forma específica de acuerdo entre las partes. Bajo ese pacto las partes renuncian a alguna de las propias pretensiones y cada cual concede algo a las pretensiones de la contraparte de manera que se pueda encontrar un punto de equilibrio. En la democracia la diferencia entre las partes es resuelta mediante el compromiso; en la autocracia las controversias son resueltas a través de la imposición de la voluntad de una de las partes en detrimento de las demás.

Por encima de su visión formalista

Kelsen reconoce que la sociedad está compuesta por - muchos intereses de tipo no sólo económico, sino también político, cultural, religioso, espiritual, etc. Asimismo observa que esas multitud de intereses no se pueden resolver o subordinar a uno general. El ideal de un interés general superior que aglutine a los intereses de los grupos, el ideal de la integración de la colectividad sin distinción, haciendo caso omiso de los intereses específicos le parece una ilusión "metapolítica" que conceptualiza al Estado como un ente orgánico en el que todos se agrupan en torno al interés general. Bajo esta concepción se niega la existencia de cuerpos intermedios entre el Estado y los individuos. Específicamente se niega la presencia de asociaciones, grupos o partidos portadores de opciones e ideologías políticas diferentes. - Para Kelsen la existencia de una comunidad donde haya unanimidad en la voluntad de reagruparse en torno a un interés general y donde se excluyan las asociaciones intermedias pertenece al campo de la "metapolítica"; en tanto que la política real y verdadera no puede prescindir de la variedad de intereses y agrupaciones. Luego entonces en términos reales la acción política consiste en reconocer la existencia de intereses y agrupaciones diversas que sólo pueden construir una "voluntad general" con base en el compromiso. Esto siempre y cuando se quiera utilizar la vía democrática para solucio-

nar la lucha de intereses, porque si se quiere utilizar la -
 vía autocrática la sola imposición del interés de un grupo -
 sobre los demás es suficiente. Dicho de otro modo: el con-
 flicto de interés tiene dos vías de solución: o la satisfac-
 ción de un interés a cuenta de los otros, o la búsqueda de -
 un acuerdo entre las partes. Kelsen reconoce la presencia -
 de las dos vías cuando afirma: "Dada la oposición de intere-
 ses, que es de experiencia y que es inevitable, la voluntad
 general, si no debe expresar exclusivamente el interés de un
 solo grupo, no puede ser más que el resultado del compromiso
 entre intereses opuestos". (154) En un caso la decisión polí-
tica, la ley, es producto de la voluntad de un solo grupo, -
 en otro la resultante política, la norma, proviene del acuer-
do entre diversos grupos. Si observamos la trayectoria de -
 uno y otro observamos que en el primero el poder fluye de --
 arriba hacia abajo, en el segundo el poder fluye de abajo ha-
cia arriba. Eh allí la autocracia y la democracia. Para --
 Kelsen hay "una neta diferencia entre el tipo real de la de-
 mocracia y el de la autocracia ya que, un régimen autocráti-
 co, en la formación de la voluntad del Estado no hay posibi-
 lidad de un compromiso entre direcciones políticas opuestas
 o, por lo menos esta posibilidad es muy remota, en cuanto --
 allí son prácticamente imposibles una corriente y una contra-
corriente políticas". (155) Una vez más, en las autocracias
 la voluntad del Estado no se elabora con base en un compromi-

so entre las direcciones políticas porque esa situación es - muy difícil de alcanzar porque ni siquiera se permite la pre - presencia de corrientes y contracorrientes. Allí más bien la - voluntad del Estado es la voluntad de un solo grupo, o de un solo hombre (se aprecia claramente que la autocracia incluye a la aristocracia y a la democracia).

Imposición y compromiso dan lugar a prácticas políticas totalmente diferentes: la imposición autocrática genera el - silencio, la sumisión, la disciplina; el compromiso democrá - tico produce la discusión, el acuerdo, la participación.

Interpretaciones recientes del pensamiento político y - jurídico de Kelsen han sostenido que de los tres criterios - de diferenciación que propone entre la autocracia y la demo - cracia, es decir, la libertad, la paz y el compromiso, el más importante y que determina a los otros es el compromiso. (156) El compromiso está en la base de la paz y de la libertad, o sea, el acuerdo entre las partes permite una mayor realiza - ción del ideal de la libertad política; pero también el pac - to consiente mantener en un marco no violento la lucha entre intereses políticos diferentes.

Veamos la relación entre el compromiso y la paz. Ya se ha visto que cuando las diferentes partes de las que se com - pone un Estado logran alcanzar un compromiso la lucha violen - ta se cancela como recurso para dirimir las controversias; - pero ahora se trataría de ver la forma en que las propias --

instituciones democráticas mantienen un clima de paz alejando y quitándole validez al uso de la fuerza y de la imposición.

Un primer acercamiento a la paz es la utilización del principio de mayoría. Al aceptar las diversas partes que el mecanismo que se utilizará para resolver las diferencias entre ellas es el de la mayoría, están aceptando que no recurrirán a la violencia sino a un método cuantitativo e incruento. Pero si esa mayoría se muestra estable y no dispuesta a conceder nada a la minoría ésta resultaría permanentemente castigada. No es muy difícil conjeturar que ante ese castigo y marginación permanentes la minoría puede ser orillada a utilizar la violencia para hacerse oír y exigir que sus intereses sean tomados en cuenta. Si la mayoría se muestra intransigente con la minoría la paz puede ceder el lugar a la violencia. Así pues, también el principio de mayoría tiene sus límites. Como decíamos, si en un primer acercamiento el principio de mayoría parece ser un método que favorezca la paz, en una segunda y más aguda visión observamos que ese principio no basta y que es preciso para garantizar una paz efectiva y duradera llegar a acuerdos entre la mayoría y la minoría. Sobre este punto Kelsen escribe: "Únicamente un orden jurídico que no satisface los intereses de uno en perjuicio de los del otro, sino que establece entre los intereses contrapuestos un compromiso, a fin de redu

cir al mínimo las fricciones posibles puede aspirar a una -- existencia relativamente larga. Sólo un orden de este tipo se hallaría en condiciones de asegurar a los sometidos a él una paz social sobre bases relativamente permanentes". (157)

En esta expresión se nota la preocupación del vienés por hacer del compromiso una forma que garantice la paz; pero no solamente la paz como ausencia de violencia, sino además que esa ausencia sea "relativamente larga", que haya "una paz social sobre bases relativamente permanentes". Por ello a Kelsen no solamente le interesa que se reduzcan las fricciones, sino que la ausencia de violencia sea permanente, o que dure el mayor tiempo posible.

Kelsen encuentra una relación estrecha entre la democracia y el compromiso, tan es así que titula a un parágrafo de la Teoría general del derecho y del Estado, Democracia y compromiso y de entrada en él se refiere al acuerdo necesario - que debe existir entre la mayoría y la minoría: "La discusión libre entre mayoría y minoría es esencial a la democracia, porque constituye la forma idónea para crear una atmósfera favorable a un compromiso entre mayoría y minoría; pues el compromiso forma parte de la naturaleza misma de la democracia... En la medida en que en una democracia el contenido del orden jurídico no se encuentra exclusivamente determinado por el interés de la mayoría, sino que representa el resultado de un compromiso entre los dos grupos, la sujeción -

voluntaria de todos los individuos al orden jurídico resulta más fácil que en cualquier otra organización política". (158) Para Kelsen la paz no quiere decir ausencia de actividad o inamovilidad de las partes sociales sino que esa paz es producto de la discusión, pero dentro de un ambiente que propicie los acuerdos. Así como la paz no es estancamiento la democracia tampoco sino que se alimenta del diálogo e intercambio permanente de puntos de vista entre la mayoría y la minoría. En este párrafo kelseniano también encontramos presente la idea de que un dominio absoluto de la mayoría conduciría a esa inactividad que tarde o temprano provocaría el conflicto abierto, por eso prefiere el movimiento para no caer en la guerra. Esto a su vez proporciona el consenso, o sea, "la sujeción voluntaria de todos los individuos al orden jurídico". En efecto, difícilmente se puede imaginar que un Estado que cuente con el consenso de sus ciudadanos caiga en una guerra intestina.

Kelsen sostiene que el compromiso favorece la realización del ideal de la autonomía. Ya hemos observado que la libertad democrática consiste en "obedecer a las leyes que nosotros mismos nos hemos dado". Esta libertad también es conocida como la autodeterminación, como la autonomía. Pero el ideal de que todos los individuos realicen plenamente esa libertad en la práctica difícilmente es alcanzable. Para ello se requeriría la unanimidad y eso resulta altamente im-

probable de alcanzar en sociedades complejas y diferenciadas como las nuestras. Tal como en el caso anterior de la relación entre el compromiso y la paz, aquí se debe echar mano del principio de mayoría que en primera instancia puede significar el menor alejamiento de la autonomía. Si observamos con detenimiento nos daremos cuenta que si autonomía quiere decir dar leyes a sí mismo y que si esas leyes son aprobadas por la mayoría entonces resulta que la minoría no ha consentido en esa aprobación y que por tanto en la minoría no se realiza el ideal de la autodeterminación. Sólo la mayoría puede presumir de la realización de ese ideal. Por esto mismo en una segunda instancia lo que verdaderamente significa el menor alejamiento del principio de autonomía es el acuerdo entre mayoría y minoría bajo el cual esa minoría también pueda presumir de la realización de las normas jurídicas, lo que quiere decir que esa minoría también realiza el ideal de la autodeterminación. En virtud del acuerdo la decisión de la mayoría no niega ni margina la voluntad de la minoría. Refiriéndose a esta relación entre mayoría y minoría y la realización del ideal de la autodeterminación Kelsen observa: "Por compromiso se entiende la solución de un conflicto por una norma que no coincide enteramente con los intereses de una de las partes, ni se opone enteramente a los de la otra ... Precisamente en virtud de esta tendencia hacia el compromiso, es la democracia una aproximación al ideal de la auto-

determinación completa". (159) De manera que con base en el compromiso la norma jurídica es producto del acuerdo entre - la mayoría y la minoría por lo cual la ley no concuerda con la voluntad de una sola de las partes (aunque sea la mayoría) ni se opone a la de la otra (aunque sea la minoría). Al concurrir las dos partes en la realización de las leyes la democracia se realiza con más plenitud. La suma de la mayoría y de las minorías da la totalidad y lo que se quería era precisamente que todos participaran en la creación de la ley. -- Por la vía del diálogo, de la discusión y finalmente del logro de acuerdos se integran los diversos intereses en una voluntad general. Por otra vía diferente a la coincidencia absoluta y a priori de voluntades se llega entonces a una aproximación a la unanimidad: "Precisamente porque el compromiso es, en la realidad, la aproximación de la unanimidad que la idea de libertad exigiría para la creación del orden social mismo, el principio mayoritario, se muestra como soporte de la idea de libertad política". (160) La democracia, como forma de gobierno que favorece la realización de la paz y de la libertad, se realiza mejor con el compromiso. Y específicamente con el compromiso entre la mayoría y la minoría.

Kelsen afirma que de los diversos tipos de democracia - aquella que favorece la realización del compromiso entre la mayoría y la minoría es la democracia parlamentaria. Nues--tro autor tiene buen cuidado de no caer en argumentaciones -

conservadoras o técnicas para justificar el parlamentarismo. El simplemente observa que es necesario para hacer frente a la inevitable división del trabajo y al deseo de realizar la libertad política. Como hemos dicho el parlamento brota del compromiso entre la división del trabajo y el principio de libertad: este sistema viene del "reconocimiento que la creación de la voluntad estatal por obra de un parlamento elegido por el pueblo constituye un compromiso inevitable entre - el principio de libertad y la división del trabajo social".⁽¹⁶¹⁾

Indica que si se aprecia el sistema parlamentario se verá que por su misma naturaleza deliberativa favorece la realización del acuerdo entre la mayoría y la minoría. Conviene citar por entero el famoso párrafo en el que Kelsen afirma que el parlamento es la sede donde mejor se realiza el -- compromiso entre grupos portadores de opiniones e intereses diferentes:

Todo el procedimiento parlamentario se orienta al logro de una solución intermedia entre intereses opuestos, de una resultante de las fuerzas antagónicas. Ese procedimiento prevé las garantías necesarias para que los discordantes intereses de los grupos representados en el parlamento obtengan la palabra y puedan manifestarse como tales en un debate público. Y si buscamos el sentido más profundo del procedimiento específicamente antitético-dialéctico del parlamento, este no --

puede ser más que el siguiente: que de la contraposición de tesis y antítesis de los intereses políticos - nazca de alguna manera una síntesis, la que en este caso no puede ser otra cosa más que el compromiso. (162)

Aquí nuestro argumento forzosamente tiene que seguir un itinerario basado en la idea de que si el compromiso es el elemento determinante para alcanzar la paz y la libertad, entonces se tiene que demostrar que ese procedimiento parlamentario es el que mejor favorece el compromiso y mediante éste la paz y la libertad. Veamos: si partimos de abajo hacia -- arriba observamos que en origen las voluntades individuales de los ciudadanos se agrupan en las voluntades y programas expresados por los partidos políticos. En este nivel una -- multitud de opiniones y puntos de vista individuales encuentran un perfil definido en las preferencias que se les otorgue a los partidos. La masa amorfa de los ciudadanos, entonces, cobra sentido y contenido en los partidos políticos. -- Esta integración de la infinidad de voluntades en la voluntad de los partidos políticos permite la realización objetiva de los compromisos políticos. En sociedades complejas y numerosas es inimaginable que los compromisos políticos, -- sean estipulados por los ciudadanos tomados singularmente. -- La obra de establecer las leyes no se satisface tan sólo con la integración de las voluntades ciudadanas en los partidos, sino que estos partidos todavía tienen la tarea de conjugar

sus programas, voluntades e intereses en una única expresión que precisamente es la ley. Esta segunda integración se lleva a cabo precisamente en el parlamento. En este segundo nivel, como hemos visto, se presenta la relación entre la mayoría y la minoría. De esta relación y de la capacidad de llegar a acuerdos efectivos depende la viabilidad de la democracia parlamentaria. Es por esto que Kelsen rechaza la idea del dominio de la mayoría sobre la minoría, o sea, que una vez que la mayoría alcanza esa categoría tenga la prerrogativa de prescindir o ignorar la presencia de la minoría. La nación no puede ser gobernada por la sola voluntad de la mayoría. Se debe recordar que aunque importante y fundamental la voluntad de la mayoría no es la única voluntad presente en la nación. Por consiguiente se debe respetar ^{a las} minorías y su derecho de influir en el contenido de las disposiciones jurídicas. Sobre la relación entre la mayoría y la minoría -- Kelsen hace una importante afirmación:

el principio de mayoría responde a la idea de la libertad política... Ella presupone por definición la existencia de una minoría y por consiguiente el derecho de mayoría presupone el derecho de existencia de una minoría. De aquí deriva, si no la necesidad, al menos la posibilidad de una protección de la minoría contra la mayoría, y es indudable que no es lícito identificar, como frecuentemente sucede, el principio de mayoría --

con la idea de un incondicional dominio de ella sobre la minoría. Pero el hecho que ella exista de derecho, la minoría tiene la capacidad de ejercer una cierta influencia sobre la mayoría e impedir que el contenido del orden social creado con el sistema de mayoría se encuentre en oposición absoluta con los intereses de esa minoría. (163)

Bajo este principio entonces la mayoría y la minoría deben lograr acuerdos. La sede en efecto que permite la realización del compromiso es el parlamento.

Ya decíamos que todo el procedimiento parlamentario con su técnica dialéctico-contradictoria basada en el debate, la discusión, en argumentos y contra-argumentos favorece el logro de los compromisos. Ciertamente la sede para lograr el compromiso y con ello la paz y la libertad es el parlamento. Bajo estas consideraciones Kelsen le quitaba un argumento a los conservadores que tradicionalmente habían esgrimido contra la democracia la idea que ésta en realidad era una tiranía de la mayoría. Kelsen, por el contrario, muestra que la democracia parlamentaria es esencialmente un régimen que favorece el acuerdo entre la mayoría y la minoría. Con ello la minoría no es tiranizada sino tomada en cuenta para establecer las decisiones político jurídicas que norman a la nación.

De acuerdo con las ideas de Kelsen, entonces, la democracia ya no es el régimen donde opera el principio de mayoría sino el principio mayoritario-minoritario. Sólo entonces, con base en este último principio, la democracia alcanza su verdadera expresión, no como gobierno de la mayoría si no como gobierno de todos (donde se incluyen tanto la mayoría como la minoría); precisamente como gobierno de todo el pueblo y no sólo de una parte de él.

Como se ha podido apreciar el compromiso desempeña un papel fundamental en la teoría política y jurídica de Kelsen. Pero este pensador sabía muy bien que la democracia y por tanto el compromiso no puede funcionar si los antagonismos entre las partes sociales son muy fuertes; cuando, por las ideas y los intereses antagónicos, esas partes sociales no están dispuestos a negociar. Ciertamente la democracia es la constitución que permite el compromiso, pero bajo ciertas condiciones. Dichas condiciones se refieren a que las partes sociales admitan y reconozcan el sistema a través del cual se tomarán las decisiones políticas y jurídicas. Si alguna de esas partes no reconoce ni se identifica con el sistema democrático entonces éste no podrá funcionar y caerá en la constante amenaza de ser eliminado sea por medio de la violencia o de la simple obstrucción a los procedimientos políticos. Estas observaciones son más comprensibles si recordamos que en el tiempo en el cual Kelsen escribió se tenían

ejemplos palpables de concepciones y prácticas políticas que no se reconocían en la democracia. De un lado el nazismo y el fascismo, de otro el comunismo. Tales concepciones políticas no pregonaban el compromiso con los oponentes sino su -- aniquilación. Las ideologías totalitarias son teorías absolutistas en cuanto sostienen que la única verdad es la que -- ellas pregonan y por tanto no admiten que otras personas, -- grupos o partidos piensen diferente de ellas. La democracia, entonces, se distingue de tales ideologías en cuanto forma -- parte de ellas el relativismo filosófico, o sea, la doctrina que sostiene que cada cual tiene un pensamiento y que la verdad se forma de la confrontación de ideas diferentes. Esta característica de las concepciones antidemocráticas y del -- pensamiento democrático son expresadas por Kelsen de la siguiente manera:

Uno de los principios fundamentales de la democracia -- es que cada uno debe respetar la opinión política de -- los demás, ya que todos son iguales y libres. Tolerancia, derechos de la minoría, libertad de palabra y de pensamiento, características propias de la democracia, no tienen cupo en un sistema político basado en la -- creencia en valores absolutos... Solamente si no es -- posible decidir de manera absoluta lo que es justo y -- lo que es errado entonces es plausible discutir el -- asunto y, después de la discusión, llegar a un compro-

miso. Este es el verdadero significado del sistema político que llamo democracia y que podemos oponer al absolutismo político sólo en cuanto es relativismo político. (164)

El relativismo filosófico y político es característico de las doctrinas democráticas, mientras el absolutismo filosófico y político es propio de las doctrinas autocráticas.

Veamos ahora con más detenimiento los ejemplos que Kelsen presenta de autocracias y analicemos los tres criterios de diferenciación que propone en referencia a la democracia. Los ejemplos de autocracia que analiza son: la monarquía absoluta, la monarquía constitucional, la república presidencialista y la dictadura de partido.

En el caso de la monarquía absoluta que asemeja al despotismo el orden jurídico es creado y ejecutado por el autócrata o por órganos designados y subordinados a él. Como vemos cuando analizamos el pensamiento político de Rousseau, - en las monarquías las funciones legislativa y judicial se encuentran reunidas en las manos del Rey quien para su operatividad se hace auxiliar de funcionarios que le están estrictamente subordinados y que sólo son responsables frente a él. Si decimos que la libertad política es participar en la elaboración de las leyes que nosotros mismos obedecemos, en este régimen hay una total carencia de ella puesto que quien -

elabora las leyes es una sola persona dotada de un poder absoluto. Tampoco hay compromiso en cuanto no se negocia con nadie la decisión política. Otra característica de este régimen es que el autócrata no está subordinado a la ley que él crea —de aquí el absolutismo— y en cambio sí la puede modificar en el momento que considere oportuno. Según las doctrinas autocráticas el Rey no está subordinado a las normas jurídicas porque él mismo es quien las crea y nadie puede limitarse a sí mismo. Bajo esta misma lógica el soberano puede, entonces, modificar el ordenamiento jurídico por propia voluntad.

Por lo que hace a la monarquía constitucional Kelsen parece tomar como modelo para su análisis a la monarquía inglesa, en la cual el monarca está limitado en su poder por un parlamento compuesto por dos cámaras y por la autonomía de los tribunales en materia judicial. En la rama ejecutiva tenemos que si bien el monarca nombra a los ministros, éstos son responsables frente al parlamento. Pero la mayor limitante que tiene el monarca en este tipo de regímenes es la propia Constitución a la que está subordinado. El constitucionalismo es la doctrina que sostiene la subordinación del Rey a la ley fundamental. En este caso soberano no es el Rey sino la ley. Así y todo, en este régimen el poder, aunque limitado y dividido, se encuentra en las manos del monarca quien posee diversas atribuciones que lo hacen tener toda

vía una alta preponderancia en la formulación del ordenamiento jurídico y en el ejercicio político. En este régimen la libertad y el compromiso están restringidos por el lugar prominente que el monarca ocupa en la definición del orden.

Sobre la república presidencial Kelsen indica que en -- ella el jefe del ejecutivo es electo por voto universal, directo y secreto. También sostiene que el poder del presidente es igual o mayor que el de un monarca constitucional. Una de las características principales del sistema presidencial es que en él ni el presidente ni los ministros nombrados por él son responsables frente al parlamento. Esos ministros están subordinados al presidente y conservan su cargo mientras él así lo juzgue conveniente. Si bien este autor cataloga a la república presidencial y a la monarquía constitucional -- dentro de las autocracias, su visión de estos regímenes se -- ve atenuada por la siguiente afirmación: "La monarquía constitucional y la república presidencial son democracias en -- que el elemento autocrático es relativamente fuerte". (165) -- Lo que las hace ser autocracias es el hecho de que a pesar -- de que en ellas hay parlamento, y por tanto una representación popular, el orden jurídico y el flujo de poder acusan -- una tendencia marcada aunque indirecta a moverse de arriba -- hacia abajo. La libertad y el compromiso también se encuentran seriamente limitados.

De los diversos ejemplos de autocracias en la que este

escritor parece poner más interés en la llamada dictadura de partido y esto tiene su explicación, como decíamos, en que - durante el tiempo en el que Kelsen escribió sus variados ensayos sobre la democracia, los fenómenos del fascismo y el - bolcheviquismo ocuparon buena parte de la escena política. - Al respecto Kelsen observa que el fascismo y el bolcheviquismo son formas nuevas de autocracias. En el caso de la revolución rusa ésta dio por resultado no la dictadura del proletariado sino la dictadura de un partido que se opone a otros partidos aun si son obreros. En el caso del fascismo se trata de un partido de clase media que llegó al poder al derrotar a los partidos proletarios. El Partido Nacional Socialista de Alemania es ubicado por Kelsen en el mismo marco -- del fascismo. Justifica la catalogación de estos regímenes dentro de las autocracias observando que en ellos los miembros del partido son sometidos absolutamente a la dominación de un autócrata que concentra en su persona los cargos de Secretario General del Partido y Jefe de Estado. En ellos el partido y el Estado están por tanto íntimamente vinculados. Por cuanto es indiscutible que hay diferencias entre los - - tres partidos en ellos hay un rasgo en común: el culto a la personalidad del caudillo. Kelsen refuerza su consideración sobre el carácter dictatorial, y por tanto autocrático, de - estos sistemas observando que en ellos hay una carencia total de libertad política e individual:

En la dictadura de partido la libertad de palabra y de prensa, lo mismo que todas las otras libertades políticas, se encuentran completamente suprimidas. No solamente los órganos oficiales del Estado, sino también - los del partido, pueden interferir arbitrariamente con la libertad del ciudadano. (166)

En estos regímenes tampoco puede existir el compromiso dado que no hay otros partidos políticos ni opciones ni programas por los cuales votar en un momento dado que las políticas del que está en el poder no sean del agrado del electorado. Si no hay esto tampoco puede haber acuerdo entre direcciones políticas diferentes.

Kelsen observa que en las dictaduras de partido las instituciones constitucionales carecen de significado pues la creación y aplicación del orden jurídico está en manos del partido dirigente. No importa que haya parlamentos contrales de elección popular, allí todo el poder fluye de arriba hacia abajo. Las expresiones que provienen de abajo, o sea, las manifestaciones de la voluntad popular no tienen valor debido a que ninguno ^{puede} ir en contra de la opinión del partido. Sobre el carácter autocrático de las dictaduras de partido Kelsen observa:

Dentro de las dictaduras de partido, las elecciones y los plebiscitos tienen como único objetivo ocultar el

hecho de la dictadura. Incluso los 'soviets' bolcheviquistas (consejos de campesinos y soldados) y las 'incorporaciones' fascistas (organizadas para representar diversos grupos de trabajadores y empleados) —organizaciones que tienden hacia una especie de representación funcional—, más que importancia jurídica, en realidad tienen una significación ideológica. (167)

Por más representación por clases o por ramas de actividad que haya el carácter dictatorial del Estado permanece. No toda representación social es democrática y en este caso se confirma en cuanto si bien los obreros, los campesinos, — el ejército, las corporaciones están representadas allí no — hay democracia sino férrea autocracia.

Kelsen, como hemos visto, propuso una nueva tipología — de las formas de gobierno que ya no se basara en el número — de gobernantes, sino en la manera de producir el ordenamiento jurídico. Si ese ordenamiento es producido desde arriba se llama autocracia, si se produce desde abajo es democracia. También como hemos visto para diferenciar estos dos regímenes Kelsen presenta tres criterios de diferenciación, la libertad, la paz y el compromiso. Sin embargo, con el objeto de profundizar en el estudio de la autocracia y de la democracia podemos encontrar en la tradición de la filosofía política al menos otros tres criterios de diferenciación entre estos dos regímenes. Tales criterios de distinción que a --

continuación nos proponemos analizar son la igualdad, la visibilidad del poder y un cierto concepto de hombre.

Si bien Kelsen fue el autor que hizo explícita y clara la distinción entre el poder que se mueve de arriba hacia -- abajo y el que fluye de abajo hacia arriba, la historia del pensamiento político está plagada de ejemplos de escritores que sostienen principios autocráticos y autores que enarbolan principios democráticos. Para ser más claros en la exposición debemos remitirnos al plano ideal donde la forma extrema de autocracia es aquella donde uno solo manda y los demás obedecen, en correspondencia la forma extrema de democracia es aquella donde todos mandan y todos obedecen a la vez. Ejemplo de la primera es la monarquía absoluta, ejemplo de la segunda es la democracia directa. Dentro de la filosofía política moderna quien conceptualizó la monarquía absoluta -- fue Hobbes, en tanto que quien conceptualizó la democracia -- directa fue Rousseau. En el pensamiento de estos dos filósofos se encuentran desarrolladas respectivamente la forma radical de autocracia y la forma extrema de democracia. Ahora bien, si echamos mano del criterio de la igualdad para diferenciar los dos regímenes nos percatamos que tanto Hobbes como Rousseau lo utilizan. En el Leviatán se muestra el estado de naturaleza como una situación en la cual los hombres -- viven en ausencia de una autoridad común, de un poder colectivamente aceptado. Al no haber un poder constituido hay --

una situación de conflicto permanente. Y ese conflicto es -- permanente porque Hobbes encuentra una condición objetiva -- que es la igualdad natural entendida como la posibilidad de que cualquiera pueda matar a otro en ausencia de un poder -- que los detenga. Para Hobbes la igualdad natural no está basada en algún orden de valores éticos sino en la visión des-- carnada de que los hombres son más o menos iguales en fuer-- zas físicas, habilidad y capacidad intelectual. Hobbes tam-- bién supone que hay una igualdad en el derecho de cada uno a todas las cosas en tanto no haya quien diga qué es lo mío y qué es lo tuyo. Pero hay además una igualdad en las pasio-- nes sobre todo en la codicia permanente de poder. Todos es-- tos tipos de igualdades provocan el conflicto. Luego enton-- ces es correcto decir que el estado de naturaleza en cuanto situación de igualdad es un estado de guerra. Bajo estas -- condiciones de igualdad natural nadie puede vencer definiti-- vamente la contienda por lo que el estado de naturaleza es -- una condición de guerra permanente. De allí que sea neces-- rio salir del estado de naturaleza por medio de un pacto es-- tipulado racionalmente de cada uno con cada uno para estable-- cer un poder constituido y lograr la paz. Al estipular el -- pacto todos renuncian a los derechos, a la igualdad y a la -- libertad natural con el fin de que la vida les sea garantizada en el estado civil.

Al constituirse a través del pacto el Estado se crea la

desigualdad entre quien manda y quien obedece y con ello se garantiza la paz. Si observamos con cuidado esta argumentación nos daremos cuenta de que Hobbes hace coincidir la igualdad con la guerra y la desigualdad con la paz. Al ser iguales los hombres en fuerza todos están en peligro inminente de morir en tanto que al ceder a uno solo (el monarca absoluto) el poder a todos les puede ser garantizada la vida. Por tanto el mayor poder autocrático coincide con la mayor desigualdad en poder. (168)

Para Rousseau, al contrario el estado de naturaleza es una situación donde priva la igualdad y la paz natural porque allí el conflicto es inexistente al haber abundancia natural y ausencia de pasiones y necesidades. Sólo después de un largo proceso de civilización en el cual el hombre adquirió pasiones, ambiciones y el deseo de poder se hicieron patentes las desigualdades en educación, talento, poder y ambiciones. No puede haber contraposición más radical: para Hobbes el estado de naturaleza es de guerra porque allí impera la igualdad y en consecuencia se debe pasar al estado civil que es de paz porque allí hay desigualdad; en cambio para Rousseau el estado de naturaleza es de paz porque allí domina la igualdad y al caer en el estado civil se reconocen las desigualdades lo que significa reconocer el conflicto. La contraposición entre las filosofías de Rousseau y de Hobbes fue expresada por Diderot en los siguientes términos:

"La filosofía del señor Rousseau de Ginebra es casi lo contrario de la de Hobbes; uno cree que el hombre es por naturaleza bueno, el otro que es malo. Según el filósofo de Ginebra, el estado de naturaleza es un estado de paz; según el filósofo de Malmesbury, es un estado de guerra. Si se cree a Hobbes han sido las leyes y la formación de la sociedad lo que ha hecho al hombre mejor, y, si se cree a Rousseau, éstas lo han hecho depravado". (169) Pero Rousseau no se conforma con afirmar que el estado civil es una condición de desigualdad y de continuación de la dominación, sino que en un tercer momento propone la "República" de la que ya hemos hablado y que consiste principalmente en el establecimiento de la democracia directa que significa igualdad de poder, o sea, igualdad de todos los ciudadanos en la capacidad de decidir sobre la conformación del orden jurídico.

En la autocracia hobbesiana con base en la desigualdad que se establece entre el gobernante y los gobernados al súbdito sólo le resta la obligación de obedecer; en la democracia roussoniana con la igualdad que se establece entre los gobernantes (que son todos los ciudadanos reunidos en la asamblea popular) y los gobernados (que son todos los individuos en cuanto particulares) el ciudadano tiene el derecho de participar en la elaboración del mandato político. En la autocracia el sujeto tiene una labor políticamente pasiva, obedecer; en la democracia el individuo tiene una labor políticamente activa, participar.

Si utilizamos el lenguaje kelseniano para designar estas diferencias nos encontramos que la relación política autocrática, una vez constituido el Leviatán, implica una relación heterónoma, o sea, que los destinatarios de la norma no participan en su creación; en tanto que la relación política democrática una vez constituido el yo común, conlleva una relación autónoma, o sea, que los destinatarios de la norma sí participan en su elaboración. Si aplicamos el criterio de la igualdad para distinguir la heteronomía de la autonomía apreciamos que la heteronomía no es entendible sin la desigualdad; en correspondencia la autonomía sólo se comprende con la igualdad. (170)

Autocracia y democracia son regímenes diferentes porque obedecen a objetivos diferentes: el objetivo fundamental de la autocracia es el orden. Y como se sabe el orden se garantiza mejor allí donde el poder se concentra en las manos de una sola persona; el objetivo fundamental de la democracia es la libertad y como se sabe la libertad se realiza plenamente allí donde el poder se distribuye entre todos los individuos. La autocracia requiere la desigualdad porque sólo así el poder se deposita en una persona que asegura el orden; la democracia necesita la igualdad porque de esa manera el poder es patrimonio de todos, lo cual garantiza la libertad.

Con base en el criterio de la igualdad también observamos lo que se puede llamar la morfología de los regímenes: -

en uno las relaciones son simétricas en otro las relaciones son asimétricas. La simetría es consustancial a la democracia; la asimetría es característica de la autocracia. Dicho de otro modo: en la democracia los ciudadanos se encuentran en el mismo plano, pensemos en la plaza pública; en la autocracia los súbditos y el monarca se encuentran en planos diferentes, tomemos en cuenta el palacio: "Idealmente la forma de gobierno democrático nace del acuerdo de cada uno con todos los demás... Ahora bien el contrato representa el tipo ideal de relación simétrica, basado en el principio del do - ut des (doy y das), mientras el tipo ideal de relación asimétrica es la orden del soberano que instaura una relación mando-obediencia". (171)

Esta consideración sobre las relaciones simétricas o -- asimétricas está íntimamente vinculada al criterio de distinción entre la democracia y la autocracia basado en la visibilidad del poder. De entrada se puede decir que la democracia es el gobierno del poder visible en tanto que la autocracia es el gobierno del poder invisible. En la democracia nada debe quedar confinado al misterio. En efecto se ha dicho que la democracia es el gobierno del poder público en público. Donde el poder público es lo opuesto de la esfera privada, en tanto que la segunda acepción de "público" es lo contrario de oculto, por lo que se puede decir que la democracia se opone al ejercicio oculto del poder político. Cierta

mente la imagen que nos queda del ejercicio de la democracia pura, de la democracia directa, es el ágora ateniense donde todos los participantes se reunían y podían ser vistos. - - Allí todos tenían el derecho de hablar y votar ante los ojos de cada cual. Nada permanecía oculto; cualquier deliberación pública se hacía a la luz del día. Los miembros de la asamblea que eran designados para cumplir alguna función gubernamental específica eran vigilados constantemente y sometidos a un control riguroso. Ese control consistía en la periódica ratificación o destitución de los hombres designados.

Si comparamos los criterios de la igualdad y de la visibilidad nos percatamos de que el primero se refiere al ejercicio equitativo del poder, en tanto que el segundo hace más énfasis en el control tanto de cada uno de los miembros del cuerpo político como de los magistrados encargados de desempeñar funciones específicas.

Sea como fuere la verdad es que en la democracia la publicidad es la regla, el secreto es la excepción. Lo contrario sucede en la autocracia donde el secreto es la regla y - la publicidad es la excepción. El conocimiento de los actos de los gobernantes es uno de los puntos firmes de los regímenes democráticos sean éstos de democracia directa o de democracia representativa. Como hemos visto al analizar el concepto "República" Madison no era partidario de la democracia directa sino de la república representativa, pero a pesar de

ello reconoció que la visibilidad del poder era un punto firme de los regímenes constitucionales para distinguirlos de los sistemas absolutistas: "el carácter público del poder, entendido como no secreto, como abierto al público, permanece como uno de los criterios fundamentales para distinguir el Estado constitucional del Estado absolutista". (172)

Aunque Carl Schmitt ciertamente no era un democrático - reconoció el vínculo inescindible entre la representación y la visibilidad del poder. Para él representar significaba - hacer visible y hacer que estuviera presente alguien que en ese momento no estuviera en el lugar. Como de hecho sucede en las asambleas donde un representante tiene el cometido de actuar como un portavoz de quienes lo eligieron. Por ello - el representante hace visible aquello que no está presente.

En el tema de la visibilidad del poder se inscribe desde luego el de la opinión pública. Qué otra función tiene la - opinión pública si no es la de exigir que los actos del gobierno sean visibles, conocidos, por la mayor parte de los - ciudadanos, y con ese conocimiento externar puntos de vista para influir, determinar y controlar las acciones del gobierno: "Se entiende que la mayor o menor relevancia de la opinión pública como opinión referente a los actos públicos, o sea, propios del poder público que es por excelencia el poder ejercido por los supremos órganos decisoriales del Estado, de la 'res publica', depende de la mayor o menor oferta

al público, entendida precisamente como visibilidad, cognoscibilidad, accesibilidad, y por tanto controlabilidad, de -- los actos de quien detenta el poder supremo". (173)

Si ponemos atención en el concepto "publicidad" nos daremos cuenta de que es un eslabón que une a la democracia -- con el iluminismo en cuanto este último combatió contra el -- oscurantismo insistiendo en que la razón era la luz que debía alumbrar el nuevo camino al que se estaba acercando la -- humanidad. En este sentido el iluminismo se opone al oscurantismo en cuanto exigencia de volver visible para todos -- aquellos a lo que tenían acceso hasta entonces unos cuantos iniciados, la razón. Si el iluminismo enarboló como una bandera fundamental la visibilidad contra el oscurantismo que -- protegía la invisibilidad, entonces ese iluminismo de alguna manera anticipó la democracia moderna en la lucha por la visibilidad.

Si hemos dicho que la democracia y el iluminismo se integran en el concepto de "publicidad" aquí no podemos prescindir de las ideas de Immanuel Kant quien, si bien fue un -- liberal, tuvo de un lado una influencia determinante del padre de la democracia moderna, Juan Jacobo Rousseau, y de -- otro fue una de las columnas fundamentales del iluminismo. -- En su escrito titulado precisamente ¿Qué es la ilustración? Kant observa que la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. Y esa incapacidad consiste en --

la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la ayuda de otra persona. Kant aboga por el ejercicio autónomo (libertad política) de la razón en la vida privada y en la vida pública. Lo que se opone a ese ejercicio público de la razón no es tanto el dominio político sino la propia pereza y la cobardía. Esos males del alma humana evitan que el hombre alcance su emancipación. El problema para Kant es que el propio hombre se siente incapacitado para ejercer públicamente la razón y por ello sigue encadenado. Este filósofo es escéptico de lo que pueda lograr en este sentido una revolución porque la solución no está solamente en un movimiento radical y colectivo sino en un proceso gradual de reforma individual: "Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica y política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar".⁽¹⁷⁴⁾ Para Kant el logro de la libertad política y el ejercicio público de la razón no tienen como punto de partida la masa sino el individuo.

A partir de esta consideración entonces es posible hacer público, visible, el poder con base en la emancipación individual. Con el uso público de la razón se logra paulatimamente la reforma de la sociedad y el abandono de la autocracia. Luego entonces el iluminismo requiere "la más inofensiva de todas las libertades, la de hacer uso público de la propia razón en todos los campos".⁽¹⁷⁵⁾ Kant reconoce -

que hay un sinnfn de limitantes para el ejercicio de la libertad, pero es indispensable que se permita el ejercicio de la razón para realizar el iluminismo: "El uso público de la propia razón debe ser libre en cualquier tiempo, y sólo él puede realizar el iluminismo entre los hombres". (176) Lo -- que sugiere Kant es que cada individuo haga uso público de la razón y con esto el poder político sea limitado y determinado por la opinión pública. Una opinión que en el más amplio sentido de la palabra brote desde abajo, es decir, tenga una naturaleza democrática. A esto corresponde su interés para que los actos del gobierno sean conocidos, se hagan públicos. En el segundo apéndice del libro La paz perpetua denominado "De la armonía entre la política y la moral, según el concepto trascendental del derecho público" define como "concepto trascendental del derecho público" lo siguiente: "Todas las acciones referentes al derecho de otros hombres, cuya máxima no es susceptible de publicidad, son injustas". (177) En este fragmento Kant nos proporciona un criterio de diferenciación entre los regímenes justos de los regímenes injustos: la publicidad, o sea, la visibilidad que puedan tener los ciudadanos de la manera en que los gobernantes ejercen el poder.

Norberto Bobbio en su libro El futuro de la democracia dedica un capítulo a "la democracia y el poder invisible". En ese capítulo hay un apartado cuyo título no puede ser más

apropiado para el tema que nos ocupa "autocracia y 'arcana imperii'" (autocracia y dominios ocultos). En ese apartado se advierte que el tema de la publicidad del poder fue un arma del iluminismo contra el Estado absolutista, más aún contra toda forma de autocracia que considera que el gobernante no tiene porqué rendir cuentas y que su sola misión es guardar el orden para lo cual puede ocultar cualquiera de sus planes. El tema del dominio oculto tiene un lugar relevante en la literatura política de todos los tiempos. En una visión rápida del asunto se pueden citar los nombres de Clapmar y Naudé quienes defienden respectivamente el secreto de estado y la mentira útil. Ambos asuntos están ampliamente relacionados con la naturaleza de la autocracia. Por lo que se refiere al secreto de estado: "las grandes decisiones políticas deben ser tomadas por encima de las miradas indiscretas de cualquier público. El más alto grado del poder público, o sea, del poder de tomar decisiones obligatorias para todos los súbditos, coincide con la máxima concentración de la esfera privada del príncipe".⁽¹⁷⁸⁾ En las autocracias el secreto de estado se justifica: por la necesidad de la eficacia del poder, es decir, que las decisiones sean tomadas rápidamente y que con ello tengan el mayor efecto en su aplicación, y por el desprecio al vulgo por su ignorancia y su incapacidad para asumir las altas responsabilidades del poder político. Bajo esta argumentación se dice que el pueblo - -

aparte de carecer de educación siempre es presa de las pasiones. Al conjugar estas características negativas se observa que el vulgo no puede tener idea de lo que es el bien colectivo. Por lo que hace a la mentira útil se dice que quien - detenta el poder político tiene la facultad de mentir, de simular, ante los gobernados como se hace con los niños o con los enfermos.

Si aplicamos el criterio de la visibilidad del poder no desde la óptica del pueblo sino del monarca apreciamos que - la autocracia se vuelve más fuerte en cuanto el gobernante - logra vigilar cada uno de los movimientos de los súbditos -- sin ser a su vez visto, y correspondientemente obtiene una - mayor obediencia en cuanto el gobernado sabe que es vigilado permanentemente, pero no sabe o no puede hacer lo mismo con el autócrata. Recordando un célebre título de Michael Foucault Vigilar y castigar que está muy ligado con el criterio de la visibilidad podemos imaginar una serie de escalas en - donde todos vigilan, y todos son vigilados, pero al llegar - al escalón más alto hay alguien que vigila, pero que ya nadie tiene dominio sobre él, ese es el poder soberano.

Decíamos que el criterio de la visibilidad del poder es está íntimamente relacionado con el control. Pues bien, aquí está precisamente la prueba de esa relación para cada uno de los dos sujetos de los que se compone la relación política - el gobernante y los gobernados: desde el punto de vista del

gobernante éste logra un mayor control sobre los gobernados en cuanto los puede ver mejor; en tanto que los ciudadanos - logran controlar y con ello limitar más el poder del gobernante en cuanto pueden ver mejor el desempeño de sus funciones, en cuanto más desenmascara actividades gubernamentales que permanecían ocultas: "Lo que distingue el poder democrático del autocrático es que sólo el primero por medio de la libre crítica y la libertad de expresión de los diversos puntos de vista puede desarrollar en su seno anticuerpos y permitir formas de 'desocultamiento'. Una operación típica de 'desocultamiento' es precisamente la denuncia de escándalos o mejor dicho la denuncia de acciones realizadas sin publicidad que una vez que se vuelven públicas provocan el escándalo". (179) Se puede decir que el escándalo público es un resultado de la acción de desocultar un asunto que permanecía en la oscuridad y que bajo la acción democrática se hizo visible para todos. Lo opuesto, o sea, aquello que favorece a la autocracia, sucede cuando la mayor parte de las acciones lícitas o ilícitas quedan ocultas para el pueblo y en cambio quien detenta el poder al ejercer el máximo control sobre -- los súbditos a través de los múltiples mecanismos de vigilancia política y policiaca.

El último criterio de diferenciación que nos proponemos analizar es el de un cierto concepto de hombre. Ciertamente cada sistema filosófico y en especial cada sistema de filosofo

La filosofía política tiene una imagen específica del ser humano. Podemos avanzar la idea de que el pensamiento autocrático tiene una idea negativa del hombre en tanto que el pensamiento democrático tiene una idea positiva del ser humano. Tomemos como puntos de referencia para confirmar esta idea las filosofías políticas de quienes hemos puesto como sistemas antagónicos en la filosofía moderna: Hobbes y Rousseau. Para el primero el hombre es un ser malo por naturaleza, agobiado -- por pasiones y vicios innatos, "el hombre es el lobo del hombre"; para el segundo el hombre es bueno por naturaleza y es la civilización y las instituciones las que lo han corrompido. Por ello Rousseau buscará el perfeccionamiento del hombre en la República; su ideal de hombre bueno y perfeccionado es "el Emilio". El poder popular sólo puede funcionar -- cuando está compuesto por individuos educados y conscientes de la alta responsabilidad que significa actuar juntos en la asamblea soberana para buscar el bien común. La autocracia se justifica porque tiene una idea negativa del individuo, o sea, este es incapaz de autogobernarse porque si se le deja solo inmediatamente entra en conflicto con los demás y por -- tanto necesita de un poder superior y absoluto que lo domine. La democracia en cambio justifica su existencia porque tiene una idea positiva del individuo, éste es capaz de autogobernarse y por tanto tiene los atributos suficientes para participar en las decisiones colectivas.

A diferencia de las autocracias donde el Estado está di señado para proteger al individuo, las democracias conciben que la tarea del Estado no es sólo la de proteger al individuo sino también la de perfeccionarlo.

Para abundar sobre la justificación de las autocracias y su idea del hombre recordemos que en la tradición del pensamiento político encontramos con regularidad la idea de que al lado del poder político existen otras formas de poder, el patriarcal y el despótico. Ciertamente esta consideración - tiene su punto de partida en Aristóteles por lo que se "distinguen tres tipos de poder con base en el criterio de la es fera en la que se ejercen: el poder del padre sobre los hijos, del amo sobre los esclavos y del gobernante sobre los gobernados... Esta tipología ha tenido relevancia política porque ha servido para proponer dos esquemas de referencia - para definir las formas corruptas de gobierno: el gobierno - paternalista o patriarcal en el que el soberano se comporta con los súbditos como un padre, donde los súbditos son trata dos eternamente como menores de edad... el gobierno despótico en el que el soberano trata a los súbditos como esclavos a los que no se les reconocen derechos de ninguna especie".⁽¹⁸⁰⁾

A pesar de que el poder político y los poderes patriarcal y despótico son diferentes no es extraño encontrar en la historia de la filosofía política quienes los hayan confundi do y no por casualidad hayan justificado el poder autocráti-

co con base en ellos. El libro de Robert Filmer denominado el Patriarca es un típico ejemplo de mezcla entre el poder político y el poder patriarcal. (181) Por lo que hace al poder despótico que es el poder que ejerce el amo sobre los esclavos, tenemos que muchos autores clásicos justifican el derecho de conquista, Aristóteles, Bodin, Grocio, Hobbes.

Para refutar el poder patriarcal podemos llamar en causa a Kant quien en su escrito sobre el iluminismo precisamente comienza afirmando que: "El iluminismo es la salida del hombre de la situación de minoría de edad". (182) La salida de la situación de minoría de edad significa alcanzar la mayoría de edad y con ello la dignidad política. Por tanto esto representa la superación del paternalismo. Y en efecto Kant es uno de los críticos más acérrimos del paternalismo. Al respecto dice: "Un gobierno basado en el principio de la benevolencia hacia el pueblo, como un gobierno de un padre sobre los hijos, es decir, un gobierno paternalista (imperium paternale), en el que los súbditos, como hijos menores de edad, que no pueden distinguir lo que es útil o dañino, son obligados a comportarse pasivamente, para esperar que el jefe de Estado juzgue la manera en que deben ser felices y esperar su bondad, es el peor despotismo que se pueda imaginar". (183)

Contra el despotismo, es decir, contra el poder que dice que es válida la relación entre el amo y el esclavo - -

Rousseau utilizó una argumentación de tal fuerza que después de él nadie se atrevió a seguir sosteniendo la validez del derecho de conquista. Al respecto afirma en el Contrato social: "El más fuerte no lo es jamás bastante para ser siempre el amo o señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber". Y poco más adelante afirma: "la fuerza no hace el derecho y no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos". (184) Lo que se aprecia aquí es que Rousseau separa la lógica de la fuerza de la lógica del derecho. La fuerza sólo constriñe al individuo hasta en tanto éste no pueda liberarse también por medio de la fuerza de esa dominación, en tanto que el derecho sólo puede tener como base de justificación la libre y voluntaria aceptación de los sujetos. Para este autor esclavitud y derecho son palabras contradictorias por lo cual el "derecho del más fuerte" es una idea absurda.

Si los poderes patriarcal y despótico no tienen validez alguna el único que queda es el poder político y basándonos en Rousseau encontramos que después de haber refutado ambos poderes, y su idea negativa del ser humano en cuanto menor de edad y esclavo, aborda el tema del poder político en el capítulo titulado "Necesidad de retroceder a una primera convención" señalando con esto que el fundamento del poder político es la libre y voluntaria aceptación de cada individuo de someterse a un poder legítimamente constituido. En conse

cuencia le reconoce una específica dignidad política. Dice Rousseau:

Habrà siempre una gran diferencia entre someter una -- multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos estén sucesivamente sojuzgados a uno solo, cualquiera que sea el número, yo sólo veo en esa colectividad un señor y esclavos, jamás un pueblo y su jefe: representarán, si se quiere, una agrupación, mas no una asociación, porque no hay ni bien público ni cuerpo político. (185)

De aquí que proponga para constituir el Estado político el pacto social que es la convención por medio de la cual todos los hombres ponen en común su persona y su poder bajo la dirección de la voluntad general y cada cual es considerado como miembro de la asamblea soberana. Rousseau pone en el centro de su argumentación una idea positiva del individuo en cuanto a cada uno le reconoce una igual dignidad.

Nos percatamos de que mientras las autocracias tienen una idea negativa del hombre, como menor de edad o como esclavo, las democracias le reconocen el sujeto su dignidad política como ciudadano. La más alta expresión de la política se alcanza allí donde el individuo puede ejercer sus derechos políticos sin restricciones.

Con esto no queremos decir que las argumentaciones en -

favor de la autocracia provengan única y exclusivamente de - las doctrinas que son partidarias del paternalismo o del despotismo ni que las argumentaciones en favor de la democracia tengan su origen en las doctrinas simpatizantes de la fundamentación contractualista del poder político. Como contrap prueba piénsese simplemente en Hobbes quien es considerado - el padre del contractualismo moderno pero que es uno de los defensores más consecuentes de la autocracia. Lo que queremos decir es que si hablamos de "una cierta visión del hom-bre" esto precisamente tiene su punto de partida en la nueva visión que presenta del hombre toda la doctrina iusna-turalista (que es el moderno contractualismo). Esa nueva vi-sión consiste en reconocerle al individuo derechos inaliena-bles anteriores a la formación del Estado, y con ello — a pe- sar de las enormes variantes que se encuentran dentro de la escuela— se admite una nueva dignidad política al sujeto.

Aun tomando en cuenta las diferentes opciones políticas que proponen los iusnaturalistas en todos los sistemas filo-sóficos que se identifican en esa escuela hay una preocupa-ción constante por diferenciar la fundamentación de los pode-res patriarcales y despóticos del poder político. Y esto es así porque hay un claro reconocimiento de esa dignidad poli-tica. El propio Hobbes distinguió la sociedad política de - las sociedades familiares y patronales. A la sociedad poli-tica la llamó "estado por institución" y a las sociedades fa-

miliares y patronales las denominó "estados por adquisición". Los estados por institución son los que se originan por un - acto voluntario de los individuos, los otros tienen su origen en la fuerza. (186) Es célebre la forma en que John Locke comienza el segundo Ensayo sobre el gobierno civil manifestando su intención de distinguir: "el poder de un magistrado sobre un súbdito de la autoridad de un padre sobre sus hijos, de la de un amo sobre sus criados, de la de un marido sobre su esposa y la de un señor sobre su esclavo". Luego entonces es necesario mostrar: "la diferencia que existe entre el gobernante de un estado, el padre de una familia y el capitán de una galera". (187) Rousseau distingue claramente las sociedades naturales (hace referencia sobre todo a las grandes familias), que se reúnen espontáneamente, de las sociedades constituidas con base en el derecho: "supongamos que los pueblos se hubiesen formado por un libre deseo, entonces nosotros distinguiremos el derecho del hecho". (188) Este filósofo afirma que la fuerza y la agregación natural en ningún caso pueden ser fundamento legítimo de la sociedad política.

Esto por sólo citar a los que han sido llamados "los tres grandes" del iusnaturalismo, pero en todos los miembros de esta escuela es permanente la preocupación por diferenciar claramente el poder de un padre sobre el hijo, el de un amo sobre el esclavo del de un gobernante sobre los ciudadanos. Esta distinción es posible porque cada uno de los tres pode-

res obedece a un principio de legitimidad diferente: "El - principio de legitimación de la sociedad política a diferencia de cualquier otra forma de sociedad natural, en especial a diferencia de la sociedad familiar y de la sociedad patronal es el consenso". (189) Cada poder se identifica con los tres tipos clásicos de fundamentación de la obligación ex generatione, ex delicto, ex contractu. La obligación del hijo de obedecer al padre y a la madre depende del hecho que ha sido procreado por ellos, es decir, por la naturaleza (ex generatione); la obligación del esclavo de obedecer al amo depende de un delito cometido, o sea, es el castigo de una culpa grave (como es la de haber combatido una guerra y haberla perdido) (ex delicto); la obligación del ciudadano de obedecer al gobernante brota en cambio de su libre y voluntaria aceptación (ex contractu).

En uno el individuo es considerado como un eterno menor de edad, en otro como un esclavo y en el tercero como un ciudadano. Sólo en este último caso al individuo se le reconoce una determinada dignidad política. Como decíamos, la doctrina moderna bajo la cual se le reconoció una nueva y diferente dignidad al ser humano fue el contractualismo.

Casi todos los pensadores políticos de los siglos XVII y XVIII se reconocieron en esta corriente de pensamiento. - Hablamos de una específica escuela de filosofía iusnaturalis ta ante todo porque hay una unidad en el método:

Dicho de otro modo, tanto los seguidores como los adversarios, se consideran autorizados a hablar de escuela en cuanto ésta constituye una unidad no ontológica, ni metafísica, ni ideológica sino metodológica. Por lo demás, la mejor prueba de esto es el hecho de que se ha vuelto costumbre (por lo menos de la crítica de la escuela histórica en adelante) llamar al derecho natural moderno 'derecho racional': para indicar que lo que caracteriza el movimiento en su conjunto no es tanto el objeto (la naturaleza), sino la manera de afrontarlo (la razón), no un principio ontológico (que presupondría una metafísica común que de hecho jamás existió), sino un principio metodológico. (190)

Al hablar de modelo se quiere indicar que en la práctica un proceso real de formación del Estado como el que propusieron los iusnaturalistas jamás tuvo lugar: es claramente distinguible el origen histórico del Estado de su fundamentación racional. El modelo está compuesto por tres elementos: el estado de naturaleza, el contrato social y el estado civil. Y descansa en la contraposición entre el estado de naturaleza (condición no política) y el estado civil (condición política). En el primero los individuos viven independientemente de su voluntad en ausencia de un poder constituido. En esa situación los hombres no asociados actúan siguiendo sus propios instintos, pasiones o intereses; pero lo

que interesa es resaltar que a esos individuos ya en esa con
dición se les reconocen ciertos derechos naturales, o sea, -
ciertos atributos innatos. En el estado civil los indivi- -
duos viven bajo una autoridad constituida, un poder común --
que viene a solucionar los inconvenientes del estado de natu
raleza. Es preciso destacar que esta condición es construi-
da voluntariamente por los individuos, o sea, es una condi--
ción artificial originada en la propia voluntad de los suje-
tos. Por tanto "civil" significa al mismo tiempo "político"
y "civilizado".

Siendo condiciones antitéticas el paso de una a otra so
breviene precisamente a través del contrato social, bajo el
cual los individuos renuncian a ciertos derechos naturales y
al uso privado de la fuerza con el fin de que les sean garan
tizados ciertos derechos naturales que se consideran inalie-
nables: en Hobbes la vida, en Locke la libertad, en Rousseau
la igualdad. Eh aquí la esencia de esa dignidad humana de -
la que hablábamos y que el Estado debe respetar, es más, el
Estado es creado para proteger esos derechos inalienables.

Para los iusnaturalistas el contrato es una hipótesis,
una idea de la razón. A ellos no les importaba tanto demos-
trar su veracidad histórica sino presentarlo como fundamento
racional del Estado. Para los iusnaturalistas, entonces, el
contrato más que ser una demostración histórica es un princi
pio de legitimación por medio del cual cada individuo, con -

base en sus derechos naturales, da su consentimiento. Para ellos ningún Estado tiene validez si no está basado en el reconocimiento y la aceptación de los individuos. La validez del -- cuerpo político depende de su protección y respeto a los derechos e intereses fundamentales de los sujetos.

La 'ficción' de un contrato social, como expresión general y manifiesta del consentimiento a un determinado ordenamiento político, tiene precisamente la función de indicar las condiciones fundamentales bajo las cuales un ordenamiento puede y debe ser considerado legítimo. - Se sobreentiende que las versiones del modelo contractualista proporcionadas por los diversos autores se -- distinguen precisamente en el intento de precisar esas condiciones fundamentales. (191)

En consecuencia el intento de restarle validez al contrato social por su separación de la historia parece no tener bases de sustentación dado que ese contractualismo se -- mueve en el plano de la fundamentación.

La hipótesis contractual tuvo consecuencias prácticas -- importantes al momento en que aquellos derechos naturales se positivizaron en las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano y en las constituciones.

El contractualismo moderno se basa en la idea de que el Estado tiene su fundamentación en la libre y voluntaria acep

tación de cada uno de los individuos. Por tanto a cada sujeto se le reconoce una específica y determinada dignidad política cuya consecuencia práctica es que la relación política de mandato-obediencia sólo se legitima en ese consenso como de hecho sucede en todas las democracias representativas. - Por consiguiente, no resulta impropio afirmar que el contrato social es un arquetipo del principio democrático. Esta afirmación deriva del hecho de que para el contractualismo, el poder ya no encuentra su fundamentación de arriba hacia abajo como lo quería el principio autocrático del origen divino de los reyes sino de abajo hacia arriba como lo indicaba el principio democrático del consenso.

la idea del contrato social contiene en ciernes la - - idea de un constituirse democrático de la esfera política, de la convivencia políticamente organizada. Incluso el sistema de Hobbes, que aunque pone a la cabeza un modelo de ordenamiento no democrático sino autocrático de la convivencia civil, muestra sin embargo - la sustancial validez democrática precisamente porque 'democrático' puede ser considerado el proceso contractual de constitución de ese ordenamiento. En esta - - perspectiva se puede encontrar en la noción de contrato social el original fundamento teórico de la democracia moderna. (192)

El individuo al que dio lugar esta doctrina y sus consecuencias prácticas en las constituciones y repúblicas representativas es el individuo moderno desprendido de sujeciones corporativas, naturales, familiares o tradicionales. Es el sujeto propio de la democracia moderna precisamente en cuanto individuo dotado de una dignidad política.

No es casualidad que en nuestro tiempo, ante la llamada "crisis de las ideologías", se haya propuesto de nueva cuenta el contractualismo como base para redefinir la relación política y las distintas opciones teóricas y prácticas que enfrenta el mundo contemporáneo. Esas distintas opciones -- tienen que ver desde luego con las corrientes que prevalecen, el liberalismo, la democracia y el socialismo.

A continuación presentamos un análisis de las difíciles e intrincadas relaciones entre esas corrientes, para proponer al final una posible síntesis en clave contractualista -- de ellas.

SEGUNDA PARTE

UN PROBLEMA DEL PRESENTE: LA RELACION ENTRE
LA DEMOCRACIA, EL LIBERALISMO Y EL SOCIALISMO

Hasta aquí hemos desarrollado el estudio de la democracia con base en las formas de gobierno, es decir, su ubicación en las diversas tipologías de acuerdo con los usos sistemático, axiológico e histórico, la combinación de que es objeto al mezclarla con otros regímenes en el llamado gobierno mixto, su reclasificación en el concepto república para oponerla junto a la aristocracia frente a la monarquía y luego su contraposición a la autocracia. Ahora nos interesa -- analizarla ya no tanto como una determinada forma de gobierno (aunque reconocemos que en ello se encuentra su característica fundamental) sino como una determinada corriente política. Este cambio no es arbitrario sino que obedece a la propia dinámica política que se gestó a raíz de la Revolución francesa. Este movimiento dio lugar a que el debate ya no se centró tanto entre los partidarios de la monarquía o de la república sino entre liberales y democráticos, sobre todo después de la experiencia de la dictadura jacobina. -- Luego se agregó a la discusión el socialismo.

Así como lo hemos hecho en el caso de las formas de gobierno que la comparamos con otros regímenes así también nos interesa compararla con otras corrientes políticas. Indudablemente en la modernidad las corrientes políticas con las que debe ser comparada la democracia son el liberalismo y el

socialismo. En buena medida la historia política de la modernidad está determinada por las relaciones, los conflictos, las diferencias y semejanzas entre la democracia, el liberalismo y el socialismo. Comencemos entonces por analizar las relaciones entre la democracia y el liberalismo.

7. DEMOCRACIA Y LIBERALISMO

Las difíciles y controvertidas relaciones entre el liberalismo y la democracia pueden hacerse partir doctrinariamente del célebre discurso, "La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos", pronunciado por Benjamín Constant en el Ateneo Real de París en 1818.⁽¹⁾ La diferencia entre la democracia y el liberalismo fue planteada por este político y escritor francés bajo la forma de distinción entre dos conceptos de libertad; precisamente la diferencia entre lo que los antiguos y los modernos entendían y entienden por libertad. Decíamos que esta distinción inicia con Constant porque como él mismo dice, aunque ya existían nadie le había prestado la debida atención. Luego entonces, él considera que es necesario precisar la distinción no solamente -- por razones de claridad conceptual sino también prácticas dado que muchos de los excesos de la Revolución francesa y en especial del periodo jacobino se debieron a que se trató de implantar un régimen semejante al de las repúblicas antiguas cuyo principio era la libertad como participación en primera persona en las deliberaciones de la asamblea soberana. Ese intento de imitar la libertad de los antiguos no fue benéfico sino perjudicial para la libertad individual que es la --

que Constant considera moderna. Bajo esta distinción entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos es te político también presentó la diferencia entre la democracia directa y la democracia representativa. Para él este último régimen es el único que puede favorecer la libertad y la tranquilidad individual. Los antiguos, aunque con ciertas excepciones muy tenues, no conocieron el sistema representativo: "Este sistema es un descubrimiento de los modernos. El estado de la especie humana en la antigüedad no permitía que una institución de esta naturaleza se introdujera o se estableciera. Los pueblos antiguos no podían ni sentir siquiera su necesidad ni mucho menos apreciar sus ventajas". (2)

Libertad como participación en las decisiones colectivas y - democracia directa están estrechamente relacionadas así como la libertad como ausencia de impedimento y democracia representativa. Una pertenece al mundo antiguo la otra al mundo moderno. Sobre el particular Constant se pregunta qué es la libertad para un francés, para un inglés o para un norteamericano de su tiempo y responde que significa derecho de no estar sometido más que a las leyes, no poder ser juzgado por la voluntad arbitraria de los individuos sean éstos - uno, pocos o muchos. Continuando con esta argumentación dice que la libertad moderna es el derecho de expresión, de es coger un oficio y ejercerlo, de propiedad, de tránsito, de - reunión, de culto, de disponer de su propia persona (lo que

hoy llamaríamos derecho a la privacidad), de petición frente a la autoridad, de escoger a los representantes. Esta libertad de los modernos contrasta con la de los antiguos. Para éstos la libertad era ejercer colectivamente la soberanía, deliberar sobre la guerra y la paz, concluir tratados con los extranjeros, votar leyes, pronunciar juicios, someter a examen a los funcionarios. Esta libertad era compatible con el sometimiento del individuo a la autoridad colectiva. En el mundo antiguo no había una ley que limitara la injerencia del poder de la colectividad en los asuntos privados de los individuos. En los asuntos más insignificantes la autoridad colectiva intervenía y determinaba la voluntad individual. Para Constant en el mundo antiguo el individuo era soberano en la asamblea popular, pero en su vida privada era un esclavo de las decisiones de esa asamblea. En suma, los antiguos no tenían noción de los derechos individuales, sólo de los derechos soberanos de la asamblea. En aquellos tiempos el individuo: "Como porción del cuerpo colectivo, interrogaba, destitufía, condenaba, despojaba, exiliaba, condenaba a muerte a los magistrados o a sus superiores; como sometido al cuerpo colectivo, podía a su vez ser privado de su estado, despojado de sus dignidades, desterrado, condenado a muerte por la voluntad discrecional del conjunto del cual formaba parte". (3)

Constant indica que una de las características de las -

repúblicas antiguas es que eran pequeñas por lo cual deduce que también eran belicosas. La guerra era la ocupación habitual de esos estados. Se puede decir que Constant asemeja - esa situación al del iusnaturalista estado de naturaleza en cuanto hay muchos (pequeños) entes en permanente conflicto - entre ellos. En cambio los estados modernos son mucho más - grandes y más homogéneos, menos divididos que aquellos.

De conformidad con las ideas de este autor la ocupación fundamental del mundo antiguo era la guerra en tanto que la ocupación del mundo moderno es el comercio. Por ello uno es es taba sumergido en el conflicto en tanto que otro está ocupado en la paz como toda actividad comercial lo requiere. Así mismo en el mundo antiguo el esclavismo era una cosa corriente lo que le permitía a los hombres "libres" reunirse cotidianamente en la asamblea popular. El esclavismo era el soporte de la llamada democracia directa; pero ahora que la es clavitud ha sido abolida cada uno tiene que valerse por sus propios medios lo que le impide dedicarse de tiempo completo a la política. De aquí la necesaria división del trabajo y el gobierno representativo; la sociedad debe delegar en algunos "políticos profesionales" como diría Weber, la tarea de llevar a cabo las deliberaciones sobre los asuntos públicos. Los modernos tienden a ocuparse de sus negocios y asuntos -- privados en tanto que los antiguos se ocupaban de los asuntos públicos. Este criterio es distintivo de la diferencia entre las libertades de unos y de otros:

En la actualidad no podemos gozar de la libertad de -- los antiguos compuesta esencialmente de su participa-- ción activa y constante en el poder colectivo. Nues-- tra libertad debe consistir en el disfrute pacífico de la independencia privada. (4)

En la antigüedad el hombre se explicaba y encontraba su razón de ser en la vida colectiva participando en los asun-- tos públicos sus intereses privados estaban subordinados al interés colectivo; por contraste en la modernidad el indivi-- duo desarrolla su vida privada aisladamente, sus contactos - con lo público son tan repentinos como marginales. La liber-- tad estaba en la colectividad, ahora la libertad está fuera de la colectividad precisamente en la vida privada. Cabe se-- ñalar entonces la famosa definición que Constant da de la li-- bertad de los antiguos comparada a la de los modernos:

El objetivo de los antiguos era compartir el poder so-- cial entre todos los ciudadanos de una misma patria. - A esto le llamaban libertad. El objetivo de los moder-- nos es la seguridad de los goces privados. Llamamos - libertad a las garantías acordadas por las institucio-- nes para seguir gozándolos. (5)

Una libertad democrática, es decir, la libertad como -- participación, la otra es la libertad liberal, o sea, la li-- bertad como ausencia de impedimento. Según Constant, una es

antigua, la otra es moderna, y por haber confundido los tiempos, los hombres de la revolución quisieron implantar aquello que era mejor dejar en la historia, la democracia. Esos hombres se cultivaron al amparo de las obras de Rousseau, pero el error que cometieron éste y aquéllos fue el no considerar que habían transcurrido dos mil años de historia. En consecuencia el liberal Constant ubica como blanco polémico al democrático Rousseau. Y lo ataca argumentando que sus teorías son correctas para interpretar lo antiguo, pero no lo moderno. Al aplicar esas teorías en la modernidad no producen la democracia, sino la tiranía del pueblo de cuyos excesos había sido testigo durante la dictadura jacobina. Estas consideraciones le servían a Constant para atacar a un contemporáneo suyo que era partidario de las ideas democráticas, el Abate de Mably: "quien puede ser considerado como el representante del sistema que conforme a las máximas de la libertad antigua, quiere que los ciudadanos estén completamente subordinados para que la nación sea soberana y que el individuo sea esclavo para que el pueblo sea libre". (6) Al atacar a Rousseau y Mably también atacaba a los dirigentes de la revolución por el error histórico de confundir la libertad antigua con la moderna. Constant encuentra una explicación de esta confusión en que con un movimiento tan intenso y radical los dirigentes revolucionarios se dejaron entusiasmar sin ver que dañaban la libertad individual. Dice al

respecto: "Creyeron que todo debía ceder ante la voluntad colectiva; que todas las restricciones a los derechos individuales serían ampliamente compensadas por la participación en el poder social". (7) La tesis fundamental de Constant, - que será característica de todo el pensamiento liberal, es - que la libertad democrática está subordinada a la libertad individual e incluso ésta puede prescindir de aquella, si -- llegasen a contraponerse. La última parte de su discurso es tá plagada de esta afirmación:

La independencia individual es la primera de las necesidades modernas. En consecuencia, no hay que pedir - jamás su sacrificio para establecer la libertad política.

Poco más adelante observa:

La libertad individual es la verdadera libertad moderna. La libertad política contiene esta garantía y es por consiguiente indispensable. Pero pedir a los pueblos modernos sacrificar su libertad individual a su - libertad política constituye el medio más seguro para privarnos de la primera y quitarnos posteriormente la segunda.

Y casi al final de su discurso plantea una situación dilemática entre una y otra libertades:

En las repúblicas de la antigüedad, los hombres se --
creían más libres si dedicaban su tiempo y sus fuerzas
al ejercicio de sus derechos políticos. Para nosotros,
mientras el ejercicio de nuestros derechos políticos --
nos deje más tiempo para dedicarnos a nuestros intere-
ses privados, más preciosa nos será la libertad. (8)

En este fragmento Constant utiliza como punto de compa-
ración el tiempo que se le dedica a los dos tipos de liber-
tad: el hombre antiguo le dedicaba más tiempo a la partici-
pación, el hombre moderno en cambio se lo dedica más a los --
intereses privados.

El núcleo fundamental de la doctrina de este pensador --
radicaba en que la democracia, con su idea de una libertad --
política en la que participaran directamente los ciudadanos,
correspondía al pasado. Así y todo, allí estaba precisamen-
te Rousseau para desmentir esa afirmación y decir que si --
bien la democracia directa era ya una idea impracticable é-
sta quedaba como un modelo fundamental para seguir midiendo --
el ideal con la realidad como lo demostraría suficientemente
Kelsen, de quien ya hemos hablado. Aquello que para desacre-
ditar su contenido Constant llamaba "libertad de los anti- --
guis" en realidad se mostraba como una exigencia política de
primer orden para la modernidad: la exigencia de que los ciu-
dadanos participen en las decisiones que atañen a la colecti-

vidad y que esos derechos ciudadanos se extiendan al mayor número de individuos posibles hasta llegar al sufragio universal.

Tan es verdad que la libertad democrática no es solamente la libertad de los antiguos que la discusión entre las teorías y las prácticas liberales y democráticas ha determinado en un alto grado el desarrollo político del mundo contemporáneo. La teoría política moderna ha llamado a la libertad liberal libertad negativa y a la libertad democrática libertad positiva.

La libertad negativa significa facultad de realizar o dejar de realizar ciertas acciones, sin ser impedido por los demás hombres o por el poder público; libertad positiva, en cambio, significa obedecer a las normas en las que yo he participado en su elaboración. Se dice liberal quien tiene por objetivo ampliar cada vez más la esfera de las acciones no impedidas; se dice democrático quien tiende a ampliar los procesos de autogobierno. El Estado liberal es el Estado que gobierna lo menos posible y sólo se encarga de garantizar la convivencia entre los coasociados; el Estado democrático es el Estado en el cual la participación de los ciudadanos es cada vez más amplia para que se puedan generar los procesos de autogobierno. La diferencia entre las dos doctrinas políticas puede aparecer más clara si sustituimos la palabra libertad por la de autodeterminación: la doctrina li

beral tiende a ampliar el campo de la autodeterminación individual para restringir el área del poder público; la teoría democrática pretende ampliar la esfera de la autodeterminación colectiva para evitar que la normatividad dependa del principio autocrático. El liberalismo pone el acento en el individuo tomado como un todo, en contraste la democracia enfatiza el hecho de que el individuo forma parte de una colectividad. En suma, el liberalismo es la doctrina de los límites del poder, en tanto que la democracia es la teoría de la distribución del poder. En consecuencia el liberalismo tiende a limitar el poder del Estado para favorecer la expansión de la libertad individual; la democracia tiende a distribuir el poder para permitir la realización de la libertad política entendida como autodeterminación colectiva.

Veamos con más detenimiento el sentido de las dos libertades para conocer con más profundidad la diferencia entre el liberalismo y la democracia.

La libertad negativa, o sea, la libertad liberal se caracteriza por dos acepciones en cuanto a los límites del poder: de una parte como no impedimento de otra como ausencia de constricción. El no impedimento consiste en que la persona pueda hacer, sin ser castigado, un número cada vez más alto de acciones; la ausencia de constricción implica no estar obligado a hacer alguna o algunas cosas que el poder o los otros sujetos se consideran con derecho a mandar. La ausen-

cia de impedimento se relaciona con la posibilidad de hacer, en cambio la ausencia de constricción implica la posibilidad de no hacer. Típico ejemplo de la primera es la libertad de palabra, modelo de la segunda es el derecho de profesar otra religión distinta de la oficial: el primero puede actuar por que no hay alguna norma que prohíba la acción que él considere deseable, el segundo puede dejar de actuar porque no hay alguna norma que imponga la acción que él considera indeseable. Esta definición de la libertad negativa como ausencia de impedimento, como no constricción, para que sea comprensible en el ámbito político-jurídico y no sea confundida con otros campos de la acción humana debe relacionarse con las leyes entendidas como las normas generales y abstractas que rigen una determinada colectividad. Quienes son considerados como dos de los teóricos más importantes del liberalismo, Locke y Montesquieu, presentaron sus respectivas definiciones de la libertad haciendo referencia a ese sentido con el que hemos presentado la libertad negativa en referencia a la ley. El primero sostuvo: "la libertad de los hombres bajo un gobierno consiste... en la libertad de seguir mi propia voluntad en todo aquello en lo que la norma no da preceptos, sin estar sometido a la voluntad inconstante, incierta, desconocida y arbitraria de otro hombre".⁽⁹⁾ El segundo propuso la definición más célebre de la libertad liberal al decir: "La libertad es el derecho de hacer todo lo que las le-

yes permiten". (10) En general la libertad negativa es definida como ausencia de impedimento y no tanto como ausencia de constricción. Esto es fácilmente explicable si se toma en cuenta que las luchas en favor de la libertad fueron combatidas históricamente para abolir antiguos impedimentos y no tanto constricciones preexistentes.

Es lógico preguntarse por qué a una se le llama negativa y a otra positiva: A la primera se le denomina así porque hace referencia a la falta de algo (como la ausencia de injerencia por parte del Estado); la segunda lleva esa denominación porque indica la presencia de algo (como la capacidad de moverse hacia un objetivo). La libertad negativa se realiza "frente" al poder, desarrollando la vida privada -- sin constricciones e impedimentos; la libertad positiva se realiza "en" el poder, participando colectivamente en la -- formación de las decisiones políticas.

La definición clásica de la libertad positiva se encuentra en el Contrato social de Rousseau: "Libertad es obedecer a la ley que nosotros mismos nos hemos dado". (11) Aunque -- crítico y lejano de las tesis expuestas por Rousseau, Hegel se acerca a la definición que dio el ginebrino sobre la libertad positiva. En las Lecciones sobre la filosofía de la historia se lee: "Ya que la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad, sólo la voluntad que obedece

a la ley es libre. En efecto obedece a sí misma y en sí misma luego entonces es libre". (12)

Otro criterio que también sirve para distinguir las dos libertades es el que indentifica la libertad negativa con la libertad de acción y a la libertad positiva con la libertad de la voluntad. Cuando se dice que una persona es libre en el primer sentido se quiere señalar que sus acciones no son obstaculizadas y por tanto puede realizarlas; cuando se dice que una persona es libre en el segundo sentido se desea indicar que su voluntad es libre o sea que no está determinada por la voluntad de alguna persona o grupo: "Más que la libertad negativa y positiva tal vez sería más apropiado hablar de libertad de acción y de libertad de la voluntad, entendiéndose por la primera acción no impedida o no constreñida, por la segunda voluntad no heterodeterminada o autodeterminada". (13)

Las dos libertades tienen dos sujetos distintos: el sujeto de la libertad liberal es el individuo, el sujeto de la libertad democrática es un ente colectivo. Recordemos simplemente las libertades modernas a las que Constant se refería: expresión, propiedad, oficio, tránsito, reunión, culto, petición. De este tipo de libertades se puede deducir fácilmente que están en relación directa con el individuo. Las libertades liberales son individuales por ello mismo también se les conoce como libertades civiles. El liberalismo es --

una teoría individualista. En cambio la libertad democrática, como autodeterminación se refiere a un ente colectivo, - precisamente como autodeterminación del Estado: "Es significativo que para la primera libertad frecuentemente se use la fórmula 'libertad frente al Estado', que llama la atención - sobre la libertad del individuo con respecto al Estado, mientras que para la segunda se use la fórmula 'libertad del Estado', donde el sujeto de la libertad es ese ente colectivo". (14) Una es la libertad del burgués como individuo aislado que sólo tiene en mente sus intereses; otra es la libertad del ciudadano en cuanto tal concepto indica que el individuo es parte de una colectividad. Sin embargo, una y otra son individualistas. El asunto es que tienen una concepción diferente del sujeto.

Así como hay autores del tipo de Constant que expresan una virtual incompatibilidad entre la libertad liberal y la libertad democrática, también hay pensadores como Kant que - afirman tácitamente que las dos libertades no son excluyentes sino complementarias. La definición que el filósofo de Königsberg proporciona de la libertad es casi idéntica a la de Rousseau. Refiriéndose a la libertad externa (jurídica) en la Paz perpetua escribe: es "la facultad de no obedecer a otras leyes externas sino a aquellas a las que yo he podido dar mi consentimiento". (15) Pero Kant no desarrolla su sistema de filosofía política y jurídica dentro de los marcos -

del pensamiento democrático sino que a él le añade consideraciones de índole liberal. Hay tres rubros bajo los cuales - es posible detectar el liberalismo en la obra de Kant, la definición del derecho, el fin del Estado y la concepción del progreso histórico. En las definiciones o referencias que - se hacen de estos tres rubros es evidente la referencia a la libertad negativa. Sobre el derecho dice que es "el conjunto de las condiciones por medio de las cuales el arbitrio de uno puede acordarse con el arbitrio de otro según una ley -- universal de la libertad".⁽¹⁶⁾ En este paso se habla de las condiciones jurídicas que hacen posible que los arbitrios de los individuos puedan ponerse de acuerdo "según una ley universal de la libertad" donde esa libertad sólo puede ser entendida como la libertad individual protegida por un marco - de normas dentro de las cuales se puede ejercer, o sea, como no impedimento, como ausencia de constricción. En este pá-- rrafo en ningún momento se habla de participación como auto-determinación. Por lo que hace a los fines que Kant le atribuye al Estado se puede decir que el objeto exclusivo del orden jurídico es el de garantizar la coexistencia de la libertad de los individuos mediante el ejercicio de la coacción. Al respecto afirma: "el concepto de un derecho externo en general deriva completamente del concepto de la libertad en -- las relaciones externas de los individuos".⁽¹⁷⁾ Es explícita la referencia a la libertad individual, negativa. Por lo

que hace a la concepción del progreso histórico el pensamiento kantiano está dominado por la ideal del progreso humano - por medio del antagonismo regulado en la sociedad. Tal antagonismo sólo puede tener lugar allí donde la libertad individual es garantizada por el Estado.

En la filosofía kantiana coexisten los dos tipos de libertad, pero a la negativa le da un valor final y a la positiva un valor instrumental. Para este autor la libertad democrática tiene la función de apoyar a la liberal. Esta última es la fundamental y determinante. Ello hace ser a Kant un liberal más que un democrático. El problema de la interpretación filosófica de los textos kantianos radica en que - en ningún lugar se ocupa de distinguir o aclarar las diferencias y determinaciones entre una y otra. Todavía tardaría - algunos años en aparecer el discurso aclaratorio de Constant. Sobre esta dificultad interpretativa de la obra de Kant, Norberto Bobbio ha dicho que su error está en "hacer creer, en los fragmentos en los que habla del contenido del contrato originario, que toma la teoría de Rousseau, esto es, la teoría de la exclusividad y la completa suficiencia de la libertad como autonomía, mientras, en realidad, inserta en la concepción roussoniana de la libertad la concepción liberal de la libertad individual, donde atribuye al Estado no sólo la tarea de realizar la autonomía de las voluntades, sino también la de garantizar a cada ciudadano una esfera de liber--

tad como facultad de actuar sin encontrar obstáculos en los demás". (18) Estas son las tareas que le atribuye al Estado, realizar la autonomía de las voluntades y garantizar la esfera de acción individual, corresponden respectivamente al deber absoluto de obedecer a las leyes que nos hemos dado (libertad positiva) y al derecho irrestricto de gozar de un espacio individual (libertad negativa). En este contexto surge la combinación del pensamiento democrático y de la doctrina liberal en Kant. Al combinar las dos doctrinas aceptó la obediencia a la voluntad pública en la que yo he participado, pero también el derecho a tener un área donde yo pueda realizar mis acciones sin ser impedido o constreñido. Estos son, como los llamaría Vlachos, el mayor intérprete de Kant, los dos imperativos mayores de su pensamiento. (19)

Hay un hecho histórico fundamental para poder entender la difícil y compleja relación entre el liberalismo y la democracia, la Revolución francesa. En buena medida el liberalismo surge como reacción a los excesos que se habían dado durante la dictadura jacobina en la cual se exaltó la democracia directa, pero que trajo como consecuencia la dictadura de la mayoría y el terror. El propio Kant condenó esos excesos y reivindicó el respeto a los derechos individuales. Luego vendría el período napoleónico al que le seguiría la restauración. Pues bien, fue precisamente durante el período de la restauración (1814-1830) durante el cual floreció -

el liberalismo y no por casualidad fue el periodo en el que más brilló como escritor y político Bejamín Constant quien - murió en 1830 año en que terminó la restauración e inició la monarquía liberal de Luis Felipe. Benedetto Croce llamó a - la restauración la época de la "religión de la libertad". - Ya durante la Revolución francesa se habían visto las dife-- rencias notables entre el intento de limitar el poder y el - de distribuirlo. La constitución de 1791 era un proyecto de corte liberal al proponer la monarquía constitucional inspi-- rada en Montesquieu, en tanto que la constitución de 1793 -- propuso un mecanismo institucional mucho más cercano a la de mocracia directa inspirada en Rousseau.

Durante todo el siglo XIX se darán acercamientos y sepa raciones entre el liberalismo y la democracia. La polémica en términos prácticos se centró en la conveniencia o inconve-- niencia de implantar el sufragio universal. Algunos considede ran que al otorgar el derecho equitativo a todos los indi-- viduos para votar se estaba afectando la libertad individual, otros decían que la plena realización de esas libertades re-- quería la ampliación del derecho político fundamental, el - derecho al voto. Las diversas posiciones que se adoptaron - ante la discusión sobre el derecho al voto permitió identificar el abanico de tendencias políticas que se establecieron dentro del liberalismo y la democracia. El liberalismo radical fue a la vez liberal y democrático, en tanto que el libe

ralismo conservador fue liberal pero no democrático. Esta - fue la corriente que siempre vio con desconfianza cualquier intento por distribuir el poder y ampliar los derechos políticos a un mayor número de individuos. Si observamos las -- tendencias políticas dentro de las corrientes democráticas - apreciaremos que hubo demócratas liberales y demócratas no - liberales. Estos últimos partidarios de la igualdad y de la libertad positiva, pero indiferentes ante las libertades civiles. Como se puede deducir los liberales democráticos y - los demócratas liberales coincidieron, eran más cercanos, so bre todo en lo que se refiere a la lucha por la ampliación - de los derechos individuales y políticos; pero los demócratas radicales se acercaron más a los socialistas en su lucha no sólo por alcanzar la igualdad política y jurídica sino -- también la económica. En contraste los liberales conservadores siempre miraron con recelo cualquier ampliación de la -- igualdad. El liberalismo conservador tiene en Alexis de Tocqueville a uno de sus máximos representantes. Para él la li bertad individual es la base de toda convivencia pacífica, - pero reconoció que la historia se orientaba inexorablemente hacia la democracia. La expansión irrefrenable del principio democrático y con ello de la igualdad le parecía no un - hecho positivo sino el camino hacia un nuevo despotismo, el despotismo de la mayoría.

Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo - podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud - innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma... Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno. (20)

En este fragmento se refiere al despotismo que produce la ampliación indiscriminada del principio de igualdad. Decíamos que la ampliación de la democracia para Tocqueville - es irrefrenable. Los motivos de esta consideración los encuentra en que para él la democracia destruyó al feudalismo, a los reyes y no se detendrá ante los ricos. Para los tiempos en los que él escribe considera que la democracia se ha vuelto poderosa en tanto que sus enemigos son cada vez más débiles. Ante esta amenaza Tocqueville siempre se preocupó por saber si la libertad individual podría sobrevivir en una sociedad democrática. Si el liberalismo luchó en sus primeras etapas contra la monarquía absoluta y la fue limitando - primero bajo forma de monarquía constitucional y luego de monarquía parlamentaria, ahora la amenaza estaba constituida - por la democracia en cuanto la idea de la igualdad al practicarse terminaba por nivelar las condiciones desembocando en el despotismo. Sea el despotismo de uno sea el despotismo -

de la mayoría terminar por destruir la libertad individual. Uno de sus más famosos fragmentos sobre su rechazo al poder real o popular incontrolable es el siguiente:

La omnipotencia me parece en sí una cosa mala y peligrosa. Su ejercicio me parece superior a las fuerzas del hombre, quienquiera que sea, y no veo sino a Dios que pueda sin peligro ser todopoderoso, porque su sabiduría y su justicia son siempre iguales a su poder. - No hay, pues, sobre la tierra autoridad tan responsable en sí misma, o revestida de un derecho tan sagrado, que yo quisiera dejar obrar sin controlar y dominar -- sin obstáculos. Cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, digo: Aquí está el germen de la tiranía, y trato de ir a vivir bajo otras leyes. (21)

El análisis de la democracia en el pensamiento de Tocqueville está lejos de ser simple: Una de las más graves dificultades que se afrontan al abordar el asunto es que este pensador, de acuerdo con el estudio realizado por Schleifer, llegó a utilizar de once maneras distintas el concepto de democracia. (22) Aquí no nos proponemos analizar cada uno de esos conceptos por lo que nos atenemos a la reducción a dos especies que Lamberti hace de todas esas diferentes maneras

de conceptualizar la democracia. Para este intérprete de -- Tocqueville los dos significados fundamentales son: la sociedad democrática y el gobierno democrático.⁽²³⁾ De acuerdo con el primer significado democracia indica una situación social en la cual es palpable la igualdad de condiciones, o -- sea, una sociedad en la cual la riqueza está más o menos repartida equitativamente. Lo opuesto a esta condición es la sociedad aristocrática donde hay una gran desigualdad entre ricos y pobres. De acuerdo con el segundo significado la democracia es un gobierno basado en el principio de la igualdad política y en el sufragio universal. También la contrapone a la aristocracia en cuanto gobierno donde prevalece la desigualdad.

Debe aclararse que la forma de gobierno que a Tocqueville le preocupa es la democracia inmoderada que degenera en el despotismo y el régimen que considera deseable es la democracia moderada. Este escritor enuncia tres características de la democracia inmoderada: 1) la creciente sumisión de los representantes del pueblo, encargados de la función legislativa, a los cambiantes e irracionales deseos del electorado; 2) la progresiva subordinación del poder ejecutivo y del poder judicial al poder legislativo, y por esto debido al fenómeno que ya se ha señalado en el punto 1), la dependencia de todos los poderes al electorado; 3) la desaparición gradual de los poderes intermedios entre el individuo y el Estado.⁽²⁴⁾

Todo esto termina en la omnipotencia del pueblo. Esa omnipotencia que le parecía "mal y peligrosa", porque no encontraba obstáculos ni límites. El poder en manos del pueblo no es una ventaja sino un peligro. Tocqueville para desacreditar a la democracia utiliza los antiquísimos argumentos de que el pueblo es pasional e incompetente (recordemos el diálogo de los príncipes persas narrado por Heródoto). Las consecuencias de una democracia inmoderada son tres: 1) la ineficiencia de la acción gubernamental; 2) la inestabilidad política; 3) la tiranía de la mayoría.⁽²⁵⁾ Como se puede apreciar Tocqueville toma uno a uno los antiguos argumentos en contra de la democracia: que es un gobierno lento e ineficiente, que produce la inestabilidad y que termina por caer en la tiranía.

Si estos son los males forzosamente tiene que haber algún remedio. Y Tocqueville propone tres grupos de remedios que corresponden a los tres tipos de dificultades provocados por la democracia inmoderada. Esos tres remedios consecuentemente llevarían a la democracia moderada. El primer grupo de remedios intenta sustraer a los representantes del dominio de los electores. De esta manera propone el régimen representativo, es decir, que los representantes gocen de independencia frente al electorado y se conviertan en verdaderos representantes de la nación. Por ello formalmente se debe reconocer la soberanía popular, pero los representantes de--

ben ser los que ejerzan verdaderamente esa soberanía. El segundo grupo de remedios se orienta a hacer efectiva la división de poderes y sobre todo cuidar que el ejecutivo y el judicial no dependan del legislativo. El tercer grupo de remedios consiste en el crear nuevos poderes intermedios que son los mecanismos más efectivos contra el abuso de poder.

Tocqueville se identifica plenamente con la tesis liberal de Montesquieu según la cual debe haber tanto división vertical del poder, es decir, la presencia de los órganos -- ejecutivo, legislativo y judicial para que se equilibren y -- moderen entre sí, pero también división horizontal que tiene que ver con la presencia de los llamados "cuerpos intermedios" que frenen en términos reales el poder central.

Así como se identifica con las tesis liberales de Montesquieu para limitar el poder se aleja de las tesis radicales de Rousseau para el cual en poder soberano debe estar -- concentrado en la asamblea popular y a esa asamblea le deben estar subordinados los órganos ejecutivo y judicial. Rousseau no admite de cuerpos o asociaciones intermedias entre el individuo y el Estado. Dice que son como "gusanos en las entrañas de un hombre" que terminan por ver el interés particular y no el general.

Esta cercanía al liberalismo de Montesquieu y alejamiento de la democracia de Rousseau nos hace pensar que Tocque--

ville no tiene tanto en mente la implantación de una democracia moderada sino la institucionalización de un régimen liberal en donde el principio fundamental es el de limitar el poder popular mediante la independencia de los representantes, la división y equilibrio de poderes y la presencia de los -- cuerpos intermedios.

A nuestro parecer Tocqueville inauguró una tradición de encubrimiento de la democracia en su sentido puro y la suplantó por una aparente democracia moderada que en realidad es un verdadero y propio régimen liberal. De esta manera muchos liberales se autonombrarán demócratas sin compartir las tesis puras del gobierno popular. De Tocqueville en adelante no será extraño ver que el pensamiento liberal, se apropie del término democracia extrayéndole el contenido. Al -- respecto muchos dirán que la democracia en la teoría de los límites del poder dejando a un lado el tema de su distribución. Tan es así que Tocqueville es considerado en muchos -- círculos como un demócrata sin ver que en realidad fue un liberal conservador que desconfiaba obsesivamente de todo cuanto estuviera relacionado con el principio de la igualdad.

En la Democracia en América se encuentra un criterio para establecer los límites al poder del Estado que será fundamental en la doctrina y la práctica del liberalismo: mientras la primera parte se refiere sobre todo a los límites de los poderes del Estado, la segunda parte se aboca a los lími

tes de las funciones del Estado. Dicho de otro modo: el liberalismo como teoría de los límites del poder se refiere -- tanto a los poderes como a las funciones del Estado. Como teoría de los límites del poder del Estado el liberalismo es partidario del Estado de derecho; como teoría de los límites de las funciones del Estado el liberalismo es partidario del Estado mínimo. Ahora bien, Estado de derecho y Estado mínimo no siempre son términos correspondientes: "se puede dar un Estado de derecho que no sea mínimo (como por ejemplo el Estado social contemporáneo) y también se puede concebir un Estado mínimo que no sea un Estado de derecho (como lo es, -- con respecto a la esfera económica, el Leviatán hobbesiano, que es al mismo tiempo absoluto en el más amplio sentido de la palabra y liberal en economía)". Tan no son términos correspondientes que lo opuesto del Estado de derecho es el Estado absoluto y lo opuesto del Estado mínimo es el Estado máximo: "luego entonces se debe decir que el Estado liberal se afirma en la lucha contra el Estado absoluto en defensa del Estado de derecho y contra el Estado máximo en defensa del Estado mínimo, aunque no siempre los dos movimientos de emancipación coinciden histórica y prácticamente". (26)

El concepto "Estado de derecho" indica que el ejercicio de los poderes públicos es regulado por una ley superior a esos poderes (sub lege) y que tal ejercicio debe efectuarse mediante leyes (per leges). Bajo esta idea del Estado de de

recho se retoma el problema clásico entre el gobierno de las leyes o el gobierno de los hombres. Con el uso de tal concepto se quiere indicar la subordinación de cualquier poder existente en ese Estado al derecho. Este es el verdadero -- sentido del término "constitucionalismo" que se contrapone -- al "absolutismo" en cuanto en este último tipo de Estado el príncipe no está sujeto a ninguna norma, ni natural, ni civil, ni tradicional y por tanto el hombre es el soberano que puede implantar o modificar las normas. De hecho el absolutismo y el constitucionalismo fueron las dos doctrinas que se enfrentaron, sobre todo en Inglaterra, durante el siglo -- XVII y que encontró una solución intermedia en la llamada monarquía constitucional, que contiene muchos elementos del liberalismo. El constitucionalismo enarbola la idea de que el abuso de poder se impide mediante el apego y la subordinación a la ley. De esta manera el poder es limitado por la ley. De hecho la modernidad se consolida cuando triunfa el Estado de derecho sobre el poder absoluto de los príncipes, pero además cuando el derecho se convierte en el medio a través del cual todos los hombres conviven y son juzgados de -- acuerdo a normas generales y abstractas. La generalidad -- aquí indica que las normas son válidas para todos los individuos desechando así cualquier privilegio de clase, de grupo o de casta; lo abstracto señala que no se refiere a acciones específicas y particulares. Y por tanto las normas son aplicadas

cables a las acciones en cuanto éstas se repiten como parte de la conducta y de las relaciones entre los sujetos.

Debemos subrayar que la característica de la generalidad tiene una evidente función igualadora en cuanto "la ley es igual para todos". Según la idea kantiana de la formalidad, la ley regula las acciones externas de los individuos - para que puedan convivir "según la ley universal de la libertad". Con ello cada individuo puede gozar de una esfera inviolable de libertad protegida y regulada por el derecho. Por tal motivo el derecho se relaciona directamente con la libertad. Según la idea liberal del derecho, que es palpable desde Kant hasta Nozick, las normas tienen por objeto establecer las condiciones para que los individuos puedan gozar de esa esfera de acción y desarrollen sus intereses, talentos y personalidades sin ser obstruidos por los demás individuos. El derecho aquí es concebido como un conjunto de límites para que las libertades individuales no choquen ni se dañen entre sí. Esta idea limitadora del derecho hace entonces compatible la asociación de los individuos en un Estado y el goce de esferas inviolables de libertad. En este sentido el Estado de derecho establece límites precisos a los poderes del Estado. El liberalismo atribuye al derecho la tarea de reducir al mínimo posible el poder y las funciones del Estado y, en cambio, de ampliar lo más posible la esfera de las acciones no impedidas ni constreñidas de los individuos.

El liberalismo no es sólo la doctrina de los límites - del poder político sino también de los poderes ideológico y económico. En referencia al poder ideológico el liberalismo luchó para que tal poder dejara de ser monopolio de la Iglesia católica y pudieran tener cabida diferentes credos. - - Aquí se ubica precisamente el combate en favor de la tolerancia y la libertad de pensamiento. Pero además de ello el liberalismo se preocupó por limitar la injerencia del poder -- ideológico de la Iglesia en los asuntos políticos. El retiro paulatino de la intervención de la Iglesia en asuntos políticos está marcado por el paso de los estados confesionales a los estados laicos. El laicismo significa el ejercicio del poder político con independencia del dominio ideológico de la Iglesia católica o de algún otro culto religioso. Por lo que hace al poder económico el liberalismo pugnó para que ni el Estado ni la Iglesia obstaculizaran el libre juego del mercado. Recuérdese en este sentido el dicho liberal -- "dejar hacer dejar pasar". La idea del estado mínimo como -- opuesto al Estado máximo lleva implícita la intención de que el poder político no interfiera en la vida económica. El liberalismo económico, entonces, es partidario de la iniciativa individual y contrario a la injerencia del Estado. Si de una parte el Estado debe permitir la libre circulación de -- las mercancías, de otra debe permitir la libre circulación - de las ideas:

El doble proceso de formación del Estado liberal puede ser descrito, de una parte, como emancipación del poder político frente al poder religioso (Estado laico) y de otra como emancipación del poder económico frente al poder político (Estado de libre mercado). Mediante el primer proceso de emancipación el Estado deja de ser el brazo secular de la Iglesia, a través del segundo se vuelve el brazo secular de la burguesía mercantil empresarial. El Estado liberal es el Estado que permitió la pérdida del monopolio del poder ideológico, mediante la concesión de los derechos civiles, entre los primeros, el derecho a la libertad religiosa y de opinión política, y la pérdida del monopolio del poder económico, a través de la concesión de la libertad económica y terminó por conservar únicamente el monopolio de la fuerza legítima, cuyo ejercicio, por lo demás está limitado por el reconocimiento de los derechos del hombre, y por los diversos vínculos jurídicos que dan origen a la figura histórica del Estado de derecho.⁽²⁷⁾

Por tanto, de conformidad con el liberalismo, en el ámbito de los poderes ideológico, político y económico el individuo debe estar lo menos sujeto a cualquier formas de dominación. En todos esos ámbitos la parte positiva la desarrolla el individuo con sus propias capacidades, imaginación, iniciativa y talento. El liberalismo es la doctrina de los

límites a los diversos poderes porque, en contrapartida, tiene puestas sus expectativas en la libre iniciativa individual. En la escala de valores del liberalismo el primer lugar lo ocupa el individuo, el último lo ocupa el poder.

Si en algún punto pudieron coincidir el liberalismo y la democracia ciertamente no fue en la idea negativa que el primero tiene del poder dado que el segundo sostiene que la libertad (positiva) se realiza participando en el poder, sino en la construcción del Estado laico y el Estado de derecho. En efecto, la democracia acompañó al liberalismo en el camino por sacudirse el dominio ideológico de la Iglesia católica, institución caracterizada por una marcada simpatía por la autocracia (el rey católico y el autócrata son figuras que frecuentemente coinciden); pero también lo acompañó en la formación del Estado de derecho, en cuanto las repúblicas democráticas fueron y son regímenes donde imperó e impera la ley (la democracia, en efecto requiere de ciertas reglas del juego). Así pues, si durante un tiempo, sobre todo durante y poco después de la Revolución francesa, el liberalismo y la democracia fueron doctrinas y prácticas políticas opuestas, luego coincidieron hasta llegar al punto de que comúnmente se habló de regímenes liberal-democráticos. Esta coincidencia no sólo se debió a su conjugación en favor del Estado laico y del Estado de derecho sino también en la fórmula política de la soberanía popular si bien en uno de mane

ra restringida y en otra de manera ampliada.

Debe tomarse en cuenta que en realidad la libertad - negativa (liberal) y la libertad positiva (democrática) no - son incompatibles sino complementarias, como ya bien lo ha-- bía intuido Kant. En otras palabras: la mejor manera para - que los individuos participen en la formación de la voluntad colectiva, sea directa o indirectamente, es complementando - esa función con el reconocimiento de las diversas libertades civiles como la de expresión, reunión, pensamiento, prensa, etc. O si se quiere: la mejor forma de realizar las liberta des individuales es la de complementarlas con el reconoci- - miento del derecho político por antonomasia que el derecho - al voto. Esto quiere decir que en términos prácticos entre la contraposición democracia radical-liberalismo conservador terminaron conciliándose el liberalismo democrático y la de- mocracia liberal. El acercamiento entre las dos doctrinas y prácticas se debió a que si bien en un inicio el liberalismo postuló como uno de sus principios que los derechos políti-- cos estuviesen restringidos a unas cuantas personas, los pro- pietarios, posteriormente esos derechos políticos se amplia- ron hacia grupos cada vez más numerosos de individuos, los - iletrados, los no propietarios, los trabajadores asalariados, las mujeres, los jóvenes, hasta llegar al sufragio universal.

Si observamos con atención nos daremos cuenta que la ex tensión de los derechos políticos no es contraria al Estado

de derecho, y que como ya hemos dicho la ampliación de esos derechos no niega la existencia de los derechos civiles. -- Más bien unos y otros son complementarios. Además la democracia no sólo implica el sufragio universal sino también un cierto método de tomar decisiones colectivas. En línea de principio el método democrático es necesario para la protección de los derechos individuales y la salvaguardia de los derechos civiles es necesaria para el correcto funcionamiento del método democrático o por lo menos obstaculizan el abuso de poder, el método democrático se muestra como un instrumento efectivo para evitar ese abuso: los mismos individuos participan directa o indirectamente en la elaboración de las leyes, y es imposible que los propios individuos quieran dañarse a sí mismos. Derechos civiles y derechos políticos se apoyan mutuamente. De otra parte, los derechos civiles son los presupuestos necesarios para que el individuo ejerza libremente su derecho al voto:

Ideales liberales y método democrático se han venido gradualmente entrelazando de manera tal que, si es verdad que los derechos de libertad han sido desde el inicio la condición necesaria para la aplicación correcta de las reglas del juego democrático, también es verdad que sucesivamente el desarrollo de la democracia se volvió el instrumento principal para defender los derechos de libertad. (28)

Si bien liberalismo y democracia se entrelazaron en los ideales y en el método, sobre todo en la mutua coincidencia en torno al Estado de derecho, para someter a límites precisos el poder del Estado, la verdad es que esta coincidencia no se realizó en el terreno de los límites a las funciones - del Estado que sobre todo tienen que ver con el papel del Estado en la economía. Tan es así que hoy el distanciamiento o desencuentro entre las dos doctrinas tiene que ver con las consecuencias iliberales que ha traído la expansión del Estado en la economía como producto de las presiones democráticas. Esto se demuestra históricamente con el paso del Estado liberal al Estado benefactor (Welfare State). Tal paso tiene que ver, necesariamente, con un cambio consecuente en la manera de concebir la función del derecho en uno y otro.

Ciertamente liberalismo y democracia coinciden en el principio general del Estado de derecho, pero dando un paso más en el análisis nos percatamos de que la función que una y otra doctrina le atribuyen al Estado de derecho no es la misma. El liberalismo sostiene, como hemos visto, que el derecho debe encargarse solamente de regular la convivencia entre los particulares, es decir, le atribuye solamente preceptos negativos, limitativos de las acciones; pero la democracia no se constriñe a esa sola tarea sino a la que en el Estado se aplique un cierto criterio de justicia distributiva y de que ese Estado desempeñe para tal efecto ciertos cometidos

dos promocionales. La clásica definición de justicia desde la perspectiva liberal fue enunciada por John Stuart Mill, - cuyo libro Ensayo sobre la libertad es considerado por muchos como la biblia de los liberales. Pues bien, en ese libro se lee, en referencia a la intervención del Estado, lo siguiente:

Realmente no hay un principio generalmente aceptado -- que permita determinar de un modo normal y ordinario -- la mayor o menor oportunidad de la intervención estatal. Cada uno decide según sus preferencias personales. Unos, en cuanto ven un bien que hacer o un mal -- que remediar insitan con gusto al Estado para que emprenda la tarea; otros prefieren soportar casi todos -- los males sociales antes que aumentar la lista de las actividades humanas susceptibles del control gubernamental. (29)

Ante esta disyuntiva Mill se plantea la formulación de un principio que determine claramente las relaciones entre la colectividad y el individuo. Para Mill la interferencia en la libertad del sujeto sólo puede ejercerse con el fin de -- proteger a los demás individuos: "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". (30) Si nos atenemos

a esta definición liberal el derecho quedaría reducido a preceptos puramente negativos, es decir, a derecho penal que es una parte del derecho privado; pero entonces ¿qué papel juega en un Estado liberal el derecho público? Es imposible -- que la sociedad subsista sin tomar en cuenta algún principio de justicia distributiva. Al respecto el propio Mill, en -- uno de los capítulos conclusivos denominado muy a propósito "De los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo", reconoció que dentro de esos límites el Estado puede obligar al individuo a desempeñar y respetar ciertas actividades convenientes para todos con base en el principio de la igualdad. En tal sentido indica que el asunto consiste en -- delimitar claramente en dónde termina la soberanía de la sociedad y comienza la del individuo. A la individualidad le debe corresponder la que atañe al sujeto y a la sociedad lo que interesa a la colectividad.

En su argumentación Mill se da espacio para negar la -- idea inaturalista de que la sociedad esté fundada en un contrato e indica que todos los contractualistas dedujeron ciertas obligaciones que el individuo tiene para con la colectividad a partir de la estipulación del pacto. Luego entonces del pacto desprendían ciertas obligaciones; Mill no acepta -- el pacto, mas sin embargo reconoce que "todo el que recibe -- la protección de la sociedad debe una compensación por este beneficio; y el hecho de vivir en sociedad hace indispensa--

ble que cada uno se obligue a observar una cierta línea de -
 conducta para con los demás". (31) Al igual que como ya lo -
 había afirmado dice que "en primer lugar" esa conducta debe
 orientarse a no perjudicar a los demás; pero "en segundo lu-
 gar" —y aquí radica el reconocimiento de ciertos principios
 de equidad— "en tomar cada uno su parte (fijada según un --
 principio de equidad) de los trabajos y sacrificios necesari-
 os para defender a la sociedad o sus miembros de todo daño
 o vejación. Justificadamente la sociedad impone a toda co-
 sta estas condiciones a aquellos que traten de eludir su cum-
 plimiento, sin que con esto se agote todo lo que la sociedad
 puede hacer". (32) Es explícita la referencia a que si bien
 "en primer lugar" el objeto de limitar la libertad del indi-
 viduo es de proteger la libertad de los demás, "en segundo -
 lugar" cada uno "según un principio de equidad" debe contri-
 buir a la defensa de esa sociedad. La referencia al princi-
 pio de equidad no puede prescindir de la referencia a la jus-
 ticia distributiva. Además de ello en este fragmento se le
 reconoce un poder discrecional a la colectividad. Ese poder
 discrecional no puede ser otro que el relacionado con los in-
 tereses públicos. Por consiguiente, todo Estado, incluso el
 más liberal, tiene necesidad de aplicar algún criterio de --
 justicia con el fin de mantener unida a la sociedad.

Parece un asunto en el que todo mundo concuerda el de -
 reconocer que en el Estado se debe aplicar la justicia conmu

tativa, es decir, la justicia entre los privados; mas las di ficultades comienzan cuando se trata de fijar algún criterio válido para aplicar la justicia distributiva, es decir, la - justicia entre el conjunto y los individuos. Bueno es recoj dar al respecto que si durante un tiempo los derechos polfti cos (y con ello la posibilidad de demandar ciertos servicios, acciones al Estado) se otorgaron sólo a los propietarios, -- con el reconocimiento de esos derechos a grupos más amplios éstos exigieron no sólo la protección a la propiedad (que en todo caso no era una demanda fundamental para los desheredados), sino regulación laboral, educación, salud, vivienda, - etc.

Bajo la presión concreta de las masas que habian ascen- dido al plano político al serles reconocidos sus derechos ci viles y políticos el Estado tuvo que ampliar su actividad en los más diversos campos. Esa ampliación en las funciones re percutió directamente en el sentido y contenido del llamado Estado de derecho: "el paso del Estado liberal al Estado so- cial está marcado por el paso de un derecho con funciones -- primordialmente protectorio-represivas a un derecho cada vez más promocional".⁽³³⁾ Con el advenimiento del Estado bene- factor, que sustituyó al Estado liberal, la función eminente mente protectoria del derecho pasó a ser promocional. Con -- ello la justicia social, la justicia distributiva, adquiere un lugar fundamental y no marginal como lo era cuando apare-

ció el llamado estado mínimo. Este cambio, insistimos, tiene su origen en la ampliación de los derechos políticos, y - por tanto en la expansión de la democracia en el más amplio sentido de la palabra: "Si el núcleo de la doctrina liberal es la teoría del Estado mínimo, la práctica de la democracia, que si bien es una consecuencia histórica del liberalismo o por lo menos una prolongación histórica de él, ha llevado a una forma de Estado que ya no es mínimo, aunque no es el estado máximo de los regímenes totalitarios".⁽³⁴⁾ El Estado - benefactor es más amplio que el mínimo, propio del liberalismo, pero más reducido que el máximo, propio de los regímenes comunistas. Al estar en medio de los dos el Estado benefactor, cuya matriz teórica se encuentra en las ideas de Keynes, recibió críticas de ambos bandos. Del lado del socialismo, autodenominado puro, se argumentó que ese Estado en realidad es producto de un acuerdo (especioso) entre los trabajadores, el gobierno y la burguesía para legitimar y estabilizar el - capitalismo. Del lado del liberalismo se argumentó que el - Estado keynesiano es el prólogo al totalitarismo. En términos políticos la verdad es que el Estado benefactor fue -- construido por los gobiernos socialistas, socialdemócratas y laboristas y éstos sufrieron los ataques de los conservadores, demócratacristianos y liberales acusándolos de acercarse al totalitarismo, o sea, al Estado máximo; pero también - sufrieron ataques de los socialistas radicales y comunistas

imputándoles el ser poco socialistas, o sea, tender hacia el Estado mínimo.

A lo largo de los años en que logró predominar el modelo keynesiano hubo muchas fluctuaciones en este debate, algunas veces arreciaban más los ataques de la derecha; en otras ocasiones se acentuaban las acusaciones de la izquierda. Muchos, incluso, a pesar de los ataques de uno y otro bando, -- llegaron a pensar que el interventismo era una característica que el Estado capitalista había adquirido y que ese rasgo difícilmente podría ya cancelarse. Es necesario recordar -- que en los años de auge del Welfare State las opciones que -- presentaban la derecha y la izquierda se consideraban poco -- plausibles: del lado del socialismo radical lo único que se sugería era la destrucción violenta del Estado capitalista y su sustitución por un modelo tan ortodoxo como poco practica -- ble, del lado liberal y conservador el desmantelamiento del sistema asistencial y su sustitución por el modelo neolibe -- ral se contemplaba como una posibilidad remota. Muy pocos -- pensaban realmente que ello pudiese ocurrir. El propio pa -- dre del neoliberalismo Friedrich von Hayek en un ensayo apa -- recido en 1979, pero que seguramente fue escrito con mucha -- anterioridad, recordaba que el liberalismo comenzó a declinar a partir de la primera guerra mundial y que ese declive, a -- penas interrumpido por un breve y efímero renacimiento en -- los años de la posguerra, continuaba inexorablemente. Es al

tamente significativo que en la descripción de la trayectoria histórica del liberalismo Hayek termine con un apartado denominado "la declinación del liberalismo" y que en el último párrafo afirme: "actualmente los defensores de la posición liberal clásica son de nuevo un grupo muy reducido compuesto principalmente por economistas". (35) Por ello no es descabellado afirmar entonces que ni los propios partidarios del neoliberalismo pensaban, pocos años antes de su clamorosa reaparición, que sustituiría vertiginosamente al modelo keynesiano.

Pues bien, las críticas más virulentas y fundadas contra el Estado benefactor provienen hoy de la derecha neoliberal que ha logrado plantear un modelo alternativo y ponerlo en práctica. Las acusaciones más visibles provienen del liberalismo económico (liberismo): estancamiento, inflación, desempleo, proteccionismo, corrupción y mantenimiento de un aparato burocrático tan costoso como ineficiente. El principal motivo de disgusto de los neoliberales es que la economía y las instituciones públicas crecieron desproporcionadamente. La solución, al decir de los partidarios del Estado mínimo, es que se reduzca drásticamente la intervención del Estado en la economía y se de prioridad a la libre iniciativa de los particulares por encima de los afanes de justicia social: el liberalismo económico se entrelaza con el liberalismo político.

La propuesta es retornar al predominio de la justicia - conmutativa sobre la justicia distributiva y la sustitución del Estado ampliado por el Estado mínimo. Al respecto una - de las tantas acusaciones de los neoliberales contra el Estado benefactor, y no de las menos incisivas, es que al tener como objetivos la justicia social y la consecuente expansión del aparato público cayó en un paternalismo en el cual se -- trató a los individuos como sujetos de una protección tan minuciosa como invadente. El ataque del liberalismo al paternalismo no es nuevo sino al contrario forma parte de sus temas polémicos desde la época de su formación; pero aquí está un motivo histórico que distingue al liberalismo clásico del neoliberalismo: "El Estado paternalista de hoy no es la creación del príncipe iluminado, sino de los gobiernos democráticos. Aquí está toda la diferencia y es una diferencia que - cuenta". (36) El paternalismo de los regímenes absolutistas es diferente del paternalismo al que ha dado lugar un tipo - de estado nacido de presiones democráticas muy concretas. - Los neoliberales han realizado una especie de sobreposición por medio de la cual recurriendo al tema del paternalismo -- critican los principios de justicia social, es decir, a la democracia. La argumentación esgrime de nuevo los derechos civiles y la necesaria reducción de las funciones del Estado. Se dice que con una expansión tal se dio más atención a las masas sociales y se afectó al individuo. El grupo terminó -

por dominar al sujeto y de esta manera a la esencia de los -
derechos civiles que es el individualismo. Ese individualis-
mo se vio también afectado por la expansión pública en la vi
da económica al ocupar áreas que bien podían ser asumidas --
por los privados.

La base de sustentación del Estado benefactor estuvo - -
constituida por el acuerdo, del que ya hemos hablado, entre
los trabajadores, la burguesía y el gobierno. Con base en -
este acuerdo los trabajadores recibían mejoras económicas --
(de allí la expansión de la economía pública) a cambio de --
que garantizaran la estabilidad política. Expansión de la -
economía pública y reformas sociales caminaron paralelamente.
Cierto, esto implicaba el predominio del colectivo frente al
individuo. Las políticas neoliberales puestas en marcha han
desmantelado el Estado benefactor y han cancelado ese pacto
histórico que lo sustentó.

Ahora se ha dejado en la libre competencia que se desa-
rolla en el mercado toda la regulación del sistema. El mer
cado aparece como el gran regulador. Tomando en cuenta el -
sistema global de una sociedad los neoliberales ponen más --
atención en la economía que en la política. Todo lo que la
primera le pueda ganar a la segunda es benéfico para el sis-
tema. El neoliberalismo hoy es fundamentalmente un movimien-
to teórico y práctico en favor del mercado; el liberalismo -
político corre detrás de esta reivindicación del mercado.

La obra que más ha influido en el renacimiento del neoliberalismo y que se considera el principal punto de referencia para llevar a cabo las acciones en favor del Estado mínimo es Anarquía, Estado y Utopía, de Robert Nozick. (37) Este texto, en efecto, se insiste en la reivindicación de la libertad negativa, en el individualismo como elemento fundamental del orden espontáneo y sobre todo la idea de implantar el Estado mínimo. En favor de estas tesis Nozick se mueve contra el anarquismo que pregona la total eliminación del Estado en cualquiera de sus formas, incluso la mínima y en contra de cualquier forma más ampliada del Estado mínimo, en especial contra el Estado que se forma alrededor del principio de justicia distributiva. Para sostener sus tesis se remite al liberalismo clásico, en especial al de John Locke, según el cual el Estado es un mal necesario para proteger única y exclusivamente a los miembros del grupo, o sea, que no se dañen entre sí. Para ello, al igual que Locke, parte de un hipotético estado de naturaleza en el cual los individuos viven en ausencia de una autoridad común: "Toda vez que las consideraciones tanto de filosofía política como de teoría política explicativa convergen en el estado de naturaleza de Locke, empezaremos con él. Más exactamente, comenzaremos con individuos en algo suficientemente similares al estado de naturaleza de Locke". (38)

Recordemos que el estado de naturaleza lockiano es una

condición de paz en la cual los individuos disfrutan de sus propiedades, pero esta condición tiene el peligro de degenerar es un conflicto al no haber una autoridad que dirima las controversias entre los individuos. Nozick coincide con esta descripción, pero se distingue de las ideas de Locke en cuanto éste considera que la salida de la condición natural es la estipulación de un pacto social que instituya el Estado, en cambio para Nozick la salida de la condición natural está constituida por acuerdos sucesivos que van desde la instauración de sociedades de protección mutua, el Estado ultra mínimo hasta llegar al Estado mínimo. Mientras en Locke la instauración del Estado es dilemática, como en todos los iug naturalistas contractualistas, en Nozick se da por un proceso de aproximación sucesiva. Este autor desacredita las formas de asociación anteriores al Estado mínimo por no contener en su naturaleza el monopolio de la fuerza legítima (la referencia a Weber es obvia). La desacreditación de esas formas asociativas está ligada a su crítica al anarquismo, a la ausencia de autoridad.

La lógica del discurso de Nozick recorre el siguiente itinerario: primero justifica el Estado mínimo frente a la anarquía y formas asociativas primarias de protección que no rebasan el marco del ejercicio privado del poder, después, una vez justificado el Estado mínimo, se ocupa de argumentar que éste es el único tipo de Estado que se pueda admitir. -

Cualquier otra forma es inmoral. Una vez hecho esto Nozick se lanza contra el principio de justicia distributiva y contra cualquier forma de cooperación, incluso aquella que propone Mill para defender a la sociedad:

Uno no puede, cualquier cosa que sea lo que se proponga, actuar simplemente en forma que dé beneficios a -- las personas y después exigir (o forzar) el paso... El hecho de que seamos parcialmente 'productos sociales' en el sentido de que nos beneficiamos de normas y formas actuales creadas por las acciones multitudinarias de una larga cadena de personas hace tiempo olvidadas, formas que incluyen instituciones, maneras de hacer -- las cosas y lenguaje... no crea en nosotros una deuda pública que la sociedad presente pueda cobrarnos y usarla como quiera. (39)

Con esta argumentación Nozick rechaza la cooperación y reivindica la competencia. Al lanzarse contra la cooperación y la justicia social considera como innecesario cualquier tipo de Estado que no sea el mínimo. Ciertamente la expansión del Estado resulta necesaria allí donde se le encargan tareas distributivas o de organización de la cooperación social; pero se muestra inoperante allí donde el criterio fundamental es la competencia. Con esta tónica aparece la frase que puede sintetizar todo su pensamiento: "El Esta-

do mínimo es el Estado más extenso que se pueda justificar. Cualquier Estado más extenso viola los derechos de las personas". (40) Es de sobre conocido el hecho de que los blancos polémicos de Nozick son la doctrina de la justicia de Rawls (de la que nos ocuparemos más adelante), y el Estado benefactor.

Nozick rechaza tajantemente alguna validez de la justicia distributiva, sólo reconoce la justicia en las pertenencias. Observa que quienes reivindican aquella justicia se basan en el argumento de la necesaria igualdad en las porciones actuales de bienes, pero no toman en consideración los principios históricos de acuerdo con los cuales hay un punto de partida en el que todos tenían lo mismo, pero a través de la competencia y del esfuerzo de unos y la holgazanería de otros se dio lugar a la condición de desigualdad que no es injusta sino que refleja la disparidad en los esfuerzos individuales. Corregir esa disparidad sería afectar la libertad individual con la que cada cual se condujo. Si en todo caso se quisiera redistribuir no habría algún principio bajo el cual justificarlo y llevarlo a cabo. Apoyándose en Hayek afirma que no se puede imponer a la sociedad una pauta de distribución deliberadamente decidida.

La parte fundamental de la obra de Nozick, y que ha dado lugar a un amplio debate no sólo en el mundo anglosajón, sino en todo el mundo occidental y que es una referencia - -

obligada en el terreno de la discusión de la filosofía política contemporánea, está constituida por la crítica a la obra de John Rawls Una teoría de la justicia que es una amplia reivindicación de la justicia social. Para fundamentar su crítica Nozick toma los dos conceptos básicos de la teoría rawlsiana la cooperación social y la justicia distributiva. Ciertamente Rawls afirma que al existir la cooperación social hay también la necesidad de establecer un criterio -- con base en los cuales distribuir los beneficios de esa cooperación; pero Nozick se remite al extremo opuesto al decir que allí donde no hay cooperación social sino esfuerzo individual no hay tampoco necesidad de establecer algún criterio de distribución, puesto que cada uno obtiene solamente la retribución de su trabajo. Esto lo lleva a afirmar que no -- existe cooperación social ni por tanto motivo para la existencia de la justicia distributiva; sólo hay esfuerzo individual y justicia retributiva. Fiel a la más pura tradición liberal se muestra como un partidario de la libertad individual y contrario a la justicia social.

Es ya famoso el ejemplo de los diez robinsones que este autor pone para ilustrar sus ideas: supone diez individuos, cada uno en una isla, que han realizado un esfuerzo diferente, luego, por medio de radio transmisores se comunican entre ellos; podrán hablar de todo menos de reclamarse mutuamente alguna compensación por las diferencias de riqueza, o

de pobreza, que exista entre ellos simplemente porque no hubo cooperación. Por consiguiente no hay nada que distribuir. Cuando no hay cooperación cada sujeto merece lo que obtiene por su propio esfuerzo. Allí sólo hay justicia retributiva no justicia distributiva. La cooperación y la justicia social están en relación directa con el Estado ampliado; el esfuerzo individual y la justicia retributiva están vinculadas con el Estado mínimo. Toda la teoría de Nozick está diseñada para pasar de la primera condición a la segunda o sea, en términos prácticos, del Estado benefactor al Estado neoliberal.

A pesar de que Nozick es firme y consecuente al plantear una línea de conducta hace un importante reconocimiento de que en ciertas condiciones de extrema desigualdad e injusticia se puede aceptar por un tiempo breve la existencia de un Estado más grande que el mínimo: "Aunque introducir el socialismo como castigo para nuestros pecados sería ir demasiado lejos, las injusticias pasadas podrían ser tan grandes -- que hicieran necesario, por un lapso breve, un Estado más extenso con el fin de rectificarlas".⁽⁴¹⁾ Pero después de aceptar esta rectificación en casos extremos durante un periodo breve, Nozick se vuelve inflexible en su rechazo al principio de igualdad. Señala que quienes proponen la igualdad son aquellos que menos se favorecieron en la libre competencia y que dan muestra de su poco esfuerzo y tesón al

pedir que se repartan los bienes que otros hombres más emprendedores sí lograron producir. Llega al extremo de afirmar que quienes no obtuvieron tantos beneficios recurren a la igualdad por envidia: "la envidia subyace en el igualitarismo". (42)

La primera parte de su exposición la dedica a plantear el estado de naturaleza y sus inconveniencias (anarquía), la segunda la dedica a justificar el Estado mínimo y la carencia de fundamentos de un Estado más amplio que ese (Estado) y la tercera a establecer las bases de lo que considera el mejor de los mundos posibles (utopía). Así pues, luego de haber afrontado las objeciones anarquistas y enfrentado las tesis de la justificación de formas de Estado más extensas se da a la tarea de plantear el mejor de los mundos posibles. Es aquí donde retoma sus tesis principales, o sea, el individualismo, la defensa de la libertad negativa, y la teoría del Estado mínimo, a las cuales añade otra especialmente significativa para el diseño del mejor de los mundos posibles, la variedad de mentalidades y de objetivos que cada individuo con respecto a los demás. Conviene indicar al respecto que la variedad es también uno de los temas clásicos del liberalismo: cada sujeto tiene diferentes modos de ver el mundo, objetivos, esperanzas, cualidades y cultura. Por ello no hay una utopía sino muchas; tantas como individuos haya.

Cada cual escogería vivir de maneras distintas. Sin em

bargo, dado que se vive en sociedad, debe haber una utopía - en la que todos puedan coincidir y que sea compatible con -- los muy variados ideales de vida. Esto lo hace afirmar que: "La utopía es un marco para las utopías, un lugar donde las personas están en libertad de unirse voluntariamente para -- perseguir y tratar de realizar su propia concepción de la vi da buena en la comunidad ideal, pero donde ninguno puede im- poner su propia visión utópica sobre los demás". (43) Con es te planteamiento es con el que Nozick logra redondear su dis curso pues él identifica el mejor de los mundos posibles, -- donde cada uno logre realizar su propio proyecto de vida, -- con el Estado mínimo. En efecto, el último párrafo de su texto lleva el título de "la utopía y el Estado mínimo", y - el último párrafo de ese apartado y del libro dice:

El Estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, - como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos - permite, individualmente o con quien nosotros escoja-- mos decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y - nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como po-- damos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad. ¿Cómo osaría cualquier Estado o grupo de individuos hacer más, o menos? (44)

Las discusiones a la que han dado lugar las tesis manifestadas por Nozick en su libro Anarquía, Estado y Utopía - han sido muy numerosas y variadas. Luego que hace más de -- quince años fueron expuestas, todavía sigue dando pié a debates muy interesantes. El motivo de la vivacidad del intercambio de ideas que ha suscitado en parte se debe a la solidez y audacia de sus planteamientos y también en parte a que esas tesis en buena medida están guiando la aplicación de políticas neoliberales en todo el orbe.

Nos interesa comentar algunas de sus ideas en relación con los fundamentos del Estado y con la democracia: uno de los puntos débiles de la teoría de Nozick parece residir en los fundamentos en los que su Estado mínimo descansa. Ciertamente se apoya en la teoría lockiana del estado de naturaleza, pero no desprende de él las consecuencias legitimadas del Estado civil que sí están presentes en Locke, es decir, mientras que éste, al igual que todos los iusnaturalistas, fundamenta el Estado en el pacto social que los individuos establecen para salir de la condición natural y entrar en la condición civil, Nozick en cambio, recurriendo a una cierta visión orgánica y gradualista propia de la doctrina aristotélica, concibe la formación de Estado como una agregación de asociaciones intermedias. Pero una cosa es la formación y otra la fundamentación del Estado. No puede negarse que también en Nozick se deja entrever la idea de un acuerdo

entre los sujetos para formar y fundar el Estado, pero esta idea no es ni clara ni explícita lo que produce muchas dudas sobre el origen y la justificación del Estado.

Lo que queremos decir es que en Locke y los demás iusnaturalistas el paso del estado de naturaleza al estado civil es claro y tajante; el contrato social hace las veces de - - puente entre uno y otro; en Nozick ese paso no es claro. -- Además usa un modelo agregativo y orgánico propio del aristotelismo que es una doctrina opuesta al individualismo por él planteado. En algunos momentos da la impresión de que a pesar de que haya sido instituido el Estado mínimo los individuos que tiene el mente Nozick siguen viviendo en el estado de naturaleza. Esta impresión se debe sobre todo a que no - hay ninguna referencia ni explicación a la manera en que se justifica y opera el derecho público: toda la teoría de No-- zick se ocupa de la justicia retributiva, de la justicia en la adquisición y en la transferencia, pero no del derecho pú**u**blico. Nozick deposita en su Estado mínimo el monopolio de la fuerza, pero no se ubica el lugar que tiene en su sistema el derecho que regula las relaciones entre el Estado y los - particulares.

Para Locke y los iusnaturalistas la idea básica era fundamentar el Estado con base en un contrato social; de la naturaleza del pacto se desprendía la naturaleza del Estado, - su poder y dimensiones; en Nozick parece suceder lo contra--

rio primero se preocupa por limitar el poder y las dimensiones del Estado, incluso antes de ser creado, y deja en un segundo y desarticulado lugar el asunto de su fundamentación.

Esta desarticulación en el nivel de la justificación -- del Estado se explica por su preocupación casi excluyente de la libertad individual que sitúa sobre todo en el mercado. -- Nozick se ocupa del Estado y de la política na da más para limitarlos; su foco de atención está en el mercado y en la libertad individual. En ello estriba la diferencia y la dificultad para poder hacer alguna referencia con la democracia dado que en ella lo fundamental es la igualdad en las decisiones y la participación en el plano de la política. Una vez más la libertad negativa (liberal) se realiza fuera del Estado, limitándolo y ganándole terreno; la libertad positiva (democrática) se realiza en el Estado, participando en él. En el liberalismo libertad y poder son excluyentes, lo que gana uno lo pierde el otro; en la democracia libertad y poder son complementarios, mientras más se ejerce la libertad, o sea, la participación más se fortalece el Estado.

La idea de Nozick que recorre todo el libro es la de limitar el Estado y de dejar todo el campo a la iniciativa individual que es lo mismo que ceder el terreno al mercado; la democracia, en contraste, es ante todo un concepto político en el que el individuo realiza su libertad participando co--

lectivamente en la formación de la voluntad colectiva. Se puede decir que la libertad liberal se realiza en la economía, desarrollando todas las potencialidades humanas fuera del Estado, en el mercado; la libertad democrática se realiza en la política, desarrollando toda la potencialidad humana en el Estado. Esto explica, más que la crítica, el desencuentro entre las ideas liberal conservadoras de Nozick y la democracia. En efecto, su crítica no se establece directamente contra esta corriente de pensamiento político, sino contra los términos colaterales de ésta que afectan o restringen, la igualdad, la justicia social y el Estado ampliado.

De cualquier manera la teoría de Nozick sintetiza lo que hoy es la teoría y la práctica del neoliberalismo: una corriente que ve con recelo la política y que privilegia todo lo que se refiera al mercado: el neoliberalismo es antes que cualquier cosa una defensa del mercado, y un límite a la política. De hecho la utopía de Nozick consiste en la salida del mundo de la política y la entrada al reino del mercado.

8. DEMOCRACIA Y SOCIALISMO

En contraste con las ideas de Nozick la teoría que ha -
hecho suya la crítica al mercado y la propiedad privada y su
sustitución por un regimiente de regulación planificada y pro-
piedad colectiva es el socialismo. La distinción mayor entre
el liberalismo y el socialismo radica en sus visiones total-
mente opuestas sobre la propiedad privada; pero curiosamente,
liberalismo y socialismo coinciden en su visión negativa del
Estado. . Tanto para el uno como para el otro es un mal; pero
mientras para el liberalismo el Estado es un mal necesario -
(aunque "mínimo" el Estado debe existir) para el socialismo
es un mal no necesario y por tanto debe desaparecer. Tan es
así que entre los temas más célebres del marxismo se encuen-
tra la "teoría de la extinción del Estado", hasta llegar a -
la sociedad sin estado y sin clases. Lo que las hace ser --
doctrinas distantes es su diferente posición respecto a la -
libertad individual que en el liberalismo se manifiesta en -
términos prácticos en la defensa del mercado, en tanto que -
el socialismo enarbola la defensa de la igualdad social que
tiene su sentido práctico en la búsqueda de una sociedad so-
cialista igualitaria. Como hemos visto en el caso de Nozick
esa igualdad va en contra de la libertad del individuo, en -

tanto que es de sobre conocida la crítica marxista a la libertad burguesa y su expresión en la propiedad privada como fuente de desigualdad. Para los liberales el Estado debe -- restringir sus dimensiones para que la libre iniciativa individual se extienda y realice. Para ellos el Estado es un -- mal necesario; en cambio para los socialistas el Estado es -- fuente de opresión en cuanto es el instrumento de la burguesía para perpetuar la situación de explotación existen, así que ese Estado y el dominio de la burguesía tienen que ser superados por la vía revolucionaria y por el advenimiento de la dictadura del proletariado. El Estado se extinguirá y desaparecerá el motivo de su existencia, la lucha de -- clases.

Liberalismo y socialismo son doctrinas opuestas. El motivo de esa oposición se encuentra en la diferencia de puntos de vista con respecto a la propiedad privada y el mercado. Cabe hacer, sin embargo, la aclaración de que si bien era oposición en referencia al mercado subsiste, el liberalismo y el socialismo han experimentado ciertos intentos de conciliación en lo que se refiere a los derechos civiles y la equidad. Como veremos más adelante esos intentos de conciliación han sido raros, pero bastante significativos en el intento de armonizar los derechos de libertad con los ideales de justicia social.

Por lo que hace a la relación entre la democracia y el

socialismo, se puede hacer un parangón con el esquema propuesto en el caso de la relación entre la democracia y el liberalismo. Habiendo un liberalismo conservador antidemocrático, también hay un liberalismo que no renuncia a complementarse con la democracia dando lugar al liberalismo democrático. Así también hay corrientes democráticas que reclaman para su pleno cumplimiento la vinculación con el liberalismo y generar la democracia liberal, aunque también hay demócratas radicales que rechazan cualquier acercamiento con el liberalismo. Pues bien, en el caso de la relación entre la democracia y el socialismo vemos que hay demócratas que renuncian al contacto tanto con el liberalismo como con el socialismo; son los demócratas puros. Hay otros demócratas que sí aceptan esa relación con el socialismo y dan lugar a la llamada corriente de democracia socialista. Existen socialistas que son favorables a la relación con la democracia y producen la corriente del socialismo democrático. Y por último existen los socialistas, radicales u ortodoxos que no admiten la democracia.

Por encima de los encuentros y desencuentros entre una y otra doctrinas es un hecho que entre el que ha sido reconocido como el padre del pensamiento democrático moderno Jean Jacques Rousseau y el padre del socialismo Karl Marx, hay más de una coincidencia. En efecto la influencia de Rousseau en el pensamiento de Marx es evidente. (45) En contraste es

de sobra conocido el rechazo y la crítica contra Rousseau -- que notables liberales esgrimieron como Constant y Tocqueville. A nuestro parecer el punto de acuerdo entre Rousseau y Marx radica en el principio de la igualdad. Si bien el primero haya puesto más atención en la igualdad política y el segundo haya puesto más interés en la igualdad económica, -- uno y otro coinciden en haber creado ideologías revolucionarias: el ginebrino inspiró a las facciones radicales de la revolución francesa y el alemán a la revolución rusa. Aunque estas coincidencias son evidentes no debemos hacerlas -- llegar más allá de lo que las propias matrices ideológicas -- lo permiten dado que el marxismo siempre ha sido una corriente crítica con respecto a la democracia burguesa. Esta crítica es un punto que indudablemente tiene que abordar cualquier análisis sobre la relación entre la democracia y el socialismo.

La crítica marxista a la democracia burguesa se enmarca en su crítica general al Estado, al que considera como un -- instrumento de dominio y como la superestructura que refleja la situación de las relaciones de producción en la estructura económica. En cuanto se tiene una concepción negativa -- del Estado cualquier tipo de organización política y gubernamental también es mala: sea el régimen que sea siempre será la manifestación de relaciones reales de dominación. Marx -- no dejó alguna duda sobre esta consideración al indicar que

cualquier régimen, incluso el republicano, siempre sería un régimen despótico: "la derrota de los insurrectos de junio - había preparado, allanado, el terreno en que podía cimentarse y erigirse la república burguesa; pero, al mismo tiempo, había puesto de manifiesto que en Europa se ventilaban otras cuestiones que la de 'república o monarquía'. Había revelado que aquí república burguesa equivalía a despotismo ilimitado de una clase sobre otras". (46) En este fragmento lo -- esencial es que el Estado es un despotismo, tratase del régimen del que se trate, por tanto no importa que sea una monarquía o una república. Ahora bien, en realidad Marx no utilizó tanto el término despotismo para caracterizar al Estado -- sino más bien el de dictadura. La última fase histórica que Marx analiza es la que está dominada por la "dictadura de la burguesía" que será sustituida por la "dictadura del proletariado" ésta tendrá como misión ya no la continuación del dominio de una clase sobre otra sino la solución de esos antagonismos, o sea, de la construcción de la sociedad sin clases y por tanto de la extinción del Estado. La dictadura -- del proletariado hará las veces de un puente entre el capitalismo y el comunismo. Lenin dejó constancia de esto en el -- siguiente fragmento que también se refiere a la esencia dictatorial del dominio de una clase sobre otra, no importando la variedad de regímenes que se adopten: "Las formas de los estados burgueses son extraordinariamente variadas, pero su

esencia es una sola: todos estos estados son de una u otra forma, en última instancia, una dictadura de la burguesía. La transición del capitalismo al comunismo, indudablemente no puede dejar de dar lugar a un gran número y una gran variedad de formas políticas, pero su esencia será inevitablemente una sola: la dictadura del proletariado". (47)

A diferencia de todos los anteriores escritores que se habían ocupado directa o indirectamente de la política, Marx ante aquello que considera el problema no propone la solución de construir un nuevo Estado y un nuevo régimen sino salir de cualquier forma de organización política porque ello significa salir de la dominación de clase. Los escritores políticos anteriores habían diseñado algún modelo alternativo de Estado; el modelo alternativo de Marx es el no-Estado. Esto explica el motivo por el cual no se encuentra propiamente en los escritos de Marx alguna referencia sobre el asunto. Solamente dejó unas cuantas referencias a lo que podría ser la organización en el periodo de transición: ese es el sentido de sus observaciones sobre la Comuna de París. El núcleo del problema está en sustituir la democracia representativa (burguesa) y en su lugar plantear la democracia directa (proletaria). La vinculación con Rousseau es evidente. Las diferencias de esta forma, a la que llamó "autogobierno de los productores", inspirado en la Comuna de París con respecto a la democracia representativa son las siguientes:

a) mientras el régimen representativo está basado en - la distinción entre el poder legislativo y el ejecutivo, el nuevo estado de la Comuna no debe ser un organismo parlamentario, sino de trabajo, ejecutivo y legislativo al mismo tiempo; b) mientras que el régimen parlamentario insertado en el trono de los viejos estados absolutos ha dejado sobrevivir junto a sí órganos no representativos y relativamente autónomos, que desarrollados con anterioridad a la institución de los - parlamentos continúan constituyendo una parte esencial del aparato estatal, como el ejército, la magistratura y la burocracia, la comuna extiende el sistema electoral a todas las ramas del Estado; c) mientras que la - representación nacional característica del sistema representativo se distingue del veto de mandato imperativo, cuya consecuencia es la irrevocabilidad del cargo por todo el tiempo de la legislatura, la Comuna está - 'compuesta por consejales municipales elegidos por sufragio universal en los distintos distritos de París, responsables y revocables en cualquier momento'; d) -- mientras que el sistema parlamentario no ha logrado -- destruir la centralización política y administrativa - de los viejos estados sino que más bien la ha confirmado a través de la institución de un parlamento nacional, el nuevo estado tendría que descentralizar al má-

ximo sus propias funciones en 'comunas rurales', que -
 habrían de enviar sus representantes a una asamblea na
cional, a la que se dejarían pocas, pero importantes -
 funciones... cumplidas por funcionarios comunales. (48)

Las referencias que Marx hizo a la Comuna de París fue-
 ron retomadas por Lenin. En la experiencia de la Comuna, Le
nin contempla "la grandiosa sustitución de un tipo de insti-
 tución por instituciones diferentes en línea de principio, o
 sea, una democracia 'realizada integral y coherentemente' pa
ra transformar la 'democracia burguesa' en 'democracia prole-
 taria'". (49)

Llama la atención que las pocas referencias que Marx hi
zo a la Comuna de París hayan influido y determinado tanto
 la teoría política marxista. Ciertamente se explica porque
 el propio Marx no dejó mayores referencias para la construc-
 ción de la nueva sociedad comunista. A pesar de que ahora -
 existen sociedades socialistas y de que los escritos marxia-
 nos tienen más de un siglo de haber sido elaborados llama --
 también la atención el hecho de que no se haya intentado re-
 formular o sugerir en el movimiento marxista otra organiza-
 ción idónea para lo que se ha llamado "el periodo de transi-
 ción". (50) Esto surge como una necesidad imperiosa en la me
da en que el Estado en las sociedades socialistas no se ha
 extinguido sino extendido y aumentado en complejidad. Hoy -

ninguno puede creer seriamente que en esas sociedades el Estado esté pronto a extinguirse. Luego entonces el episodio de la Comuna de París no puede ser la gufa incuestionada para la formación de instituciones socialistas. Con ello no se quiere decir que la democracia directa sea absolutamente impracticable, solamente que ese tipo de organización puede ser aplicada en núcleos específicos de la economía, de la sociedad e incluso de la política, pero que no puede ser el -- único y exclusivo modelo en sociedades de las dimensiones a las que nos referimos.

Se puede afirmar que el marxismo se ocupó más de la crítica del capitalismo y el Estado que a él corresponde, que -- de la forma organizativa que lo sustituiría. Para ilustrar esta idea, partamos del supuesto de que el movimiento obrero logre la conquista del poder e incluso la extinción del Estado y con ello la obtención de la sociedad sin clases. Salta entonces la pregunta: ¿cómo organizar las relaciones de poder en esa sociedad? El asunto no se puede reducir a la mera "administración de las cosas y no de los hombres", dado -- que en toda relación humana y más aún en toda relación so -- cial tan compleja como la de los conglomerados humanos existentes se generan relaciones de poder. Este es el tema central de la política sin embargo el marxismo se ha interesado más por el tema de la conquista del poder que del ejercicio de ese poder después de haber sido obtenido. Ciertamente al

distinguir el momento de la conquista del poder del momento de su ejercicio se aprecia que el marxismo ha puesto más - - atención en el primero que en el segundo. Esto explica el - motivo por el cual también dentro del marxismo se haya desarrollado más la teoría del partido que la propuesta de una - organización alternativa al Estado capitalista: el partido - es el instrumento para conquistar el poder.

Por cuanto diferentes puedan ser el liberalismo y el socialismo, ya decíamos que los dos coinciden en su visión negativa del Estado, pero también coinciden en darle más importancia al plano económico que al plano político. Ciertamente, el plano económico del liberalismo es ocupado por los indivi- - duos en abierta competencia entre ellos; ese plano en los socialistas es ocupado por el esfuerzo colectivo y planificado de la sociedad. La diferencia entre las dos corrientes, entre otras cosas, radica en que el liberalismo tiene una muy acabada concepción del Estado liberal (aunque limitado y mínimo): el Estado de derecho, la división y equilibrio de poderes, los derechos individuales, etc. En contraste el so-cialismo no tiene una concepción precisa y clara de lo que - será el Estado socialista (aunque transitorio y destinado a extinguirse). Los estados producidos por el llamado "socia-lismo real" no parecen ser el modelo idóneo de tal Estado socialista.

En los textos socialistas clásicos (sobre todo los de -

Marx y Lenin) se afirmó en repetidas ocasiones que el socialismo sería una forma más avanzada de democracia, pero cabe la pregunta ¿cuál es esa forma? dado que ahora no nos podemos contentar con el modelo de democracia directa que nos -- ofreció el breve experimento de la Comuna de París; pero tam poco podemos quedar satisfechos con las autocracias que se -- han adueñado del poder en las sociedades socialistas.

Hoy las "extraordinariamente variadas" formas de los es tados capitalistas pueden resumirse en autocracias y demokra cias, es decir, en el capitalismo hay experiencias de gobier nos cuyo poder fluye de arriba hacia abajo o de abajo hacia arriba; pero los estados socialistas sólo han conocido, por ahora, la autocracia; la democracia es una experiencia inédita en esos regímenes.

Una argumentación recurrente entre los críticos del socialismo es que en tal condición no es posible la democracia y viceversa donde hay democracia es imposible que exista el socialismo. Esta situación real contrasta con las dos tesis que fueron sostenidas por los partidarios de la democracia - socialista y por los simpatizantes del socialismo democrático. Unos sostenían que el proceso de democratización produciría inevitablemente o favorecería de alguna manera al adve nimiento del socialismo. Bajo este planteamiento la ampliación de la igualdad política derivaría inevitablemente en la igualdad económica. Otros afirmaban que con la llegada del

socialismo se ampliaría la participación política haciendo efectiva la realización de la democracia. Con esta argumentación el logro de la igualdad económica produciría lógicamente la igualdad política. El nexo indisoluble entre la democracia y el socialismo era justificado porque la democracia al extenderse derivaría en el socialismo, o bien debido a que el socialismo al realizarse lograría la democracia. Estas buenas razones se enfrentaron sin embargo a "las duras repúblicas de la historia" dado que donde se ha alcanzado la igualdad política ésta tiene que convivir con desigualdades materiales producidas por una sociedad donde hay una concentración del poder económico; y donde se ha alcanzado cierta igualdad económica ésta tiene que cohabitar con una desigualdad política producida en una sociedad donde hay una concentración del poder político. La distribución del poder político ligada con la distribución del poder económico permanece todavía como un ideal.

Por ahora no parece probable que la democracia dentro del capitalismo logre transformarse en una democracia socialista (que sería diferente al modelo socialdemócrata); pero tampoco parece viable ^{que} el socialismo dentro de un régimen autocrático se convierta en un socialismo democrático (la Perestroika soviética es un fenómeno esperanzador, pero todavía en una fase inicial): "En los estados capitalistas el método democrático, aun bajo sus mejores aplicaciones, bloquea

el camino hacia el socialismo; en los estados socialistas la centralización del poder que se volvió necesario por una dirección unificada de la economía hace extremadamente difícil la introducción del método democrático". (51)

Ante esta paradoja es evidente que la tradición del pensamiento socialista no elaboró un modelo alternativo que - - planteara a fondo la relación entre la democracia y el socialismo que superara el modelo de la democracia capitalista. - Este vacío se debe en buena medida a que al poner más atención en el terreno económico que en el terreno político los pensadores socialistas creyeron resolver plenamente la democracia política en la democracia económica; sustituir la esfera del ciudadano en la esfera del productor. El vacío no se llenó sustituyendo las libertades civiles y políticas con el autogobierno de los productores (el reciente levantamiento de los estudiantes chinos es altamente ilustrativo). El vacío continúa y no parece tener solución en tanto que en el socialismo teórico y práctico no se tomen debidamente en - - cuenta esas libertades civiles y políticas.

En la Cuestión judía Marx menospreció la emancipación política que consideraba como un producto burgués que debía ser superado por la emancipación económica. En efecto Marx concluye significativamente su ensayo afirmando que: "Sólo - cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser ge-

nérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus -- fuerzas propias como fuerzas sociales y cuando, por tanto, -- no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación -- humana". (52) Para Marx la separación de la esencia individual entre el ciudadano y el sujeto es una separación, un -- "desglose", que deberá ser superado para que se alcance la -- verdadera liberación. La distinción entre esfera económica le parecía un hecho negativo que el advenimiento de la nueva sociedad tendría que resolver.

Es innegable que para lograr la emancipación humana la emancipación política es insuficiente, pero tampoco se puede negar que es necesaria. Hoy se debe reconocer que las libertades civiles y políticas tienen un valor universal y que no son patrimonio de la burguesía ni del capitalismo. Pues -- bien, un modelo alternativo donde se reconozcan las libertades civiles y políticas y donde se especifiquen las instituciones políticas aún no existe. Nos parece que la propuesta de un modelo alternativo de esa naturaleza contribuiría significativamente a la vinculación entre la democracia y el socialismo.

Norberto Bobbio ha sido particularmente crítico en relación con la carencia dentro del marxismo de un proyecto alternativo. Al respecto sostiene:

Marx junto con su amigo Engels se burlaron del Estado representativo, sostuvieron que todos los estados, por el sólo hecho de ser estados, son dictaduras, que el - paso del Estado burgués al Estado proletario, será simplemente el paso de una dictadura a otra, siempre sostuvieron que lo importante era que cambiase el sujeto histórico y todo andaría bien, independientemente de - las formas (se entiende «jurídicas») en las que el nuevo sujeto se habría «organizado» y ahora nos scrprende.mos que los estados socialistas continúen siendo dictuduras y sus jefes se proclamen como los únicos intér--pretes del marxismo leninismo. Que Marx creyese de --buena fe que la democracia proletaria, por el sólo he--cho de ser proletaria, fuese más democrática que la --burguesa, más aún fuese el inicio de un Estado nuevo - que habría iniciado el proceso de extinción del Estado, no nos exime de observar que las únicas pruebas que él había tenido a su disposición, las instituciones de la Comuna de París, eran demasiado frágiles para que se - pudiese construir sobre ellas una teoría, y que hasta ahora la historia no le ha dado razón. (53)

Bajo esta idea Bobbio señala que para el marxismo la democracia representativa era una quimera que debía ser suplantatada por la verdadera democracia, la directa. Una era bur--guesa, la otra proletaria. Allí el motivo de elevar la Comuu

na de París, donde se experimentó la democracia directa, a - modelo político alternativo. Pero ahora ese modelo no basta y se tiene que reconsiderar el juicio absoluto y negativo -- contra la democracia representativa. Otro punto relevante - del comentario es que Marx y Engels, y también Lenin, afirma- ron que todo Estado independientemente de su forma de gobier- no específica era una dictadura. Bajo esta lógica se le dio más importancia al quién gobierna (burguesía o proletariado) que al cómo gobierna (democrática o autocráticamente). Y es- ta en buena medida se debió a que Marx y Engels creían que - al llegar el proletariado al poder paralelamente se institui- ría la dictadura de esa clase que en sustancia sería y daría lugar a la democracia proletaria superior a la burguesa. Pe- ro no fue así y los estados obreros se han convertido en au- tocracias.

La historia no transitó la vía que habían previsto Marx y Engels: ahora nos encontramos frente a un problema real de no convergencia entre la democracia y el socialismo. Y si - no se quiere seguir la lógica de los críticos del socialismo de que los dos sistemas están destinados a no encontrarse, - se debe trabajar sobre la idea y la práctica de esa conver- gencia: "La conjunción de la democracia con el socialismo es, para la historia de la doctrina socialista, el tema de te- - mas". (54).

Precisamente con ese espíritu Norberto Bobbio escribió en 1975 dos artículos: ¿Existe una doctrina marxista del Estado? y ¿Qué alternativa a la democracia representativa?. - Estos ensayos dieron lugar a una vivaz polémica en la que intervinieron numerosos intelectuales italianos; muchos de - ellos marxistas: Umberto Cerroni, Massimo Boffa, Valentino Gerratana, Achille Occhetto, Pietro Ingrao, Roberto Guiducci, Domenico Sttembrini, Furio Diaz, Giuseppe Vaca, Claudio Signorile, Giorgio Ruffolo, Aurelio Macchioro, Luciano Cafagna, Lucio Collett, Franco Ferrarotti, Achille Ardigó, Antonio Negri, Danilo Zolo, Fabio Mussi, Alberto Granese.

Los dos artículos de Bobbio, cuyos títulos están formulados a manera de preguntas señalaban fundamentalmente la ausencia de una verdadera y propia teoría del Estado dentro -- del marxismo en cuanto éste tenía una concepción negativa -- del Estado al considerarlo como un instrumento de dominio de una clase sobre otra. En consecuencia Marx se había dedicado más a criticar las formas existentes de Estado y de dominio que a proponer un modelo alternativo de organización. - En consecuencia viene la otra pregunta ¿Qué alternativa a la democracia representativa?, es decir, cuál es el modelo alternativo que propone el marxismo a la democracia burguesa.

Proletaria o burguesa la democracia no es un concepto - elástico que pueda tener en una corriente un significado y - en otra corriente una connotación distinta. Por lo tanto es

necesario remitirnos a un significado preponderante en el -- que todas las personas que se refieran a la democracia pueden coincidir. Así pues la definición mínima de democracia es la siguiente: "es un conjunto de reglas (las llamadas reglas del juego) que permiten la más amplia y segura participación de la mayor parte de los ciudadanos, sea en forma directa sea en forma indirecta, en las decisiones políticas, -- es decir, en las decisiones que interesan a toda la colectividad".(55) Esas reglas son:

- a) todos los ciudadanos que hayan alcanzado la mayoría de edad sin distinción de raza, religión, condición -- económica, sexo, etc. deben gozar de los derechos políticos, o sea, del derecho de expresar por medio del voto su opinión y/o de elegir quien la exprese por él;
- b) el voto de los ciudadanos debe tener un peso igual (debe contar por uno);
- c) todos los ciudadanos que tienen derechos políticos deben ser libres de votar según la propia opinión formada lo más libre posible, o sea, en una competencia -- libre entre grupos políticos organizados que compiten entre ellos para agregar las demandas y transformarlas en deliberaciones colectivas;
- d) esos ciudadanos también deben ser libres en el sentido de que deben ser puestos en la condición de tener

alternativas reales, o sea, de poder seleccionar entre soluciones diferentes;

e) tanto para las deliberaciones colectivas como para las elecciones de representantes vale el principio de la mayoría numérica, aunque pueden ser establecidos -- previa y razonadamente, otros criterios (mayoría relativa, absoluta, calificada);

f) ninguna decisión tomada por mayoría debe limitar -- los derechos de la minoría, de manera particular el de recho de volverse, en igualdad de condiciones, mayoría. (56)

Para continuar con nuestro esquema referente a la democracia y a la autocracia en el capitalismo y en el socialismo, debemos señalar que hasta aquí hemos puesto más atención a la ausencia de democracia en el socialismo; pero se debe subrayar que si contemplamos la democracia en el capitalismo ésta se aleja mucho de poder ser tomada como el modelo ideal. Si se habla del "socialismo real", también se puede hablar de la "democracia real". La democracia capitalista tiene -- graves defectos y paradojas. Bobbio enumera cuatro paradojas: 1) pedimos cada vez más democracia en condiciones objetivas crecientemente desfavorables. Esta paradoja tiene que ver sobre todo con las grandes dimensiones de los países; 2) hay una burocratización producto de un aumento en la capaci-

dad de demanda de grandes masas sociales. Esas demandas sólo pueden ser satisfechas ampliando las instituciones y los servicios públicos; 3) al haber una mayor complejidad social y diversificación del aparato burocrático también ha aparecido el gobierno de los especialistas, es decir, la tecnocracia; 4) la democracia que idealmente requiere individuos racionales y participantes ahora tiene que vivir en medio de la sociedad de masas en la que frecuentemente los individuos actúan por impulsos y siguiendo no sus propios convencimientos sino las ideas socialmente establecidas. Hay pues, una distancia entre el ciudadano ideal y el hombre masa. (57)

Este intelectual italiano haciendo un recuento de lo -- que había sido la polémica provocada por él dentro de la izquierda italiana observaba que su propósito había sido el de desacrilizar la figura de Marx para recuperar su intención -- profunda e invitar al estudio, la reflexión, la meditación -- sobre las cosas de la historia, el abandono de los lugares -- comunes, el boato de los iniciados, el lenguaje críptico de las escuelas y las sectas, a estudiar los caminos del poder y no solamente las ideologías que los legitiman o los rechazan, a preferir el hábito de quien no ha entendido nada al -- de quien cree haber entendido todo. Al respecto recalcó que el marxismo era un caso raro de teoría realista --puesto que todas las anteriores doctrinas realistas eran conservadoras, tómesese como ejemplo a Hobbes o a Mosca-- que también era re-

volucionaria. También observó que con ese mismo realismo de bía ser analizada la sociedad y la democracia contemporánea: "la teoría general del Estado de Marx se inscribe en la gran corriente del realismo político y es una doctrina original - porque es al mismo tiempo realista y revolucionaria, mientras las teorías anteriores generalmente cuando han sido realistas no han sido revolucionarias y viceversa". (58)

En esta polémica italiana de los setenta hubo una gran insistencia en que las seis reglas del juego enumeradas por Bobbio representaban única y exclusivamente la democracia -- formal, o sea, se trataba de simples reglas de procedimiento. Vaca incluso calificó esta visión como una concepción "tecnológica" de la democracia. Bobbio reconoció que no se esperaba un furor antiformalista tan radical e invitó a los participantes en el debate a convenir en que la democracia es el sistema en el que las decisiones colectivas, es decir, las decisiones que interesan a la colectividad, son tomadas por los propios sujetos. Un sistema de esta naturaleza requiere entonces que se acepten algunas reglas con base en -- las cuales se pueda distinguir una decisión colectiva de -- otra que no lo es. Se debe precisar la manera en que se formará y definirá "la voluntad general". Si esa es una visión tecnológica entonces se debe explicar en qué cosa consista -- la concepción no tecnológica. Ante la insistencia de que su idea de la democracia era demasiado formalista respondió: --

"es inútil que se me oponga que la democracia formal no es - más que una parte de la historia, y que en una sociedad capi - talista los electores son formalmente iguales pero sustan - cialmente desiguales. Precisamente para eliminar estas desi - gualdades se plantea el problema de la superación del capita - lismo, o sea, se plantea el problema de la democracia sustan - cial. Si me hubiese contentado con esas reglas no me hubiera lanzado a un debate sobre la democracia y el socialismo".⁽⁵⁹⁾

Otro de los puntos fundamentales del debate italiano -- fue el referente a la relación entre democracia directa y re - presentativa: superando la vieja idea de que una y otra son incompatibles Bobbio sostuvo que en realidad son complementa - rias y que entre ellas hay un continuum: "En este continuum no hay ninguna forma que sea buena en sentido absoluto y nin - guna que sea mala en sentido absoluto".⁽⁶⁰⁾

Se reconoce que ahora la lucha por la democracia no se encamina a alcanzar el sufragio universal, que por lo demás ya se logró, sino por ampliar las sedes sobre todo de índole social en las cuales se ejerce el derecho al voto, o sea, no quién vota sino dónde se vota. En consecuencia la lucha por la democracia tiene que ver con la ampliación de la partici - pación en las decisiones colectivas en sedes diferentes de - las estrictamente políticas.

Un punto en el cual se insistió permanentemente fue en

el de las paradojas de la democracia. Gerratana, Vacca, Ingraio, Guiducci creyeron que al indicarse esas paradojas se - quería decir que la democracia es imposible en una sociedad de grandes dimensiones, con aparatos burocráticos cada vez - más grandes y extensos, en los que se requieren decisiones - técnicas y cuyo desarrollo tiende a la masificación. "Mi -- propósito —dice Bobbio— era simplemente el de mostrar las dificultades a las que se enfrenta el proceso de democratización en curso... de refutar, no la democracia, sino la facilidad". (61)

Al concluir el debate se había logrado aclarar sobre to do el concepto democracia, o sea, su definición, sus reglas, las paradojas, los peligros a los que se enfrenta en la socidad contemporánea; pero teniendo como meta su vinculación con el socialismo, este concepto se daba ya por aclarado y - sabido. Sin embargo no era así el problema y quizás el fundamental radicaba precisamente en aclarar el concepto "socialismo". Si se coincide en que la vía democrática al socialismo es posible y deseable entonces hay que precisar hacia dónde corre exactamente esa vía; pero al mismo tiempo hay -- una tradición muy consolidada dentro del socialismo que sostiene que el camino hacia él no es la democracia sino la revolución. Surge entonces un problema de medios y fines: pudiera ser que la vía democrática tenga una idea diferente al socialismo que la vía revolucionaria. El asunto no es ocio-

so: Se puede ser partidario de la vía revolucionaria o de la vía democrática, pero emerge el gran dilema de nuestra época: hacia ¿qué socialismo? Por consiguiente es importante pensar tanto en las instituciones políticas de las que se compondrá como de las propias relaciones materiales en que se sustentará. Cualquiera que fuese la respuesta y la vía que se haya preferido al terminar ese debate en el seno de la izquierda italiana al parecer todos coincidieron en que sin democracia no hay socialismo que es el título del ensayo con el cual intervino en esa polémica Lucio Colletti. (62)

Este debate italiano se desarrolló en momentos en que la política se movía hacia la construcción de una alternativa de izquierda animada por el éxito electoral del Partido Comunista Italiano. A esto se añadió un distanciamiento de PCI del Partido Comunista de la Unión Soviética acompañado de un acercamiento a posiciones democráticas. Aquí se ubica precisamente la importancia del debate del que hemos hablado.

Si esto sucedía en Italia a nivel internacional todavía estaba en boga el Estado benefactor construido por los gobiernos socialdemócratas, demócratas y laboristas, es decir, una experiencia que combinó formas moderadas de socialismo con el ascenso democrático de las masas. Ciertamente, criticada, como hemos visto, desde la izquierda radical por considerarla poco socialista y desde la derecha reaccionaria por calificarla de demasiado cercana al totalitarismo. Pocos años -

después la mayor crítica, que pronto se convirtió en políticas concretas de desmantelamiento del Estado benefactor, vino de la derecha neoliberal.

La fuerza propulsiva de la izquierda moderada que se -- orientó hacia la atención de los derechos sociales y la satisfacción de las demandas provenientes de las grandes masas populares fue sustituida por la fuerza de signo contrario -- apoyada en el neoliberalismo para desarmar el proyecto construido alrededor del Welfare State. Como lógica consecuencia la izquierda pasó del debate sobre la relación entre el socialismo y la democracia al de enfrentar las críticas de -- la derecha neoliberal. Conviene señalar, por lo que inmediatamente veremos que Norberto Bobbio estuvo situado en el campo de la discusión sobre la relación entre el socialismo y -- la democracia y ahora ha puesto el acento en el carácter antidemocrático y ostentadamente reaccionario del neoliberalismo. Todo esto fue acompañado por el ascenso al poder de los partidos conservadores, demócrata cristianos y republicanos.

Ciertamente hoy, como hemos visto, el debate político -- está dominado por el tema del neoliberalismo. Por eso llama la atención la aparición, de dos ensayos de -- Perry Anderson sobre la figura de Norberto Bobbio, el primero se titula "Norberto Bobbio y la democracia moderna" el segundo "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio". (63) Nos parece conveniente el analizar estos artículos en este apar-

tado dado que incluyen un debate que no debe perder actualidad sobre la relación entre la democracia y el socialismo. - Estos artículos nos hacen recuperar la discusión sobre esa - relación en momentos donde la atención parece estar orientada en otro sentido. En los dos ensayos de Anderson también ocupan un lugar preponderante el tema del liberalismo: razón de más para abordar su análisis.

En los dos ensayos Anderson analiza tanto la biografía como el pensamiento político de Bobbio. En segundo de estos ensayos es mucho más amplio y preciso que el primero. Nos interesa estudiar específicamente la opinión de Anderson sobre el pensamiento político del filósofo turinés: pondremos especial atención en el segundo ensayo que es una ampliación y precisión del primero.

Anderson reconoce que "Bobbio es, sin duda alguna, uno de los más serios teóricos de la democracia moderna con que hoy contamos". (64) Al mismo tiempo admite que es una de las mentes más eruditas, pero su pensamiento está inmerso en tensiones y límites: "De la excelencia de su formación cultural no cabe duda... Su conocimiento de la gran tradición del -- pensamiento político occidental no tiene equivalente en su propio país... Esta erudición impresionante tiene un límite: su maestría filológica se detiene más o menos en las fronteras del marxismo". (65) Pero el propio Anderson reconoce que esta limitante en realidad se convierte en una ventaja para

no caer en el "principio de autoridad" teórica de Marx tan criticado por Bobbio.

Un punto fundamental del estudio de Anderson radica en la peculiar posición de Bobbio en referencia a las tres grandes corrientes políticas del pensamiento occidental no aclara cuales pero del escrito se deduce que serían la conservadora, la liberaldemocrática y la socialista: "la originalidad de Bobbio no se ubica en su cultura ni en su temperamento, sino en su específica posición en la intersección de - - tres tradiciones políticas". (66) Pero si esta es la clave para el estudio de la teoría de Bobbio ello no quiere decir que su posición política sea neutral o no comprometida. El propio Bobbio se ha autodefinido como un hombre de izquierda y progresista. Pero si en este punto Anderson habla de esa intersección inmediatamente después lo califica como un liberal. Al respecto afirma que el liberalismo de Bobbio: "Es una doctrina de derechos cívicos y libertad individual de pura estirpe anglosajona, cuya fuente de inspiración principal viene de las obras de John Stuart Mill sobre El gobierno representativo y La Libertad". (67) Esta afirmación contrasta con el propio reconocimiento que Anderson había hecho de la multiplicidad de las fuentes de Bobbio. Debe aclararse que este primer juicio fue medurado en el segundo artículo con la siguiente sentencia: "las coordenadas políticas de Bobbio son en cierto sentido más complejas que las de sus principa-

les predecesores". (68) El propio Bobbio, por lo demás, en dos breves autobiografías ha señalado que de todos los autores clásicos y contemporáneos sobre los que ha escrito reconoce la mayor influencia de cinco clásicos: Hobbes, Locke, -- Rousseau, Kant y Hegel, y de cinco contemporáneos, Cattaneo, Pareto, Croce, Weber y Kelsen. (69) Aquí no aparece por ningún lado Mill ni se nota un peso excesivo del liberalismo anglosajón. La influencia liberal en Bobbio no proviene tanto de Mill sino de los dos clásicos liberales aquí enlistados -- Locke y Kant. En efecto Bobbio escribió, en los años sesenta, dos amplios estudios sobre estos clásicos. (70) Luego en tonces la afirmación de que Mill es el maestro de Bobbio está bastante lejana de la realidad.

Anderson reconoce que Bobbio ha tenido una parte de socialista, pero permanece fundamentalmente como un liberal. -- Su liberalismo, sin embargo sería sobre todo jurídico y político más que económico.

Buena parte de los comentarios de Anderson sobre el pensamiento político de Bobbio, y en especial sobre su idea en torno a la democracia, se centran en sus criterios sobre el gobierno popular: 1) sufragio adulto igual y universal; 2) -- derechos cívicos que aseguran la expresión libre de opiniones y la organización libre de corrientes de opinión; 3) decisiones tomadas por mayoría numérica; 4) garantía de los derechos de las minorías contra cualquier abuso por parte de --

la mayoría. Aquí Anderson resume en cuatro criterios las -- seis reglas del juego democrático de las que ya hemos hablado.

Un punto en el que se detiene particularmente es en la relación entre la democracia directa y la representativa. - En el primer ensayo sus ideas en torno a la relación que - - Bobbio establece entre una y otra más bien iban encaminadas a subrayar su separación. Al respecto sostiene que Bobbio - en referencia a la democracia directa "No niega su larga es tirpe desde la Antigüedad hasta Rousseau, antes de que fuera integrada por el materialismo histórico. Pero rechaza su va lidez o su aplicabilidad a las sociedades industriales de -- nuestros días". (71) Incluso llega a decir que el turinés se apoya en Kautsky para preferir la democracia representativa en vez de la directa. Esta primera posición en la que se en fatizaba la supuesta separación entre las dos democracias en el segundo ensayo se modera: Anderson reconoce que Bobbio ha bló de un continuum entre una y otra; mas luego afirma que - Bobbio critica y rechaza toda forma de democracia directa. - Según él las objeciones de Bobbio a la democracia directa se centran en su rechazo al referendun, a la democracia de asamblea y al mandato imperativo (control y revocabilidad inme-- diata) al que son sometidos los representantes. La verdad - cuando Bobbio habló de un continuum reconoció que la democra cia directa tiene vigencia en las sociedades modernas, pero

sobre todo en los núcleos específicos de trabajo, en la sociedad civil, y en algunos casos a nivel político cuando se echa mano del referéndum (que en Italia constituye un mecanismo usado con frecuencia). Lo que en todo caso indicó Bobbio es que la democracia directa ya no puede ser utilizada como una fórmula permanente en las instituciones políticas contemporáneas. Por ello llamó "fetichismo" a la utilización desproporcionada que hace el marxismo de ese tipo de democracia. - La reflexión del turinés debe ser considerada, en este sentido, como una invitación a que el marxismo deje de calificar a la democracia representativa y la considere como un instrumento de validez universal.

Anderson encuentra una tensión intelectual en el pensamiento bobbio al momento de defender la democracia representativa y admitir que hay una serie de procesos objetivos que afectan a ese tipo de régimen. A esa tensión entre la democracia representativa y los procesos objetivos que la afectan Anderson la califica como "los puntos verdaderamente neurálgicos del pensamiento bobbio". Esos obstáculos son: 1) el tamaño y complejidad propios de las sociedades industriales modernas que afectan a la representación política tradicional y dan lugar a formas corporativas guiadas por la lógica de los intereses particulares y de grupo superiores a los colectivos; 2) la burocratización, producto de la penetración de las masas en la política, pero que no permite su

control a través de mecanismos democráticos; 3) la tecnificación que distingue a los especialistas del ciudadano común y corriente; 4) la ignorancia y apatía del ciudadano presa de la industria cultural y de la manipulación política que camina en sentido inverso al ideal del ciudadano educado capaz de decidir sobre los más diversos aspectos de la vida colectiva; 5) la aglomeración de peticiones y demandas de orígenes muy heterogéneos, las cuales obstaculizan el buen funcionamiento del sistema político. Si estas son las fallas, Anderson observa que Bobbio lanza una serie de críticas de signo totalmente opuesto al mismo orden y que ubica fuera del plano legislativo: aparatos administrativos de naturaleza autoritaria; pero también señala la carencia de democracia en los más diversos ámbitos de la vida social. Para solucionar esto dice Anderson que Bobbio propone una democratización de la vida social. De allí que el problema de la democracia -- sea no quién vota sino dónde vota.

Llegamos al punto central de la crítica de Anderson a las ideas de Bobbio ya que encuentra una contradicción entre el primer problema, las dificultades a las que se enfrenta la democracia en las sociedades industriales contemporáneas, y el segundo, la exigencia de que esas sociedades se democratizen: "O bien la democracia representativa está destinada faltalmente a una contracción de su sustancia, o bien está dispuesta virtualmente a la extensión de esta sustancia. Am

dos términos no pueden ser verdad al mismo tiempo". (72) En este fragmento Anderson indica la antinomia del pensamiento bobbio y la paradoja de la intersección. Observa que somete la democracia liberal a dos tipos de crítica: la conservadora que Anderson identifica con un realismo sociológico que muestra la pérdida de valor y vitalidad del Estado representativo, y la socialista que en nombre de la liberación crítica el autoritarismo de las sociedades capitalistas. La tensión del pensamiento del turinés radica en la imposibilidad de conciliar el realismo conservador y el radicalismo socialista. La conclusión de Anderson es que Bobbio se acerca -- más al realismo conservador que al socialismo y esto se debe a que su proyecto original, esto es, conciliar el liberalismo con el socialismo se ve frustrado porque los dos términos son excluyentes. Anderson amplía y refrenda su cuestionamiento central en el segundo artículo. Tan es así que le dedica un apartado especial al que denomina "La antinomia irresuelta" y apunta:

O bien la democracia representativa está fatalmente condenada a una contracción de su sustancia, o es potencialmente susceptible de una amplificación de esa sustancia. Ambas cosas no pueden ser simultáneamente -- ciertas. A veces Bobbio parece darse cuenta de esto y trata de suavizar la dificultad con fórmulas como: --
'buscamos cada vez más democracia en condiciones cada

vez peores para obtenerlas'. Pero esa conciencia es - pasajera. En general, Bobbio no parece realmente consciente de cuán radical y central es esa contradicción para su discurso en conjunto. (73)

En el segundo artículo Anderson reconoce que las preferencias políticas de Bobbio se encaminan a una socialdemocracia moderada. También anota que la propuesta política de -- Bobbio se ubica en que cualquier vía hacia el socialismo en los países que tienen instituciones liberales debe preservarlas y proceder a través de ellas.

En este ensayo se aprecia un cuestionamiento de Anderson al rechazo de Bobbio a la vía revolucionaria para construir el socialismo. También objeta el liberalismo político y jurídico de Bobbio y su falta de referencia al mercado. - Sobre el particular considera que el capitalismo para él no pasa de ser un fondo de referencia levemente censurable. En consecuencia —siempre según Anderson— el socialismo para - Bobbio no tiene ningún valor positivo en sí mismo. Un socialismo llevado al extremo sería la negación de la libertad. - Por ello Bobbio prefiere al liberalismo en lugar del socialismo. A través de comparaciones con los liberales ingleses como Mill, Russell, Dewey que también se acercaron al socialismo, Anderson califica el socialismo bobbiano como un intento por conciliar lo irreconciliable. El punto de separación sigue siendo la propiedad privada.

Conviene señalar al respecto que recientemente Bobbio, comentando el último libro de Sartori sobre la democracia, - hizo una crítica sustancial al mercado y al sistema capitalista:

la razón de la crisis moral de la democracia podría -- ser buscada en el hecho de que hasta ahora la democracia política ha convivido, o ha sido constreñida a con vivir, con el sistema económico capitalista. Un sistema que no conoce otra ley más que la del mercado, que es por sí mismo completamente amoral, fundado en la -- ley de la oferta y la demanda, y en la consecuente reducción de cualquier cosa o mercancía, aunque esta cosa sea la dignidad, la conciencia, el propio cuerpo, - un órgano del propio cuerpo ¿y por qué no?, ya que estamos hablando de un sistema político como la democracia que se rige por el consenso expresado por el voto, el voto mismo, cuando se encuentre alguien que está -- dispuesto a venderlo y quien esté dispuesto a comprarlo. (74)

Se trata de una crítica contra el mercado sobre todo -- desde el punto de vista ético que tiene una consecuencia - - práctica incuestionable en referencia a su incompatibilidad con la democracia en cuanto ésta tiene como principio ético la dignidad del hombre.

Sobre la aparente ligereza con que Bobbio toma al socialismo conviene citar de nueva cuenta lo que dijo como conclusión al debate suscitado en el seno de la izquierda italiana sobre la relación entre democracia y socialismo: "es inútil que se me oponga que la democracia formal no es más que una parte de la historia, y que en una sociedad capitalista los electores son formalmente iguales pero sustancialmente desiguales. Precisamente para eliminar estas desigualdades se plantea el problema de la superación del capitalismo, o sea, se plantea el problema de la democracia sustancial. Si me hubiese contentado con esas reglas, no me hubiera lanzado a un debate sobre la democracia y el socialismo".⁽⁷⁵⁾ Esta cita es una muestra de que para Bobbio el tema del socialismo no es secundario ni irrelevante (en la obra de este autor -- hay más argumentaciones que se mueven en este sentido).

En varias ocasiones dentro de sus artículos Anderson -- cuestiona que Bobbio no dé una definición precisa de lo que entiende por socialismo y señala que ese socialismo se "desvanece"; pero Anderson tampoco proporciona un punto de referencia explícito sobre el tema que pueda ayudar a precisar -- la cuestión. Comentando la crítica de Anderson, Michelangelo Bovero ha observado al respecto: "Evidentemente el concepto de socialismo para Anderson no es problemático. La impresión que tengo en función de los conceptos empleados por él es que no tenía dudas sobre la coherencia y la validez de --

los elementos básicos de la doctrina socialista tradicional. No es así para Bobbio, pero tampoco, considero, para la mayoría de los marxistas hoy". (76) El espíritu del debate de mediados de los setenta fue precisamente el de discutir los -- conceptos que parecían inamovibles de la teoría marxista y plantean dudas y cuestionamientos en lugar de falsas certezas, como la que la democracia socialista se fundamenta única y exclusivamente en la democracia directa, que el advenimiento del socialismo derivaría mecánicamente en la democracia, la irreversible extinción del Estado con el ascenso del proletariado al poder, el surgimiento incuestionable de la -- revolución mundial, etc. El propósito de la intervención de Bobbio en aquel tiempo fue el de llamar la atención de los -- marxistas sobre estas cuestiones y debatir sobre ellas.

Por lo que hace a la acusación de un socialismo "desvanecido" debe señalarse que en múltiples ocasiones Bobbio ha hablado de esta corriente. En la recopilación de su bibliografía general (de 1934 a 1984) se pueden contar cincuenta y dos títulos dedicados específicamente al concepto "socialismo". (77) Aunque de una gran variedad y ligados en algunos -- casos a problemas políticos coyunturales y en otros a temas más académicos se puede afirmar que en todos sus escritos sobre este tema se reconoce la superioridad del valor de la -- igualdad; pero esto no significa que al afirmar el valor de la igualdad se niegue el de la libertad individual.

Para Bobbio la libertad individual es un requisito para una verdadera realización de la igualdad social: "La superioridad de la tradición ideal del socialismo —dice Bovero— sobre la del liberalismo radica en la superioridad del valor de la igualdad sobre el valor de la libertad, en el sentido de que la igualdad es un valor ulterior respecto de la libertad. En este sentido Bobbio es socialista: hacer cuentas -- hoy con la herencia ideal del socialismo significa plantearse el problema de una siempre difícil reinterpretación, frente a las nuevas situaciones sociales, del valor de la igualdad (en términos de justicia social, pero también de distribución del poder), en su practicabilidad y compatibilidad -- con la libertad individual".⁽⁷⁸⁾ No se puede negar que ante la forma en que evolucionaron los llamados "socialismo reales" en ellos es patente la falta de libertades individuales y que el problema no ha sido solucionado con la simple descalificación de tratarse de derechos burgueses; el problema -- persiste y cualquier posición política progresista debe reconocerlo y admitir que es un asunto no resuelto que pone a la orden del día la discusión de los derechos y libertades individuales en el socialismo. Esta es la orientación que Bobbio le ha imprimido a su preocupación por relacionar el liberalismo con el socialismo. Anderson parece no haber entendido esa orientación. Sin embargo, reconoce muy significativamente al final de su escrito que hoy y en el futuro el liberalismo y el socialismo deben caminar juntos:

A pesar de toda la buena voluntad y el talento invertido en ella, la síntesis del liberalismo y socialismo - no ha llegado a prender hasta ahora. Esto no significa que así tenga que ser siempre. Las energías renovadas que esa concepción atrae actualmente —ya que - - ¿quién podría desear un socialismo iliberal?— tal vez apunten en la otra dirección. Es demasiado pronto para decirlo. Pero cierta noción de la historia de esa empresa probablemente será una condición para reemprenderla con éxito. (79)

Este párrafo conclusivo no deja dudas sobre el reconocimiento que el propio Anderson hace de que el liberalismo y el socialismo deben caminar juntos. Este es un problema teórico sobre el cual debería trabajar más el pensamiento socialista. Es un tema abierto y tremendamente actual.

Haciendo un recuento general de los ensayos de Anderson sobre el pensamiento político de Bobbio y tratando de analizar los puntos fundamentales que destacan de esos ensayos podemos decir que el segundo ensayo es mucho más documentado y cuidadoso que el primero. En efecto en "Norberto Bobbio y la democracia moderna" apenas sustentó sus opiniones principalmente en dos libros del turinés: "Política y cultura" que contiene entre otras cosas el debate con los comunistas italianos efectuado en 1955, sobre el concepto dictadura y el término democracia, y "¿Qué socialismo?" que contiene el de-

bate del que ya hemos hablado. Las referencias al "futuro de la democracia" (también de Bobbio) son más bien marginales. Estos libros aunque importantes en el contexto de la obra global de Bobbio no son los únicos en los cuales este autor se ha referido a la democracia. Bobbio ha escrito 64 títulos en los cuales se refiere específicamente a la democracia. (80) Sólo con este dato se pueden apreciar los límites de ese primer ensayo de Anderson.

El segundo está mucho más documentado. (81) Hubiera sido desesable que este esfuerzo por mejorar sus apreciaciones -- los hubiese complementado con las dos autobiografías de las que ya hemos hablado.

Aparte de las cuestiones biográficas de Bobbio nos parece que para poder entender su pensamiento y la manera en que ha intervenido en el debate político es preciso tomar en cuenta, cosa que Anderson sólo hace marginalmente, el dominio que tiene Bobbio de los clásicos del pensamiento político, y no sólo de los diez que se enumeraron como sus principales autores. Su capacidad polémica se apoya en su preparación intelectual. De allí que sea tan difícil catalogarlo y adjudicarle alguna orientación política precisa como Anderson ha querido hacer.

Un punto en el cual parece residir el principal error del análisis de Anderson radica en identificar, sin mayores

aclaraciones, el realismo con el conservadurismo. Al decir que Bobbio es un realista inmediatamente lo califica como -- conservador. Tan es así que afirma que el realismo y por tanto el conservadurismo terminan por dominar el análisis de -- Bobbio sobre la democracia contemporánea. Pero lo que Anderson pasó por alto es que el realismo y el conservadurismo no son sinónimos. Hemos tenido ya ocasión de citar a Bobbio y mostrar que señaló que Marx, por ejemplo, fue un realista pero también un revolucionario.

Ciertamente este filósofo italiano ha analizado con realismo los problemas a los que se enfrenta la democracia hoy. Precisamente Michelangelo Bovero al señalar este error en el análisis de Anderson ha dicho: "realismo político no significa conservadurismo, significa sencillamente no cerrar los -- ojos a los problemas que la realidad presenta, significa tener la clara noción de las dificultades que encuentra el proceso de democratización hoy. Tener noción de un problema es la primera premisa para buscar soluciones, pero no prejuzga de hecho la dirección en la cual estas soluciones habrán de buscarse. Un pensamiento político cualquiera que prescindiera del imperativo de rendir cuentas de las cosas como son, no puede más que permanecer en el estado de la pura utopía". (82) Cuando Anderson comenta los problemas y paradojas de la democracia que indica Bobbio emite un juicio de valor calificándolo como conservador, pero jamás se preocupa de decir si

esos análisis son verdaderos o falsos. Anderson confunde -- dos planos: el científico donde el asunto es demostrar que - las cosas estudiadas son verdaderas o falsas, y el ideológico donde puede haber diferentes propuestas políticas. Al -- ver el análisis realista de Bobbio inmediatamente salta al - plano ideológico para enlistarlo entre los conservadores. - Sería lícito entonces preguntar si todo realismo científico tiene que parar indefectiblemente en la categoría de conser- vador ¿entonces dónde quedaría Marx? El doble error de An-- derson radica por un lado en no observar si los análisis de Bobbio sobre la democracia son verdaderos o falsos (plano -- científico), y de otro en no fundamentar debidamente su apre- ciación de que Bobbio es un conservador (plano ideológico). Se podría afirmar, bajo este tenor (como somos partidarios - de hacerlo), lo contrario de lo que ha establecido Anderson en el sentido de que los análisis de Bobbio son verdaderos y de que éste es un autor progresista y no habría en los dos - ensayos que nos ocupan cómo refutar esta afirmación.

Al señalar los problemas "reales" a los que se enfrenta la democracia hoy Bobbio no ha querido desalentar los movi-- mientos políticos que luchan en favor de ella sino precisa-- mente señalar los obstáculos que dificultan su éxito para en- frentarlos concretamente. Sus análisis no son una invita- - ción a la desilusión sino a encarar con "realismo" las difi- cultades.

Haciendo un parangón con el plano científico se podría hacer la analogía con el médico (toda proporción guardada en tre las ciencias médicas y las ciencias sociales) que se pro pone conocer la enfermedad para solucionarla y curar al pa-- ciente; de la misma manera hay que conocer los problemas de la democracia para tratar de solucionarlos. Lo absurdo se-- ría que el médico conociendo la enfermedad no tratase de lle var a su paciente al estado de salud, o que al señalar las - dificultades de la democracia nos cruzáramos de brazos resig nándonos a su degeneración. La posición de Anderson frente al realismo de Bobbio se asemeja a este último ejemplo: "has indicado los males de la democracia entonces estás invitándo nos a la resignación; eres un conservador". Resulta muy ex- traña esta posición e incluso bastante forzada sobre todo -- después de leer, como Anderson lo ha hecho, los escritos de Bobbio ^{que} apuntan en la dirección de conocer la democracia - - "real" para sugerir un cambio de ruta en sentido positivo. - Así pues, la crítica principal de que hay una incongruencia entre su posición conservadora (análisis realista) y su pro- puesta política (liberal socialismo) se muestra extremadamen te inconsistente.

Anderson escribe:

de las dos críticas de la democracia representativa -- que encontramos en sus escritos, es la crítica conser-

vadora y no la socialista la que tiene peso final. (83)

Y más adelante afirma:

Desde el principio, su formación teórica incluía no sólo un filón socialista y un filón liberal, sino también un filón conservador. Bobbio siempre ha sido sincero, admirablemente progresista en sus simpatías e intenciones personales: según cualquier criterio, un pensador ilustrado de nobleza. Pero lo que sus escritos parecen mostrar es un patrón de afinidades electivas - en funcionamiento, a pesar de esas intenciones. En los textos de Bobbio, el socialismo liberal se revela como un compuesto inestable: los dos elementos —liberalismo y socialismo—, tras atraerse en apariencia, terminan por apartarse y, en el mismo proceso químico, el liberalismo se mueve hacia el conservadurismo. (84)

Aparte de la diferencia de planos que ya hemos mencionado y en que queda en evidencia la distinción entre el análisis científico y la propuesta política, estas dos citas muestran que Anderson piensa que las ideas de Bobbio se mueven dentro del triángulo, liberalismo, socialismo, conservadurismo; pero esta consideración resulta imprecisa y bastante difícil en su funcionamiento dada la diferencia de planos. De allí las "tensiones y límites" que subrayaba Anderson sobre todo en su primer escrito. Más que en ese triángulo las - -

ideas de Bobbio se han movido en otro: el de liberalismo, socialismo, democracia. Como se puede ver el término conservadurismo del primer triángulo es sustituido en el segundo por el concepto democracia.

Si observamos con cuidado esta sustitución nos daremos cuenta de algunas importantes ausencias e imprecisiones del análisis de Anderson: al preocuparse más por tachar de conservador a Bobbio en su análisis sobre la democracia dejó a un lado el estudio de la teoría de la democracia en este filósofo italiano. En efecto, en los ensayos de Anderson, - aparte de las reglas del juego y de las paradojas de la democracia no hay mayores referencias a lo que Bobbio entiende por democracia. Y sin embargo en los propios libros citados por Anderson como Liberalismo y democracia o El futuro de la democracia está presente esa definición. Allí donde había hecho referencia a la libertad democrática o donde se había reclamado a los valores.⁽⁸⁵⁾ En repetidas ocasiones Bobbio ha insistido en que la definición de la democracia está relacionada con la libertad o más precisamente con la libertad positiva, y aquí se apoya ^{en} Rousseau padre de la democracia moderna:

La definición clásica fue dada por Rousseau, para - quien la libertad en el estado civil consiste en el hecho que en él el hombre, en cuanto parte del todo so-

cial, como miembro del "yo común", no obedece más que a sí mismo, es decir, es autónomo en el sentido literal de la palabra, en el sentido que da leyes a sí mismo y no obedece a otra ley más que a la que él mismo se ha dado. (86)

Bobbio se ha preocupado permanentemente por indicar que la democracia tiene su propia tradición y que es independiente tanto del socialismo como del liberalismo. Es necesario subrayar esto porque en Anderson y en general entre los marxistas comúnmente se habla de democracia liberal o de liberalismo democrático sin detenerse a pensar que son términos diferentes. En los ensayos de Anderson, sobre todo en el primero, no se habla de otra cosa más que de "democracia liberal". Precisamente en el libro Política y cultura, tan citado por Anderson, Bobbio le aclaró a Della Volpe la distinción entre uno y otro a través de la definición de las "dos libertades":

Cuando hablo de libertad de acuerdo con la doctrina liberal, uso este término para indicar una condición de no-impedimento, así como, en el lenguaje común, se dice 'libre' un hombre que no está en prisión, el agua que corre sin obstáculos, la entrada al museo en los días festivos, el paseo en un jardín público... El mismo término 'liberal' en la doctrina democrática tie

ne otro sentido (que es propio del lenguaje técnico - de la filosofía): significa 'autonomía', o sea, el poder de dar normas a sí mismo y de no obedecer a otras normas más que a aquellas dadas a sí mismo. (87)

Esta distinción entre el liberalismo y la democracia -- fue subrayada no sólo por motivos de claridad conceptual, si no también porque la historia de esa relación indica que ha habido periodos de acercamiento pero también periodos de distanciamiento. Y esto más que nunca resulta importante tener lo en cuenta porque ahora, cuando el neoliberalismo ha mos-- trado una línea claramente conservadora y en algunas ocasiones ostentadamente reaccionaria, se ha manifestado como crítica de la democracia. Al respecto Bobbio ha sido uno de -- los primeros en señalar ese carácter conservador del neolibe-- ralismo. En este sentido la afirmación de Anderson de que - el liberalismo de Bobbio se acerca al conservadurismo es ex-- tremadamente deformante. Esto tiene su explicación precisa-- mente en el hecho de que Anderson sustituye el término "demo-- cracia" en el análisis de las vertientes del pensamiento - - bobbiano por el concepto "conservadurismo". Esta deforma-- ción en el análisis de Anderson ha sido uno de los puntos -- que Bovero más ha evidenciado. Vale la pena presentar por - entero las observaciones de Bovero sobre el asunto:

Anderson demuestra mantener una visión demasiado tradi

cional, simplista y reduccionista, de la lógica de las relaciones entre liberalismo y democracia. Evidentemente, Anderson piensa que la democracia liberal es al go que coincide con la democracia representativa y, am bas, con la sociedad burguesa, etc. La reflexión de Bobbio parte propiamente de la problematización de todos estos conceptos y de su relación: parte de dudas y no de certezas, y difícilmente puede ser reconducida dentro de etiquetas un poco escleróticas como aquellas de 'liberal' o 'socialista' en el sentido en que las usa Anderson. ¿Qué significa decir que Bobbio es libe ral? El liberalismo es una cuestión muy compleja, pero podemos dividirlo en dos grandes categorías: libera lismo económico y liberalismo ético. El liberalismo económico es aquél que coincide con lo que en italiano se llama liberismo, vale decir, con la apología de la sociedad de mercado, de la concurrencia perfecta, etcétera, que hoy en día es, ciertamente, el movimiento po lítico vencedor en el frente internacional; me refiero al neoliberalismo conservador. El liberalismo ético, por su parte, es la teoría política de los derechos in dividuales y de los límites del poder. Yo desafío a quien sea a repetir hoy, después de la experiencia de los totalitarismos, las críticas del marxismo tradicional contra los derechos individuales; este marxismo, -

que vea en la teoría de los derechos individuales simplemente la ideología de la burguesía, hoy, afortunadamente, ha terminado su tiempo. No creo que exista actualmente alguna tradición aceptable de teoría política que no incorpore en su discurso una teoría del valor de los derechos individuales. En este sentido, -- cualquiera de nosotros es liberal; en este sentido meramente ideal que no tiene nada que ver con el neoliberalismo conservador; antes bien, es la precondition de cualquier posición progresista, de cualquier cosa que pueda decirse progresista. En este sentido, precisamente, Bobbio es liberal. (88)

Este filósofo italiano ha insistido permanentemente en problematizar la relación entre la democracia y el liberalismo y no quedarse en los lugares comunes de ubicar esa relación como inescindible porque es producto del mundo burgués. En este largo párrafo se corrobora la posición liberal de -- Bobbio que ha sido un crítico del liberalismo económico que hace depender todas las relaciones políticas y sociales del mercado; pero un defensor de los derechos de libertad como -- la precondition para cualquier proyecto democrático y/o socialista. Es necesario resaltar este punto: para Bobbio el respeto a los derechos de libertad es una precondition de -- cualquier proyecto democrático y/o socialista, en la medida en que entiende por liberalismo la teoría que sostiene que --

esos derechos son la condición necesaria, pero no suficiente, de cualquier posible democracia incluso de la democracia socialista que todavía permanece en el plano de los ideales no realizados.

Al someter este tema a discusión dentro de la izquierda, y no solamente la italiana, ha querido llamar la atención sobre el hecho de que esos derechos durante mucho tiempo fueron catalogados, sin mayores discusiones, como burgueses que serían resueltos con el advenimiento del socialismo en la -- "democracia de los productores"; pero ahora no se puede pasar por alto su valor universal y la necesidad de discutir -- su inclusión dentro de los grandes temas del socialismo.

Si para Anderson es "demasiado pronto" para hablar de -- la síntesis entre el liberalismo y el socialismo nosotros de -- cimos, con Bobbio, que es demasiado tarde y por tanto urgente que se aborde el tema.

Si estas son las características y problemas de la relación entre el liberalismo y la democracia y entre el liberalismo y el socialismo, el triángulo se cierra con la relación entre la democracia y el socialismo. Ciertamente esta relación debe ser abordada hoy más que nunca con particular interés dado que el neoliberalismo parece apuntar sus batallas contra los dos frentes. Aquí debe reconocerse la importancia del planteamiento de Anderson al poner en el tapete -- de la discusión de nueva cuenta la relación entre la democra

cia y el socialismo. En este sentido la idea de que una ampliación de la democracia derivaría en el socialismo o viceversa de que al obtenerse el triunfo del socialismo se obtendría inmediatamente la democracia también está en los primeros lugares de la discusión puesto que esa predicción, de -- una y otra parte, nunca se cumplió: donde hay democracia -- (aunque a medias) no hay socialismo y donde hay socialismo -- (real) no hay democracia. Por ello Bobbio ha planteado el problema de "los medios y los fines", en cuanto existen dos problemas colaterales: cuando se ha obtenido por la vía revolucionaria el socialismo esa vía no ha dado lugar a la democracia; pero si se opta por la vía de las reformas como posible vía al socialismo ella no ha logrado alcanzar el socialismo. Luego entonces es patente que la vía revolucionaria no ha llevado hasta ahora a la democracia dentro del socialismo; pero las reformas democráticas se han detenido en la frontera con el socialismo. Aparentemente una y otra son -- vías bloqueadas, de manera que la perspectiva de unificar a la democracia y el socialismo, si se toman en cuenta las posibles vías, parece no estar resuelta. Por ahora la única forma que ha pretendido integrarlas en la política moderada de los partidos socialdemócratas europeos, que ha sido una política de controles dentro de la economía capitalista y -- aun bajo esa moderación el modelo socialdemócrata esta siendo desmantelado, por la derecha neoliberal.

Los cuestionamientos de Anderson a las ideas de Bobbio tienen puntos vulnerables que ya han sido señalados, pero -- sin lugar a dudas tienen la virtud de poner al día ese viejo problema entre "los medios y los fines". Así y todo, la -- gran diferencia entre las propuestas políticas de los dos autores parece no tener punto de reconciliación: Bobbio es partidario de las reformas; Anderson es simpatizante de la revolución. Estas diferencias tienen su explicación en motivos más profundos en relación con los valores últimos a los que se reclaman uno y otro, respectivamente la política moderada y la política radical.

El tema del posible vínculo entre la democracia y el socialismo queda abierto en cuanto ninguna de las dos opciones ha podido, hasta ahora, ver realizadas en la práctica sus -- propuestas: Ni la vía de las reformas ha conducido al socialismo ni la vía revolucionaria ha llevado a la democracia, -- por tanto, queda aún sin responder la pregunta que Bobbio -- les lanzó a los marxistas italianos en 1975: los participan-tes coincidieron en que la democracia, con todas sus especi- ficaciones debía vincularse al socialismo; pero ¿entienden -- todos lo mismo cuando hablan de socialismo? Así pues, ¿qué socialismo? Esta pregunta debería ser respondida por Ander- son.

Queda únicamente por analizar el cuestionamiento de que hay una contradicción en el análisis de la democracia en --

cuanto a las presiones que la restringen y las demandas de mayor participación: "o bien la democracia representativa es tá fatalmente condenada a una contracción en su sustancia, o es potencialmente susceptible de una amplificación de esa -- sustancia. Ambas cosas no pueden ser simultáneamente ciertas". (89) Y sin embargo nosotros pensamos que ambas cosas -- si pueden ser simultáneamente ciertas en cuanto Bobbio ha -- mostrado las presiones y dificultades a las que hoy se enfrenta la democracia, pero al mismo tiempo ha constatado las exigencias de mayor democratización por parte de la sociedad. Unas son las promesas incumplidas y las paradojas de la democracia y otras las presiones reales que están manifestándose en favor de una mayor democratización. Toda sociedad compleja está sometida a presiones de distintos sentidos que provocan una "dinámica" contradictoria, pero que ha fin de cuentas tienen ciertos resultados concretos en la lucha entre -- presiones autocráticas y presiones democráticas. Algunas -- vienen de arriba y otras se mueven desde abajo. Si Anderson reconociera la influencia de Kelsen en Bobbio admitiría que las dos fuerzas conviven y luchan por alcanzar una cierta hegemonía. De la suma de fuerzas se aprecia un resultado y se deduce que hay sociedades donde predomina el factor autocrático y otras donde prevalece el factor democrático. No veemos entonces el motivo por el cual "ambas cosas no pueden -- ser simultáneamente ciertas". Anderson debería reconocer --

que las sociedades complejas así funcionan con la presencia en su interior de diversas fuerzas y corrientes, sin que este dinamismo represente un peligro o una amenaza de muerte o de parálisis. Al respecto Bobbio ha dicho: "La democracia no goza en el mundo de óptima salud, y por lo demás jamás en el pasado ha gozado de ella, pero tampoco está al borde de la tumba... Para un régimen democrático el estar en transformación es su estado natural: la democracia es dinámica, el despotismo es estático y siempre igual a sí mismo". (90) - La constatación "realista" de que hay fuerzas autocráticas y fuerzas democráticas dentro de las sociedades occidentales muestra esa dinámica contradictoria en las que corrientes de distinto signo conviven, son simultáneamente ciertas. Tal constatación no es una invitación a la resignación sino un señalamiento de los obstáculos a los que se enfrentan los movimientos democráticos en su intento por perfeccionar y llevar a mejores planos, incluso al socialista, esa democracia. La "antinomía" encuentra su explicación en la "dialéctica".

9. PROPUESTA DE SINTESIS DEL LIBERALISMO, LA DEMOCRACIA Y EL SOCIALISMO

Ya que hemos analizado la propuesta bobbiana de una posible vinculación entre el liberalismo y el socialismo conviene recordar que en uno de sus últimos escritos denominado significativamente "sobre la noción de justicia" este filósofo ha puesto de manifiesto que el ideal de un conjunto de individuos libres que puedan convivir en una sociedad justa es un ideal límite que, aunque difícil de alcanzar, pone de manifiesto la necesidad de vincular a esas dos corrientes políticas y sus dos principales objetivos: de un lado el de la libertad individual, y de otro el de la justicia social. (41) Asimismo Bobbio ha puesto de manifiesto la necesidad de proponer un nuevo contrato social que respetando los derechos individuales sea capaz de erigirse en una alternativa frente al contractualismo propuesto por los neoliberales, señaladamente el de Nozick del que ya hemos hablado, y que se vincule a la tradición socialista: "se trata de ver si, partiendo de la misma concepción individualista de la sociedad, que es irrenunciable, y operando los mismos instrumentos, somos capaces de contraponer al neocontractualismo de los liberales un proyecto de contrato social diferente, que incluya

en sus cláusulas un principio de justicia distributiva y que por tanto sea compatible con la tradición teórica y práctica del socialismo".⁽⁹²⁾ Muchos de los esfuerzos que ha realizado Bobbio en los últimos tiempos están relacionados con el intento de proponer una vinculación entre el liberalismo y el socialismo a través de un pacto social que contenga simultáneamente el respeto a la libertad individual y la garantía de la justicia social. Si bien la propuesta política (socialismo liberal) y la perspectiva teórica (contractualismo) se mueven en dos planos distintos hay una clara vinculación en los conceptos de libertad individual y de justicia social. En este sentido no es descabellado encontrar un punto de vinculación, sobre todo a nivel teórico, de esta propuesta con las ideas contractualistas de John Rawls contenidas en su libro Una teoría de la justicia. De suerte que conviene analizar la propuesta de este autor.

Aunque Rawls señala que: "La preferencia entre una economía basada en la propiedad privada y el socialismo es evitada" algunos escritores han señalado que dicha propuesta sólo se puede llevar a buen término en una sociedad socialista (que por supuesto respeta las libertades individuales).⁽⁹³⁾ De cualquier manera nosotros vemos una vinculación del liberalismo y el socialismo en los dos principios de justicia -- que sugiere y que son fundamentales en su sistema. Esos principios son: 1) toda persona tiene un derecho igual a la

más amplia libertad compatible con una igual libertad para los demás; 2) las desigualdades sociales y económicas deben ser combinadas de manera de ser razonablemente previstas para beneficio de cada individuo y vinculadas a cargos y posiciones abiertas a todos. Estos principios corresponden a -- dos exigencias ideales de la sociedad justa: garantizar la -- libertad de ciudadanía que incluye la libertad política y -- las libertades civiles como las de palabra, reunión, conciencia; distribuir la riqueza producto de la cooperación social. Al respecto Rawls reconoce que en las sociedades modernas -- hay desigualdades consistentes en que no todos pueden hacer todo y cada cual se especializa en algún oficio particular, pero subraya que esas desigualdades sociales y económicas de ben ser ordenadas de manera tal que beneficien a todos los -- individuos. La injusticia simplemente coincide con las desi gualdades que no benefician a todos.

Un punto fundamental de la propuesta teórica de Rawls, y que podría ser interpretado como una convivencia entre los principios liberales y los socialistas, se refiere a que los dos principios de justicia, o sea, la igual libertad para to dos y la distribución equitativa de los beneficios de la coo peración social, no son intercambiables, es decir, no puede renunciarse a un principio para obtener el máximo beneficio de otro principio. Necesariamente los dos principios convi- ven porque son irrenunciables. Solamente hay justicia cuan-

do están presentes los dos principios; cuando falta alguno - de ellos no se puede hablar propiamente de justicia. Rawls afirma que toda persona posee una inviolabilidad basada en la justicia sobre la que ni siquiera el bienestar de la sociedad puede prevalecer. Es por este motivo que la justicia niega que la pérdida de la libertad pueda ser justificada -- por los beneficios de otras personas. Ninguno de los dos -- principios pueden estar sujetos a transacciones.

Ante todo es necesario dejar claro que el neocontractualismo de Rawls y el contractualismo clásico son diferentes - en cuanto éste se ocupó sobre todo de la fundamentación del Estado mientras que aquél se refiere a la manera en que debe operar una sociedad para que pueda ser considerada justa. - Uno se refiere a los principios constitutivos, otro a los -- principios regulativos. Si bien estas son las diferencias - el mismo Rawls se encarga de señalar cuales son las semejanzas: "Lo que he buscado hacer es generalizar y llevar a un - más alto nivel de abstracción la teoría tradicional del contrato social de Locke, Rousseau y Kant". Y en referencia al contenido del libro indica: "Mis ambiciones en referencia a este libro quedarán satisfechas completamente si él ayudara a ver más claramente las principales características estructurales de la concepción alternativa de la justicia que está implícita en la tradición contractualista y que puede sugerir la dirección para desarrollos sucesivos. Creo que, en--

tre las teorías tradicionales, esta concepción constituya la mejor aproximación a nuestros juicios ponderados de justicia y representa la fundamentación moral más adecuada para una sociedad democrática". (94) La obra de Rawls es pues una derivación más compleja y abstracta del contractualismo clásico en la vertiente específica de la justicia. También debe señalarse que sus ideas se mueven dentro de la filosofía moral por lo que busca una justificación a la propia justicia en relación con la democracia. Todo su complejo sistema de pensamiento se mueve a nuestro parecer en esta dirección.

El contractualismo, en sus muy diversas versiones, parte de la idea de reciprocidad y por tanto de una idea básica de igualdad entre los contrayentes. En este sentido específico se acerca al ideal democrático como ya lo hacíamos notar cuando hablábamos del iusnaturalismo. Otra idea fundamental del contractualismo en sentido general es que los individuos tienen distintos proyectos y perspectivas, pero coinciden al menos en un punto fundamental que es materia de acuerdo. En el caso específico de Rawls el punto fundamental del acuerdo es la justicia, o más específicamente, la justicia social.

Asimismo debe aclararse que este autor no utiliza explícitamente los elementos tradicionales del contractualismo como son el estado de naturaleza, el pacto social y el estado civil, aunque es evidente que su sistema hace constantes y -

muy claras referencias al espíritu de esos elementos. Rawls, más bien, presenta un modelo conceptual, muy cercano a la filosofía kantiana, que va aclarando por una especie de aproximación sucesiva. Al prescindir de los elementos del modelo contractualista clásico Rawls se ve obligado a explicar el lugar que ocupa la idea global del contrato dentro de su filosofía. Al respecto aclara que nuestra presencia en la sociedad es involuntaria y por tanto vivimos en ella nos guste o no; bajo el esquema del contrato en cuanto hipótesis, o sea, en cuanto verdad de razón, nos acercamos a la situación voluntaria en la que deben de regir principios de equidad. Este esquema contractualista permite tener un punto de referencia para valorar la forma en que se articula y funciona la sociedad en su conjunto y ver qué tanto se acerca nuestra condición real a ese ideal manifestado en el contrato hipotético. Esta idea se asemeja a la filosofía kantiana en cuanto ésta señala que el pacto es una idea pura del intelecto, pero que tiene una consecuencia práctica al momento de valorar nuestra situación real: "como si nosotros hubiéramos dado nuestro consentimiento en ese acuerdo".

Rawls concibe a la sociedad como una empresa cooperativa para el beneficio mutuo; ella normalmente se caracteriza sea por el conflicto sea por la identidad de intereses: existe identidad de intereses cuando hay la convicción de que -- los hombres pueden cooperar para obtener ventajas comunes y

de que esas ventajas son mayores que el esfuerzo que cada --
uno realizaría aisladamente; existe conflicto cuando cada --
una de las partes trata de sacar mayor ventaja que otra. Co --
mo se puede apreciar la concepción de Rawls se basa en la --
cooperación que es muy diferente a la idea sustentada por --
las diversas formas de liberalismo económico que se refiere
a la competencia. Al respecto debe señalarse entonces que
el liberalismo de Rawls no es económico sino ético y jurídi-
co. Respeta y le da la más alta prioridad a los derechos de
ciudadanía, pero somete al mercado al principio de la coope-
ración.

Rawls observa que deben operar un conjunto de princi- -
pios que sirvan para determinar la manera en que se distri--
buirán entre los individuos las ventajas de la cooperación -
social. Tales principios de justicia social proporcionan un
procedimiento colectivamente aceptado para distribuir los be-
neficios o las cargas de la cooperación social. El prerre--
quisito para que esos principios tengan vigencia es que cada
uno de los miembros los acepte y que las instituciones públi-
cas se apeguen a tales principios de justicia. Sobre este -
punto sus ideas son perentorias: "La justicia es el primer -
requisito de las instituciones sociales, así como la verdad
lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por quan-
to simple y elegante, debe ser abandonada o modificada si no
es verdadera. Del mismo modo, leyes e instituciones, no im-

porta cuán eficientes y bien conjuntadas puedan ser, deben - ser reformadas o abolidas si son injustas". (95) Ciertamente para Rawls la justicia se relaciona con la manera en que las mayores instituciones (constitución política, instituciones públicas, y las principales estructuras sociales y económicas) distribuyen los derechos y los deberes fundamentales y determinan subdivisión de los beneficios cooperativos, pero reconoce que las estructuras fundamentales de la sociedad -- contienen desigualdades de todo tipo. Es por ello que insiste en que los criterios de justicia social deben ser aplicados ante todo a esas estructuras fundamentales de la sociedad para resolver las desigualdades. Esta preocupación puede ser interpretada como la proposición de mecanismos correctivos que rectifiquen las estructuras que propician las desigualdades.

Para entender la propuesta rawlsiana es conveniente señalar que en ella hay dos conceptos fundamentales, el contrato y la justicia, que están íntimamente relacionados. Su -- vinculación consiste en que en una hipotética "posición originaria" donde los individuos concurren desprendidos de sus intereses particulares (rodeados como dice Rawls por un velo de ignorancia) la materia fundamental del acuerdo son los -- principios de justicia que regirán y regularán la convivencia. Esa posición originaria es clave para conocer la filosofía de Rawls. El mismo señala que hay cierta semejanza de

de esa posición con el estado de naturaleza del contractua--
lismo tradicional en cuanto en la sede donde se plantean un
conjunto de características que luego fundamentarán un cier-
to tipo de sociedad. Pero a diferencia del estado de natura
leza al que, una vez estipulado el contrato, ninguno volvía
a acordarse, la posición originaria es una prefiguración que
debe ser recordada por cualquier persona en cualquier momen-
to para valorar su condición. Esa posición originaria es el
punto de referencia racional e inmutable que contiene la in-
formación fundamental para juzgar la realidad social. La --
idea básica que justifica la hipótesis de la posición origi-
naria es que en ella los individuos llegan rodeados de condi-
ciones equitativas (como sin lugar a dudas lo era el estado
de naturaleza) para estipular el contrato social.

Nos parece que la diferencia fundamental entre el esta-
do de naturaleza y la posición originaria radica en que el pri-
mero es una condición negativa de la que es necesario salir
mientras la segunda es una situación hipotética regulativa -
para juzgar la realidad social.

Donde tal vez alcanza su mayor grado de abstracción la
filosofía rawlsiana es en el llamado "velo de ignorancia" --
que consiste principalmente en el desprendimiento de cierta
información e intereses para llegar a la estipulación de un
acuerdo en términos justos. Rawls señala que con el velo de
ignorancia en la posición originaria las partes no sabe cómo

fluirán sus casos particulares y por tanto están obligadas a evaluar los principios solamente con base en consideraciones generales. Aquí se puede ver que el contractualismo neoliberal ante todo supone el acuerdo constitutivo en vista de la protección de intereses particulares, sobre todo la propiedad privada, mientras que el contractualismo de Rawls pone énfasis no en esos intereses particulares sino en consideraciones de índole general. La semejanza de esta consideración contractualista con el principio de la libertad democrática como participación en los asuntos colectivos es evidente. Dice Rawls que para prescindir de esos intereses particulares y poder llegar a un plano en donde los hombres pongan atención a las cosas que les son comunes esos hombres deben, por un momento, perder de vista su posición específica y sus planes de vida; no deben conocer sus características psicológicas ni las circunstancias concretas de su sociedad; tampoco deben tener información sobre la situación política y económica o el nivel de civilización y cultura; nadie debe saber si es rico o es pobre. En cambio sí deben tener muy presente las circunstancias de justicia; comprender los problemas políticos y los principios económicos; las bases de la organización social; las leyes de la psicología humana, y sobre todos los principios de moral pública que hacen que la concepción de justicia sea estable. Lo que Rawls trata de hacer con estas hipótesis de la posición originaria y del ve

lo de ignorancia es plantear las condiciones para que los individuos seleccionen racionalmente las condiciones que permitan la realización de una sociedad justa. Estas hipótesis - lo hacen llegar a la conclusión de que bajo esas características los hombres acordarían la aprobación de los principios de justicia de la igual libertad para todos y de la distribución equitativa de los beneficios de la cooperación social. Dicho de otro modo: los principios de justicia son los principios que serían aceptados por personas racionales, para definir los términos fundamentales de la asociación en una posición de igualdad. Un acuerdo de esta naturaleza es la mejor manera de que cada uno pueda garantizar sus fines en relación con las alternativas colectivas. El contrato es una preferencia racional colectivamente aceptada para establecer los términos de la convivencia social. En el caso de Rawls las preferencias racionales se orientan a la persecución de formas justas (equitativas) de convivencia.

Ahora bien: la peculiaridad del sistema de Rawls radica en que no basta haber estipulado el contrato para que éste - sea válido sino que el pacto debe ser tomado en cuenta y repetido en todas las circunstancias importantes y previsibles. El acuerdo originario debe ser definitivo y perpetuo. Al -- aceptar ese acuerdo se acepta la vía racional de convivencia por lo que debe ser respetado incluso en las condiciones más graves. Esta situación límite ciertamente pone a prueba to-

do el contenido racional del sistema, pero debe considerarse que los dos principios de justicia poseen una gran ventaja - para su vigencia aun en condiciones extremas: nadie está dispuesto a perder su libertad ni renunciar a los beneficios de la colaboración social.

En ningún momento plantea la idea extrema de que todos sean iguales en todo. Reconoce, como decíamos, que las sociedades complejas contienen inevitablemente diversas formas de desigualdad. Pero ante esto lo que sostiene es que las desigualdades existentes son justas si ellas ayudan a que todos se beneficien de esas diferencias, mientras que son injustas si de ellas los más aventajados sacan dividendos que no benefician más que a unos cuantos: "las expectativas de aquellos que están en una situación mejor son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos aventajados de la sociedad".⁽⁹⁶⁾ Así pues, un esquema de relaciones sociales es injusto cuando algunas de las expectativas más altas son excesivas y van en detrimento y agravan la situación de los menos favorecidos. Las desigualdades sólo se justifican si van en beneficio de todas las partes. La diferencia creciente entre ricos y pobres viola el principio de la ventaja recíproca y el de la equidad democrática.

La justicia que tiene en mente Rawls no es el nivelamiento absoluto de las condiciones y ocupaciones sino el re-

conocimiento de diferencias y pluralidades, pero que dependen y se justifican sólo en el marco del principio de la ventaja recíproca. Esto lo hace sostener que las desigualdades sociales y económicas deben ser para el más grande beneficio de los menos aventajados y deben estar relacionadas con la posibilidad de ascenso de todos los individuos a cargos y posiciones.

El esquema de Rawls en el cual es necesario ordenar y reglamentar los derechos de libertad y la distribución equitativa de los bienes requiere la presencia de la justicia -- procesal: cuando hay un acuerdo con base en el cual se tienen que distribuir los bienes sociales esa distribución requiere de un orden procesal. Esto contrasta con la situación en la cual el único acuerdo es el de crear un "estado mínimo" que regule la convivencia entre los particulares, pero que deja toda la actividad económica al libre juego del mercado; en esta situación no se requieren criterios distributivos ni normas procesales que los determinen. Cuando las relaciones sociales están determinadas por criterios de justicia es necesario establecer normas que regulen la distribución de los bienes; pero cuando las relaciones sociales están determinadas por criterios de competencia abierta (como el caso de la sociedad propuesta por el neoliberalismo) allí la única norma es el beneficio particular.

Cuando se adoptan los principios de justicia en una sociedad que previamente había permitido el desarrollo de desigualdades e injusticias se debe utilizar el principio de "reparación" que ya habíamos apuntado, y que Rawls define como "el principio por el cual las desigualdades inmerecidas requieren una reparación, ya que las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son inmerecidas, exigen ser recompensadas de algún modo. Por ello el principio afirma que si se quiere tratar igualmente a todas las personas, y si se desea asegurar a todos una efectiva igualdad de oportunidades la sociedad debe prestar mayor atención a quienes nacieron con menos dotes o en posiciones sociales menos favorables. La idea es de reparar errores debidos al caso, en dirección de la igualdad".⁽⁹⁷⁾ El planteamiento de Rawls es claro ante la existencia de desigualdades: éstas tienen que ser "reparadas" con base en el criterio de la igualdad. Bajo el principio de reparación la sociedad mejora en conjunto el nivel de vida de sus miembros y aumenta las capacidades de cooperación en el esfuerzo colectivo de todos los individuos.

Rawls sabe que a pesar de todo siempre habrá diferencias de condición y de talento, pero adopta el principio de que los más dotados deben utilizar sus atributos para favorecer a los menos agraciados. El principio de reparación debe actuar sobre todo en la estructura fundamental de la sociedad para modificarla de forma que los hechos contingentes de

nacimiento, de dotes o de talentos operen en favor de los -- que tienen menos. Sin perder su lugar específico todos, y -- especialmente los menos favorecidos, deben disfrutar del pro-- ducto del esfuerzo colectivo. Las instituciones sociales de-- ben operar en el sentido de la rectificación de desigualda-- des.

Al reconocimiento de las desigualdades y su necesaria -- rectificación bajo el esquema de colaboración colectiva Rawls lo llama "principio de diferencia". Para una mejor ejempli-- ficación de este principio Rawls lo asemeja a la idea de -- "fraternidad" enarbolada en la Revolución francesa. Al res-- pecto, conviene señalar que hace una perfecta identificación entre los dos principios de justicia y el principio de dife-- renciación con las ideas de libertad, igualdad y fraternidad: "la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de la igualdad en el primer principio junto con la -- justa igualdad de oportunidades y la fraternidad al princi-- pio de la diferencia".⁽⁹⁸⁾ El principio de diferencia, o si se quiere de fraternidad, redondea el esquema de la interpre-- tación democrática de Rawls al darle un sentido aún más pre-- ciso de justicia social a todo su sistema. Bajo esta idea -- los conceptos de democracia y justicia social se relacionan estrechamente.

Su sistema de justicia se comprende mejor si se toman --

en cuenta dos nociones básicas: las circunstancias de justicia y las condiciones de justicia. Las circunstancias de -- justicia son las situaciones normales por las cuales la cooperación de los hombres es posible y necesaria. Un problema fundamental como se ha dicho, del éxito de la cooperación y de la buena aplicación de la justicia es que se fijen criterios precisos para adjudicar los beneficios. Estos requisitos de adjudicación definen el papel de la justicia. Precisamente las circunstancias de justicia son las situaciones -- que generan esta necesidad. Rawls reconoce dos tipos de circunstancias de justicia las objetivas y las subjetivas. Las circunstancias objetivas se refieren a la existencia de muchos individuos que conviven en un territorio determinado. -- Entre esos individuos no hay alguno o algunos que dominen o sobresalgan permanentemente sobre los demás. Dentro de estas mismas circunstancias objetivas está la de la escasez moderada de bienes. Esta condición es muy importante en el -- sistema de cooperación dado que si hubiese abundancia de bienes cada hombre podría satisfacer sus necesidades sin la ayuda de los demás por lo cual no habría motivos para la existencia de la cooperación. Las circunstancias subjetivas son los aspectos relevantes de los sujetos de la cooperación, o sea, de las personas que trabajan juntas. Estas circunstancias se refieren a que si bien los individuos tienen necesidades semejantes y complementarias que hacen posibles la coo

peración, sin embargo cada uno de ellos tienen su propio -- plan de vida. Estos proyectos diferentes los lleva a tener objetivos diferentes por lo cual las posibilidades de cooperación no brotan natural y espontáneamente sino hay que hacer un esfuerzo racional y colectivo para lograrla. Para -- Rawls las circunstancias de justicia se presentan cuando "en condiciones de escasez moderada, las personas presentan demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales. Si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia". (99)

Las condiciones de justicia son aquellos requisitos para aplicar debidamente los principios de justicia. Se refieren a la propiedad con que debe ser aplicada formalmente la justicia. Es natural que si la justicia debe orientarse a la asignación de deberes y derechos fundamentales y a determinar la adjudicación de beneficios ello se lleva a cabo mediante un proceso que implica la obligación de observar ciertas normas, o si se quiere, ciertas formas que obligan a su observancia. Estas condiciones de justicia son: 1) los principios deben ser generales en cuanto las personas en la posición originaria y bajo el velo de la ignorancia no tienen información sobre sus situaciones particulares. Sólo manteniendo este carácter general en los principios se puede dar un estatuto público en una sociedad bien ordenada; 2) los principios deben ser universales por lo que se refiere a su

aplicación. En este caso los principios deben ser seleccionados en relación con las consecuencias del hecho que cada uno los observe y pueda deliberar sobre ellos en cualquier momento; 3) esos principios deben ser del conocimiento público (publicidad). Esta condición emerge del carácter contractualista en cuanto las partes se ponen de acuerdo para erigir una concepción pública de la justicia. Al ser conocidos por todos, esos principios hacen por sí mismos que los individuos conozcan los parámetros en los que se debe desarrollar su comportamiento para alcanzar los fines socialmente deseables. Esta condición está íntimamente relacionada con la teoría kantiana del imperativo categórico (una acción debe ser realizada independientemente de su condicionalidad) en cuanto nos hace actuar con principios racionales; 4) se debe imponer un ordenamiento de las demandas conflictivas. Esto se refiere a que es necesario poner de acuerdo las pretensiones contrapuestas, o si se quiere, esta condición pone énfasis en la necesidad de ordenar las demandas; 5) la definitividad. Las partes deben considerar el sistema de principios como el máximo tribunal en materia de razonamiento práctico. Los principios son los valores conclusivos.

Luego de explicar estas cinco condiciones Rawls llega a la siguiente conclusión: "Tomando en conjunto estas condiciones y las concepciones de lo justo se resumen así: una concepción de lo justo es un conjunto de principios de forma ge

neral y de aplicación universal, que deben ser colectivamente reconocidos como tribunal final de apelación para imponer un ordenamiento a las demandas conflictivas de las personas morales". (100)

El sistema de Rawls, decíamos, es un sistema orientado fundamentalmente hacia la fundamentación de la justicia social; pero él se da cuenta perfectamente que la justicia, -- sus principios y sus instituciones sólo pueden funcionar dentro de un marco jurídico establecido vigorosamente para que esa justicia pueda tener una realización efectiva. Por tanto reconoce que la justicia social y la democracia sólo pueden realizarse bajo el gobierno de la ley. Por lo demás éste es un tema clásico según el cual la democracia es el gobierno de las leyes por excelencia. (101)

Entiende por gobierno de las leyes la noción de justicia formal (justicia como apego a derecho), administración -- regular e imparcial de normas públicas cuando es aplicada al sistema jurídico. Llama justicia formal, el respeto a la -- norma pero en relación a la aplicación equitativa del derecho (la ley es igual para todos). Hasta aquí su definición no se distingue de otras muchas que se han dado sobre el gobierno de las leyes; pero la peculiaridad de su sistema es -- que en la definición del gobierno apegado a derecho introduce como una parte inherente a él la regulación de la coopera

ción social: "Un sistema jurídico es un ordenamiento coercitivo de normas públicas dirigidas a personas racionales, con el fin de regular su conducta y de propiciar la estructura de la cooperación social". (102) Esta definición contrasta radicalmente con la de los neoliberales según la cual el Estado sólo debe proporcionar las condiciones para que los individuos no se dañen unos a otros.

En la sociedad justa las normas propician la confianza recíproca y las motivan a participar en la cooperación. Al haber una estricta observancia de la ley los individuos pueden manifestar sus objeciones cuando sus expectativas no son satisfechas. Un sistema jurídico bien estructurado es la mejor base para asegurar la igual libertad de los sujetos, la igualdad de oportunidades, la justa distribución de los beneficios y la aplicación del principio de diferenciación.

Rawls se remite a los clásicos, especialmente a Aristóteles, para señalar que el hombre tiene un sentido innato de la justicia que es lo que precisamente lo hace vivir en sociedad. Por ello cuando esa sociedad observa debidamente los principios de justicia y construye sus instituciones y su sistema jurídico con base en la noción de justicia se está actuando de acuerdo con los más altos valores de la naturaleza humana. Esta consideración se liga con la filosofía kantiana que supone la existencia de seres racionales, libres e iguales que responden al imperativo categórico de alcanzar -

la convivencia con sus semejantes en un marco de justicia. - Baste recordar al respecto el postulado del derecho público: "tu debes, gracias a la relación de coexistencia que se establece inevitablemente entre tú y los otros hombres, salir -- del estado de naturaleza y entrar en un estado jurídico, es decir, en un estado de justicia distributiva". (103)

La mayor parte de su visión jurídica está tomada de la doctrina kantiana. Si el apartado 39 de Teoría de la justicia está dedicado al gobierno de las leyes (justicia como -- apego a derecho) el parágrafo sucesivo está dedicado, por lógica consecuencia a la justicia (como equidad). Tal vez ningún otro parágrafo de su libro muestre tan clara y explícitamente la influencia del filósofo de Königsberg como éste.

Para Rawls los principios morales son objeto de preferencias racionales. Al respecto Kant supone que la legislación moral debe ser objeto de acuerdo en condiciones que caracterizan a los hombres como seres racionales, libres e -- iguales. Es en este momento cuando justifica la hipótesis -- de la posición originaria diciendo que es el presupuesto teórico en el cual los hombres son representados bajo esas características precisas. El velo de ignorancia es un mecanismo teórico para deshacerse de cualquier posibilidad de determinación heterónoma, o sea, de alguna determinación de que -- la fuente de la decisión sea externa al individuo. El velo de ignorancia permite establecer las condiciones en las cua-

les el hombre tiene todas las posibilidades de ejercer plenamente la autonomía, o sea, la autodeterminación; no hay determinaciones exteriores de la libertad, igualdad y racionalidad.

Admite que su aportación a la teoría kantiana es el referir todos estos conceptos a la estructura fundamental de la sociedad. También señala que el motivo por el cual habla de estas hipótesis racionales radica en la necesidad de establecer algunos puntos claros que permitan regular y juzgar la conducta de los hombres y de la sociedad en su conjunto.

Cuando actuamos normalmente en la vida práctica, después de haber establecido la posición originaria y el velo de ignorancia, aceptamos deliberadamente que estas situaciones hipotéticas normen nuestra conducta. Es bajo estas restricciones autoimpuestas cuando se manifiesta la naturaleza de los hombres como seres racionales, libres e iguales. El producto de esas situaciones hipotéticas son precisamente los principios de justicia (igual libertad, igualdad de oportunidades, distribución equitativa de los bienes, principio de diferenciación) que se muestran como imperativos categóricos. Estos principios, entonces, deben ser observados independientemente de cualquier determinación contingente; los principios de justicia presuponen la no existencia en su determinación de fines particulares. En el más amplio sentido son producto de la autonomía moral del individuo e inciden -

en la vida social como principios racionales que tienen una validez incondicionada. Por eso mismo actuar a partir de -- principios de justicia es actuar a partir de imperativos categóricos en cuanto ellos se aplican por encima de objetivos particulares. En contraste, actuar contra los principios de justicia es ir en contra de la naturaleza racional del individuo, es permitir que los hechos particulares determinen -- nuestra conducta; es ir en contra de los principios morales y trascendentes que deben de normar la vida asociada. Actuar injustamente es no respetar la dignidad humana.

La idea kantiana de justicia como igualdad, que influye notablemente la obra de Rawls, está muy identificada con la idea democrática de la libertad como autodeterminación. -- Rawls reconoce explícitamente la identificación entre el -- ideal kantiano y el roussoniano: "El objetivo principal de -- Kant es profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad consiste en actuar de acuerdo con la ley que nos hemos dado". (104)

Aparte de estas consideraciones basadas en el vínculo -- de la filosofía kantiana y de la roussoniana en cuanto a la relación entre la justicia y la democracia, Rawls señala que indudablemente una sociedad justa obtendrá de mejor manera -- el consenso de sus miembros que una sociedad injusta. Luego entonces la justicia está vinculada a la democracia en cuanto un orden social equitativo genera consenso. En este sen-

tido Rawls relaciona la justicia política con el principio de participación (se trata de la clásica actuación de la libertad política, de la libertad democrática): "El principio de igual libertad cuando es aplicado al procedimiento político definido por la constitución es llamado principio de (la igual) participación. El requiere que todos los ciudadanos posean un derecho igual de participación y de determinar el resultado del proceso constitucional que establece las leyes que ellos deben observar." (105) Para Rawls el principio de participación se realiza de mejor manera en una democracia constitucional; pero subraya que esa participación (democrática) no debe ir en detrimento de las libertades civiles (liberales).

El marco institucional en el que se debe realizar la libertad política es el de una democracia constitucional en la que la determinación de las políticas sociales corresponde a una cámara de representantes elegida por un periodo determinado y responsable frente a los electores. La capacidad de hacer leyes radica en esa cámara de representantes.

Es importante observar al respecto que Rawls le quita validez política a las representaciones corporativas, o sea, por sectores de actividad, y únicamente reconoce en el plano político la representación ciudadana. En este plano admite la presencia de los partidos políticos en cuanto proponen di

versas concepciones del bien público dentro del marco constitucional.

Para Rawls el principio de participación política se relaciona con el derecho al voto. Parte de la idea de que los individuos deben tener derechos políticos iguales (igual libertad) por lo que el voto del ciudadano no debe contar ni menos ni más que el de otro. Indica que el asunto no está propiamente en que el ciudadano tenga derecho al voto sino que ese derecho se ejerza regularmente para que pueda realmente ratificar o reprobado la política de los gobernantes. Rawls complementa esta regularidad de las votaciones, que permiten el ejercicio real de la democracia, con las libertades civiles como la de palabra, reunión y asociación.

Admite el principio de mayoría, pero complementado por el de minoría (a la que llama "oposición leal") y encuentra en el intercambio de ideas el mecanismo para que ambas partes se influyan mutuamente. Rawls no cree que el proceso político dentro de la democracia pueda ser ratificado permanentemente por la unanimidad, por lo que ese proceso se alimenta de la dinámica entre la mayoría y la minoría. El reconocimiento de la minoría es esencial para garantizar la vida de la democracia: "La falta de unanimidad es parte de las circunstancias de la justicia, ya que el desacuerdo existe incluso entre hombres honestos, que desean seguir los mismos principios políticos. Sin la concepción de oposición leal y

una adhesión a las normas constitucionales que la definen y la protegen, la política de la democracia no puede ser adecuadamente dirigida hacia una larga existencia". (106)

Retoma el tema clásico de que en la democracia todos -- los ciudadanos deban tener el derecho de ocupar puestos públicos. (Recordemos el discurso de Pericles: "cada uno de -- nosotros, puede ser nombrado para ejercer cualquier cargo"). Asimismo todos los ciudadanos deben tener el derecho de ser elegidos para cargos de representación popular.

Cuando Rawls habla de democracia constitucional le impone un sentido preciso en cuanto atribuye a la constitución, y sus periódicas reformas, la tarea de ampliar cada -- vez más el igual derecho de participación de los ciudadanos, o sea, de influir en el proceso político. Lo interesante de su concepción de la democracia política es que la relaciona con una igualdad entre los ciudadanos independientemente de sus posiciones económicas y sociales.

Un elemento indispensable de la democracia rawlsiana es que los ciudadanos puedan estar bien informados de los asuntos públicos, de las consecuencias que las políticas públicas tienen sobre su bienestar y del acercamiento o alejamiento de esas acciones con respecto a los principios de justicia. Al respecto se refiere a lo que se ha dado en llamar -- "el poder de agenda" o sea el poder que tienen los gobernantes

tes de poner o quitar determinados asuntos de la orden del día. Observa que ese no debe ser un poder exclusivo de determinados grupos sino que debe pertenecer a todos los ciudadanos para que se encuentren en posibilidades reales de agregar propuestas a la orden del día de la discusión política.⁽¹⁰⁷⁾

Pone en evidencia que las personas o grupos que tienen una mayor capacidad económica o una mayor influencia social tienden a romper el principio de libertad e igualdad política al hacer valer esas desigualdades para que sus intereses sean tomados en cuenta por encima del común de los ciudadanos. La solución a este problema real es "tomar medidas compensativas con el fin de conservar para todos el justo valor de las iguales libertades políticas".⁽¹⁰⁸⁾ Señala que esas medidas compensatorias, en una sociedad donde existe la propiedad privada, deben consistir en la amplia distribución de la propiedad y la riqueza y en la amplia difusión y promoción del debate público. Las medidas compensatorias también deben de ir relacionadas con la necesaria independencia de los partidos políticos frente a esos intereses privados. Esta independencia se alcanzará si los partidos logran tener ingresos suficientes de origen público.

Encuentra en la preponderancia de esos intereses particulares uno de los grandes males de las democracias constitucionales que afectan la idea de la libertad igual. En esos gobiernos se han tolerado disparidades sociales y políticas

que van más allá de lo que puede admitir la igualdad política. Las medidas compensatorias han estado lejos de cumplir el cometido de garantizar la libertad política frente a las desigualdades de fortuna. Ante esta realidad Rawls reconoce que el sistema democrático se ha convertido en un antagonismo controlado.

Los defectos del mercado terminan por provocar injusticias políticas: "El poder político se acumula rápidamente y se convierte en injusto; y usando el aparato coercitivo del Estado y su ley, aquellos que obtienen ventajas se consideran en una posición favorable. Así las desigualdades en el sistema económico-social, pueden minar cualquier igualdad política que hubiese existido bajo condiciones históricas más favorables". (109) Luego entonces no basta con que el derecho al voto se haya ampliado hasta alcanzar la igualdad política en términos del logro del derecho al voto para todos. - Es preciso aplicar con rigor esas medidas compensatorias hasta hacer que el mercado y las desigualdades que produce no distorsionen el ejercicio equitativo de la libertad política.

Rawls se detiene en la crítica del mercado y la sugerencia de medidas compensatorias; pero nosotros pensamos que si su sistema se lleva a sus últimas consecuencias se tiene que arribar a alguna forma de socialismo que subordine el mercado a los principios de justicia social. Rawls implícitamente reconoce que el mercado opera negativamente contra la de-

mocracia y que tiene que ser sometido a formas estrictas de control. Ante este planteamiento surge necesariamente el recurso a alguna forma de economía que ponga en primer plano -- no la competencia privada sino la cooperación social. Nosotros identificamos esa forma de cooperación social con el socialismo.

Si esto es verdad entonces en el sistema de Rawls se -- encuentra una proporción para sintetizar el liberalismo, en cuanto respeto a los derechos de igual libertad, el socialismo, en cuanto sistema de cooperación social que busque la -- distribución equitativa de los bienes y la democracia, en -- cuanto gobierno que permite la realización de la libertad política. Esta síntesis tiene que ver incuestionablemente con la justicia jurídica, la justicia económica y la justicia política. Todas ellas deben estar cimentadas en un acuerdo -- originario entre los individuos; en un Contrato social que -- no por casualidad es el título del libro que escribió el padre de la democracia moderna: la democracia está ligada indefectiblemente a alguna forma de pacto social.

CONCLUSIONES

Este trabajo ha intentado participar en el esfuerzo que se está realizando por elaborar una teoría general de la política. Esta contribución se orientaría, de una parte, ha ubicar el lugar que ocupa la democracia dentro de las más relevantes tipologías que han sido elaboradas a lo largo de la historia de la filosofía política, y de otra, a conocer las relaciones que la democracia ha establecido con las otras -- dos grandes corrientes políticas que dominan el panorama contemporáneo, el liberalismo y el socialismo.

La democracia pertenece a un sistema, la teoría de las formas de gobierno. Por este motivo comenzamos la primera parte analizando el lugar que ocupa en las tipologías elaboradas por algunos clásicos del pensamiento político. No se trataba de hacer una repetición mecánica de los fragmentos -- en los cuales los clásicos se habían referido a la democracia dentro de sus respectivas tipologías sino de establecer ciertos criterios de análisis para reconocer sus sistemas de clasificación, sus argumentos en favor o en contra del gobierno popular y sus ideas en torno al lugar que ocupa en el devenir histórico esa forma específica de gobierno. Por tal

motivo utilizamos los criterios de análisis basados en los usos, descriptivo (o sistemático), prescriptivo (o axiológico) e histórico.

Bajo el uso descriptivo las formas de gobierno son clasificadas de acuerdo con un cierto orden. Desde la antigüedad el orden clasificatorio estuvo en relación con el número de gobernantes, si eran muchos o todos democracia, si eran pocos aristocracia, si era uno monarquía. Este primer orden clasificatorio basado en el número, o sea, en la respuesta a la pregunta ¿quién gobierna? después fue complementado por la manera en que se ejerce el poder, vale decir, por la respuesta a la pregunta ¿cómo gobierna? Bien o mal. Con este complemento las tres formas simples encontraron sus respectivos opuestos en las tres formas malas. La oclocracia, la oligarquía o la tiranía. Lo primero que llama la atención al analizar las tipologías de la antigüedad es que, contrariamente a lo que se suele pensar, la democracia no era considerada como una forma buena sino como una forma mala. El ejemplo más evidente de esto se encuentra en la tipología aristotélica en la cual la democracia es considerada como una forma mala porque de ella, si bien gobernaba el pueblo, quedaban excluidas otras fuerzas sociales, en especial la aristocracia. La correspondiente forma buena era la politeia porque en ella estaban incluidas otras fuerzas sociales y no sólo el pueblo.

Si en la clasificación basada en el uso descriptivo -- que supuestamente no debe emitir juicios de valor, sino sólo juicios de hecho que ordenen las constituciones a semejanza de la forma en que el botánico clasifica las plantas -- ya se entrevé cierta animadversión contra la democracia, en la clasificación basada en el uso prescriptivo -- que se apoya en los juicios de valor -- se aprecian la mayoría de los argumentos que estarán presentes a lo largo de la tradición antidemocrática. En este caso son ejemplares los argumentos de los príncipes persianos, Megabyzo y Darío, para quienes -- el gobierno popular o isonomía es un mal gobierno porque el pueblo no tiene educación ni preparación para ejercer el poder. Además, cuando se le otorga alguna responsabilidad pública la masa se vuelve insolente e irresponsable; no hay -- quien detenga los ímpetus desbordados de un pueblo cuando toma el poder. Este se comporta "como un río turbulento". El juicio negativo de los príncipes persianos, narrado por Heródoto, termina diciendo que la democracia es la forma más corrupta de todas, y por ello siempre termina en la tiranía. -- Paradójicamente para que Persia se salvara el pueblo tenía -- que ser marginado del gobierno: "sírvasse del pueblo quien -- quiera hacerle daño a los persas".

La narración herodotea es la descripción más antigua -- que se conoce de las formas de gobierno y de las virtudes y defectos de cada uno de los regímenes. Si esas fueron las --

críticas a la democracia, su defensa estuvo a cargo de Otanes, que idealmente sería el primer democrático de la historia, quien sostuvo que la democracia era superior a las otras constituciones porque en ella existía la igualdad de derechos políticos; la justa y equitativa distribución del poder que impedía los abusos del monarca; el control permanente sobre las personas a las cuales se les había asignado algún cargo público, y la institución del sorteo de los puestos que reproducía el principio de la igualdad dado que cualquiera, indistintamente, podía desempeñar los cargos públicos. Es importante resaltar que todas las características de la democracia apuntadas por Otanes continúan existiendo, con excepción del sorteo que ahora ha sido sustituido por las elecciones. También es necesario subrayar que con agudeza, este príncipe, indicó que el régimen que realmente se oponía a la democracia era la monarquía contra la cual movió una serie de acusaciones que no han perdido vigencia: cualquier hombre con un poder como el que se le otorga al monarca se sale de sus casillas y se vuelve insolente, orgulloso. El poder concentrado en una sola persona hace que ésta se convierta en arbitraria e insolente. En suma, cuando el poder se concentra inevitablemente se abusa de él.

La narración de Heródoto, a nuestro parecer, no ha sido tomado en cuenta debidamente (el único que se percató de su importancia fue Hegel) y sin embargo contiene una serie de -

argumentaciones, en pro y en contra de cada una de las constituciones, que no han perdido actualidad. Este fue el motivo por el cual decidimos ponerla al inicio de nuestro estudio sobre las formas de gobierno y la democracia.

En este mismo sentido nos pareció imperativo presentar la oración de Pericles, que es quizás el más grande elogio - que se haya hecho de la democracia. En el discurso en honor de los primeros muertos de la guerra del Peloponeso aquel líder ateniense dijo que la democracia era un régimen ejemplar porque era el gobierno que favorecía a todos y no a unos cuantos debido a que en él participaban todos aquellos que tenían derechos políticos. Pericles subrayó el hecho de que la democracia es el mejor régimen porque en él la comunidad se alimenta del esfuerzo de cada hombre (cooperación social); todos, sin importar su posición, pueden ocupar los cargos públicos. Además de ello, la democracia es el régimen que permite el ejercicio de la libertad y esto se debe a que hay una estricta observancia de la ley (en cuya elaboración todos participan ^{por}) lo que la ciudad no depende del capricho de un hombre o de pocos. En oposición a lo que habían dicho Megabyzo y Darío, para Pericles la democracia no produce la degradación sino el perfeccionamiento.

La contrapartida de la apología de Pericles está en las ideas de Platón quien es considerado como uno de los más grandes antidemocráticos de todos los tiempos. De acuerdo --

con este filósofo la democracia efectivamente tien como atributo la libertad; pero es una libertad que pronto se transforma en libertinaje que sólo se resuelve con un régimen autoritario, la tiranía. Platón también despreciaba a la democracia porque decía que esa libertad sólo servía para que todos intervinieran en la asamblea. Sin embargo esa intervención servía tanto para opinar sobre los asuntos públicos, si no para que cada uno saciara sus deseos de exhibirse. Concluía que la democracia era en realidad una teatocracia.

Contrariamente a lo que sucede hoy donde pocos estarían dispuestos a autodenominarse antidemocráticos (aunque en realidad en muchos casos los sentimientos sí son de esa índole), en la antigüedad la mayoría de los pensadores no fueron partidarios del gobierno popular. En el Olimpo de los clásicos seguramente Platón se encuentra rodeado de una compañía numerosa.

Hemos querido resaltar la figura de Althusius haciendo eco al esfuerzo de Otto von Gierke por reivindicar la figura de ese político y escritor holandés como uno de los precursores del pensamiento democrático moderno. Sirva como ejemplo de esto el que Robert Derathé haya admitido que el concepto de soberanía popular fue tomado por Rousseau precisamente de la doctrina política de Althusius. Pero las semejanzas e influencias no deben llevarse más allá de lo que las respectivas doctrinas lo permiten: el contractualismo de Althusius -

todavía reproduce los esquemas tradicionales del contractualismo medieval, en tanto que el contractualismo de Rousseau es netamente moderno. Uno es comunitario el otro es individualista. Es necesario insistir en las semejanzas y diferencias entre uno y otro porque el pensamiento democrático moderno tendrá ciertamente como una de sus características relevantes el reclamarse a alguna forma de pacto social. Pensamos que no se ha puesto la debida atención en que el pensamiento democrático de Rousseau tiene como punto de apoyo precisamente un específico Contrato social. Tan es así que ahora que está en auge el neocontractualismo, vuelve a ponerse de manifiesto la necesidad de fundamentar la democracia y la justicia social con base en la reinterpretación de las doctrinas iusnaturalistas. Por este motivo fue que consideramos indispensable estudiar las teorías de Rawls y, su contraparte, las ideas de Nozick; a la luz de las doctrinas de los clásicos del contractualismo.

La característica fundamental del contractualismo moderno es que es individualista: a cada sujeto se le reconocen - derechos naturales innatos anteriores a la formación del Estado. El contrato es precisamente el mecanismo teórico a través del cual se crea y fundamenta el Estado. Los sujetos contratantes son individuos específicos poseedores de esos - derechos que acuerdan reunirse en sociedad para proteger alguno o algunos de esos derechos. Por cuanto disímbolas pue-

dan ser las doctrinas, de Hobbes, Spinoza, Locke, Kant o - - Rousseau, todas coinciden en ese individualismo contractua-- lista. La teoría contractualista es la base del reconoci- - miento de la dignidad civil y política del sujeto, y por - - ello es la plataforma teórica de la democracia moderna. En diversas partes de nuestro trabajo insistimos en esta afirma-- ción, por ello planteamos en la última parte el estudio del neocontractualismo rawlsiano, que, aunque diferente en el -- uso de los mecanismos teóricos tradicionales, se reclama ex-- plicitamente a la tradición contractualista y democrática.

Con base en el uso histórico pudimos apreciar que duran-- te siglos la historia no fue estudiada y periodizada a par-- tir de los modos de producción, como hoy es costumbre hacer-- lo, sino tomando como punto de referencia las formas de go-- bierno, o sea, la manera en que se sucedían y sustituían las diferentes constituciones de acuerdo con un cierto orden que al descubrirse e interpretarse dio lugar a variadas filoso-- fías de la historia.

El uso histórico de la teoría de las formas de gobierno muestran que una de las preocupaciones más constantes de la filosofía antigua fue conocer los motivos por los cuales se presentaba el cambio histórico. Platón, por ejemplo, en - - cuentra que el cambio se da porque el "principio fundador" - - (el sentimiento básico que inspira a los hombres a actuar de una determinada manera según el régimen de que se trate) se

degrada y es sustituido por otro principio diferente. Ya --
vefamos que Platón indica que la democracia degenera porque
el principio de la libertad se degrada en el libertinaje, --
hasta ser frenado drásticamente por el miedo que produce la
tiranía. No lejano de estas apreciaciones Polibio señala --
que la democracia degenera por la soberbia y el desprecio de
las leyes.

Los antiguos descaban conocer los motivos del cambio no
para alentarlos sino para evitarlos. En efecto, los antiguos
no tenían una idea positiva del cambio sino negativa. En --
contraste, lo que juzgaban positivo era la permanencia. Su
visión de la historia era regresiva o cíclica. El ideal no
estaba adelante de la historia sino atrás, en el principio -
de los tiempos o del ciclo. Precisamente el pensamiento an-
tidemocrático y conservador de Platón ponía como constitu- -
ción ideal, fuera del tiempo, a una cierta forma de aristo--
cracia; por contra, ubicaba a la democracia casi al final de
la secuencia. La visión cíclica de la historia es propia de
la doctrina de Polibio: para él la historia es un constante
e ininterrumpido regreso al punto de partida. En su filoso-
fía de la historia el punto final del ciclo era ocupado por
la democracia y su opuesto la oclocracia, como queriendo se-
ñalar que con el gobierno popular se llegaba a la última y -
peor etapa de la secuencia.

La modernidad, en contraste, tiene una idea positiva -- del cambio: lo mejor no está atrás sino adelante de la historia. Tomando en consideración este criterio la visión progresiva de la historia se entrelaza con un cierto orden de preferencia en relación con las formas de gobierno: la constitución preferida no se pone al principio, como la idea regresiva lo quería, sino al final, dado que lo mejor está en el futuro. En correspondencia, la peor forma se pone al inicio.

Las tres más célebres filosofías modernas de la historia, la de Vico, la de Montesquieu y la de Hegel, ponen al final de su secuencia a la monarquía. Con esto querían indicar que la democracia no era una forma de gobierno propia de la modernidad sino de la antigüedad. Con algunas variaciones referidas sobre todo a la libertad, Benjamín Constant -- utilizará este mismo criterio histórico para desacreditar a la democracia señalando que pertenece al pasado.

Con el estudio de las formas de gobierno a través de -- los usos descriptivo, prescriptivo e histórico intentamos estudiar la ubicación de la democracia en las diversas tipologías; los argumentos en pro o en contra del gobierno popular, y el lugar que ocupan en las principales filosofías de la -- historia. Hasta ese momento analizamos a la democracia como forma de gobierno simple; pero su estudio no hubiese quedado completo, como forma de gobierno, si no se hubiesen tomado -

en cuenta las combinaciones o recomposiciones en las que también durante mucho tiempo tomó parte. Ese es el caso de la inserción de la democracia en el gobierno mixto (combinaciones) y en la república (recomposiciones).

El gobierno mixto encuentra su fundamentación en la -- idea de que todas las formas simples, así las buenas como -- las malas, no son estables y por tanto no duran mucho tiempo debido a que las otras fuerzas sociales que no participan en el gobierno presionan para ser tomadas en cuenta hasta que -- provocan que el régimen cambie y seda su lugar a otro que -- tarde o temprano corre la misma suerte. Para evitar la inetabilidad se propuso entonces la creación del gobierno mixto que se constituye de la combinación de las formas simples. -- Con ello todas las fuerzas sociales tienen participación en el ejercicio del poder.

La teoría del gobierno mixto fue mencionada por Platón y Aristóteles. El primero propuso la combinación de las dos formas de gobierno que consideraba antagónicas y principales, la monarquía y la democracia; el segundo sugirió la vinculación en la politeia de la oligarquía y de la democracia. Pero quien llega a la plena realización de esa teoría y quien es considerado su verdadero artífice es Polibio. Para este historiador los ejemplos más ilustres de gobiernos mixtos -- son Esparta y Roma. Considera que ese régimen, para su buen éxito, requiere que ninguna de las fuerzas sociales --el pue

blo en el principio democrático, los notables en el principio aristocrático y el príncipe en el principio monárquico—prevalezca y someta a las otras. La estabilidad de ese sistema depende del control y mutuo equilibrio entre las partes constitutivas. Como muestra de las bondades del gobierno -- mixto Polibio recurrió a la longevidad de las constituciones espartana y romana. Esas constituciones no solamente fueron estables y durables sino también —cosa en la que poco se de tiene a reflexionar pero que subrayamos en su oportunidad— fuertes y durables.

La aparente contradicción en las ideas de Polibio entre la teoría de los ciclos y la durabilidad del gobierno mixto se resuelve si se toma en cuenta que el gobierno mixto efectivamente es más durable, lo que no quería decir que sea - - eterno. Simplemente ese régimen frenaba la rapidez de los - cambios de las formas simples pero no los detenía.

En el estudio del gobierno mixto hicimos hincapié en su relación con la moderna teoría de la división y equilibrio - de poderes: Ciertamente ambos regímenes son moderados y esta bles, pero la diferencia entre ellos radica en que el primero se refiere al equilibrio entre las fuerzas sociales mientras que el segundo se refiere al equilibrio entre las fun-- ciones del Estado, ejecutiva, legislativa y judicial. Una y otra se encontrarían perfectamente fusionadas sólo en el caso de que a cada fuerza social correspondiera una función pú

blica: a la monarquía el poder ejecutivo, a la aristocracia el poder judicial y a la democracia el poder legislativo. -- Pero si bien encontramos que algunos autores traslapan ambas doctrinas en ningún caso hubo perfecta concordancia. La verdad es que la diferencia mayor estriba en que la teoría del gobierno mixto pertenece al mundo antiguo, en tanto que la teoría de la división y equilibrio de poderes pertenece al mundo moderno.

Una diferencia fundamental entre los dos regímenes son los respectivos opuestos: lo contrario del gobierno mixto -- son las distintas formas simples de gobierno; lo contrario de la división de poderes es el régimen donde se concentre y abuse del poder.

Nosotros consideramos que el partecguas entre una y -- otra se ubica en el moderno reconocimiento de los derechos -- del hombre y del ciudadano que abolió los seculares privilegios y distinciones que hacían posible la representación por órdenes, o rangos sociales. Una vez que se desconocieron -- las diferencias de rango, lo que quedó fue la representación ciudadana y por tanto la aparición de instituciones nacionales que ya no toman en cuenta pertenencias de rango sino única y exclusivamente la representación nacional. Aunque Francia, previamente a la revolución de 1789, no tenía un régimen de gobierno mixto, cuando fueron convocados por Luis XVI los estados generales sí fueron requeridos bajo la forma de

representación por rangos (clero, aristocracia y tercer estado) que al poco tiempo fueron desconocidos al proclamarse la representación del tercer estado en Asamblea Nacional. Si algún momento de la historia marca el paso de una representación por rangos a una representación ciudadana ese es el momento en que la representación del tercer estado se transformó en Asamblea Nacional. A esa iniciativa luego se adhirieron las representaciones clerical y aristocrática. El gobierno mixto se basa en la representación por rangos, la división de poderes en la representación ciudadana.

Muchos dirán, Hegel entre ellos, que el modelo del gobierno mixto reencarnó en la monarquía constitucional. Para fundamentar esa apreciación se remiten al régimen inglés en el cual las tres fuerzas sociales tienen participación: el pueblo en la cámara baja, la aristocracia en la cámara alta y el Rey en la Corona. Sea como sea, la verdad es que aun con cierta disminución en sus postulados la teoría del gobierno mixto llegó incluso hasta el siglo XX con las ideas políticas de Mosca y Schmitt.

Como toda figura política el gobierno mixto no sólo tuvo partidarios sino también oponentes; entre ellos sobresalen Bodin y Hobbes, no por casualidad simpatizantes de la monarquía absoluta. La crítica de estos dos autores se centra en que el gobierno mixto en realidad no es un gobierno sino tres distintos regímenes en permanente conflicto entre ellos;

no es una combinación sino una democracia ampliada puesto -- que en ella participan más fuerzas sociales y no solamente - el pueblo; es una mezcla que debilita y paraliza al Estado - (en franca contraposición con la idea de Polibio que es fuer- te y ágil).

La república es un caso de recomposición de la democra- cia, como especie, en un género mayor. Aunque hay quien ha utilizado el concepto "república" tanto para designar al "Es- tado" como para definir una forma específica de gobierno (Cí- cerón), generalmente se admite que en la antigüedad ese con- cepto sirvió como sinónimo de Polis o civitas para designar la forma global en la que se organizaba una comunidad, mien- tras que en la modernidad tal concepto designa una forma de gobierno. Esta nueva ascepción se debe a la tipología ma- - quiaveliana compuesta únicamente por dos elementos, la repú- blica y el principado. En realidad Maquiavelo reagrupa a la democracia y a la aristocracia en el género república para - distinguir el gobierno de uno (principado) del gobierno de - una asamblea (sea de pocos o de muchos).

El modelo republicano que Maquiavelo tenía en mente, ba- jo la influencia de Polibio, era el de Roma. A él dedicó su estudio sobre la Primera década de Tito Livio, y, como se ha visto, la república romana fue considerada a su vez el mode- lo de gobierno mixto. Ciertamente la república maquiavelia- na es un sistema mixto. Pero el florentino no se queda en -

la contemplación del pasado sino que descubre en su modelo - la pauta para la modernidad: Roma nunca fue presa de la inmovilidad sino que su grandeza se debió a la constante disputa que entablaron patricios y plebeyos; lucha regulada dentro - de las instituciones en la que Maquiavelo encontró un rasgo distintivo de la modernidad. Por eso para Maquiavelo la república es el régimen de la modernidad.

En nuestro estudio encontramos una curiosa contraposición entre las ideas de Maquiavelo y las de Hegel en cuanto el primero asemeja el gobierno mixto a la república y propone que ésta sea la constitución para los nuevos tiempos; en cambio Hegel hace corresponder el gobierno mixto con la monarquía constitucional y afirma que ese es el régimen más -- adecuado para la modernidad. Aparte de las diferencias preferenciales entre estos dos grandes pensadores la verdad es que la modernidad se nutrió del antagonismo entre el régimen republicano y el régimen monárquico. En lo que los dos acertaron fue en que la modernidad requería de un régimen que -- permitiera la confrontación y la lucha regulada. Uno lo situaba en la república otro en la monarquía constitucional.

De cualquier manera es un hecho que el pensamiento politico moderno se mueve en el arco marcado por las ideas que - van de Maquiavelo a Hegel, y sus respectivas propuestas politicas.

En el caso de Montesquieu, quien retoma la tipología maquiaveliana, principado-república, pero a la que agrega el -despotismo, encontramos agudas observaciones sobre la república democrática que identifica con el principio de la virtud, o amor a la patria. Sobre el particular observamos que Montesquieu relaciona a la democracia con lo que hoy llamaríamos el nacionalismo. Señala que en ningún otro régimen - como en la democracia se manifiesta un sentimiento tan profundo de amor a la colectividad.

Al analizar las ideas republicanas de Harrington nos -- percatamos de que este autor se adelantó a su época en cuanto descubrió que los regímenes políticos se sustentan en la - forma en que se distribuye y regula la propiedad, es decir, encuentra que los factores políticos están determinados por factores de índole económica. Asimismo este escritor llamó la atención sobre el hecho de que las elecciones en sí mismas no son un mecanismo propio de la democracia, sino de la aristocracia (se escoge a los mejores). Lo que hace que las elecciones sean democráticas es su repetición con base en la cual los electores puedan aprobar o reprobar la actuación de sus representantes.

En estas conclusiones debe resaltarse el legado de los niveladores (levelers) que siendo soldados de los ejércitos de Cromwell y habiendo constituido las fracciones más radicales del republicanismo inglés plantearon una verdadera y pro

pia doctrina democrática basada en el principio de igualdad de derechos políticos, en la soberanía popular, en el control sobre los gobernantes y en la lucha por el derecho al sufragio independientemente de condicionamientos sociales o económicos.

El republicanismo inglés se caracterizó por pugnar en favor de un régimen moderado que impusiera límites precisos a la autoridad de los monarcas. Ese republicanismo insistió en someter el poder a la regulación de la ley. Esto explica el vínculo entre el republicanismo y el constitucionalismo.

Al comparar las ideas republicanas de Rousseau y de los federalistas, en especial de Madison, encontramos una neta contraposición: el primero identifica la democracia directa con la república, en cambio el segundo considera que la democracia directa y la república son términos antitéticos en cuanto para él el concepto república indica el gobierno representativo. La conclusión que se desprende de esta comparación es que no todo republicanismo es democrático.

Ciertamente el republicanismo norteamericano no nace como una idea democrática sino como un régimen representativo que tomaba más en cuenta la pluralidad de las organizaciones sociales comprendidas en un amplio territorio. Tiempo después Dahl identificará esta característica del sistema norteamericano con la "poliarquía".

Después de haber analizado diversos autores que abordan el tema de la república y aunque hay diferencias e incluso - francas contraposiciones como el caso de Rousseau y los federalistas pudimos concluir que la república es: 1) un régimen que no brota de la voluntad divina o de una persona sino del consenso (sea este ampliado o restringido); 2) una constitución donde no impera la voluntad arbitraria sino la ley (este es un punto en el que destaca el republicanismo kantiano); 3) un gobierno donde hay distribución del poder sea entre -- las fuerzas sociales, como en el mundo antiguo, sea entre - las funciones públicas, como en el mundo moderno; 4) en ella siempre hay separación de poderes; 5) en la antigüedad y en los albores de la modernidad se dio la distinción entre las repúblicas aristocráticas y las repúblicas populares; 6) sobre todo después de la revolución francesa, se presentó la - distinción entre repúblicas liberales (donde la participa- - ción es restringida) y las repúblicas democráticas (donde la participación es ampliada hasta llegar al sufragio universal); 7) los cargos se caracterizan por su rotación y temporalidad, responsabilidad y colegialidad; 8) se caracteriza por la búsqueda de algún tipo de igualdad frente a la ley hasta llegar a la igualdad material, a la igualdad económica; 9) siempre hay un régimen frente al cual se contrapone: la monarquía -- (Maquiavelo), el despotismo (Kant), la democracia directa - (los federalistas).

Si la democracia durante un largo trecho de la historia de la filosofía política fue combinada o recompuesta en diversas constituciones como el gobierno mixto o la república, en el presente siglo experimentó de nueva cuenta una autonomización en la tipología kelseniana. Nos referimos a la tipología constituida también por dos elementos, la autocracia y la democracia. Para elaborar este sistema Kelsen criticó el tradicional criterio de clasificación basado en el número de gobernantes considerándolo superficial. Juzga que un criterio más apegado a la razón es la manera en que se produce el ordenamiento jurídico: cuando los destinatarios de la norma no participan en su creación se dice que hay una relación heterónoma puesto que la fuente de producción de la ley es - diferente de quien la obedece; en cambio, cuando los destinatarios de la norma sí participan en su creación se dice que hay una relación autónoma dado que la fuente de producción - de la ley coincide con quienes la obedecen. En el primer caso la relación jurídica y política fluye de arriba hacia abajo; en el segundo caso la relación jurídica y política se -- mueve de abajo hacia arriba. Una es la autocracia otra es - la democracia.

A pesar de la distancia de tiempo que separa a Maquiavelo y a Kelsen y de la diferencia entre sus teorías, sus -- respectivas tipologías pueden ser comparadas en cuanto las - dos se componen de dos elementos, una del principado y de la

república, otra de la autocracia y de la democracia. La diferencia entre una y otra radica en la ubicación que cada -- cual le da en su reagrupamiento a una constitución aparentemente excluida de los dos sistemas, la aristocracia. Maquiavelo integra la aristocracia a la democracia en el género república para contraponerla al principado (monarquía); Kelsen integra la aristocracia a la monarquía en el género autocracia para contraponerla a la democracia. Estos reagrupamientos explican el motivo por el cual en el primero el principado aparece como constitución independiente, en tanto que en el segundo la democracia se muestra como régimen independiente.

No es que se trate de reclasificaciones arbitrarias que obedezcan a las particulares y muy personales preferencias -- de Maquiavelo y de Kelsen. Si contemplamos el asunto desde la perspectiva histórica nos percatamos de que la tipología maquiaveliana reflejaba con bastante éxito la realidad de su tiempo en la medida en que los regímenes existentes correspondían a los principados y a las repúblicas; pero después -- de la primera guerra mundial la mayoría de las monarquías habían desaparecido o se habían vuelto parlamentarias. De -- allí que Kelsen haya captado con bastante precisión la realidad contemporánea en cuanto la exigencia democrática, sobre todo después de la caída de las grandes tiranías y de la segunda guerra mundial, ocupó el primer plano de la escena política.

Kelsen, quien por muchos conceptos es heredero de la -- tradición democrática, reconoce que la democracia pura, la - democracia directa, es impracticable en sociedades grandes y complejas como las nuestras; pero permanece como una idea regulatoria para valorar qué tanto se acercan o se alejan los - regímenes a la democracia. También admite que en términos - prácticos la lucha por la democracia en la época moderna es la lucha por el parlamentarismo y por consolidar el sistema de partidos.

Al prescindir del criterio numérico para diferenciar -- las formas de gobierno Kelsen se ve obligado a proponer el - criterio de diferenciación basado en la manera en que se produce el ordenamiento jurídico; pero para reforzar la distinción entre la autocracia y la democracia recurre al concepto de libertad política como participación en las decisiones colectivas. Sobre el particular señala que el concepto de autonomía que quiere decir dar leyes a sí mismo se identifica con la idea de libertad como participación; en esas condiciones la democracia cobra plena vigencia. En las autocracias en cambio donde se presenta una relación heterónoma los individuos no participan en la elaboración de las normas; allí - no se realiza la libertad política o su ejercicio es extremadamente limitado. Por tanto en la autocracia no se realiza la libertad política.

Otro criterio de distinción utilizado por Kelsen —que

tiene mucho que ver con el momento histórico que vivió de - ascenso de los grandes totalitarismos fascistas y comunistas, y en el cual escribió muchos de sus estudios sobre la demo-- cracia— es el de la paz. De acuerdo con este jurista la -- paz es el medio en el cual se desenvuelve la democracia: "se cuentan las cabezas en lugar de cortarlas". Ciertamente pa- ra su pleno ejercicio el gobierno popular requiere que los - antagonismos no sean muy radicales y de que haya la voluntad de resolverlos por la vía de la conciliación. Cuando los -- conflictos son extremos es difícil que las partes coincidan en tolerarse y admitir la disidencia. Precidamente Kelsen - vefa en los totalitarismos autocráticos la imposibilidad de que se admitiera la existencia de las contrapartes: los na- zis y los comunistas, aunque de signo muy diferente en sus - ideologías, coincidían en el objetivo de exterminar al opo- nente. Tanto unos como otros desecharon la vía parlamentaria como solución política y prefirieron dirimir las controver-- sias en el campo de batalla. Bajo esas condiciones la media ción democrática no funciona: todo queda en manos de la solu ción de fuerza.

De acuerdo con Kelsen el criterio fundamental de distin ción entre la autocracia y la democracia es el compromiso. - Este criterio se desprende lógicamente del anterior: cuando se admite la vía pacífica para resolver las diferencias im-- plicitamente se escoge la vía del diálogo, de la negociación,

para llegar a acuerdos entre las partes; pero cuando se prefiere la vía de la violencia no hay posibilidad de diálogo, ni de coincidir en un punto intermedio con el contrincante. La democracia se distingue por ser el régimen en el cual impera la negociación; la autocracia se caracteriza por ser el sistema donde impera la imposición. Ciertamente cuando se escoge la vía pacífica de la negociación, del compromiso, -- las partes deben estar de acuerdo en ceder en alguna de sus pretensiones para obtener algo a cambio. Ese "algo" es precisamente el punto que permite entrar en compromisos; en contraste, al momento que se escoge la alternativa del conflicto abierto no hay posibilidades de alcanzar un compromiso ya que no se está dispuesto a ceder a alguna de las pretensiones. En esta segunda alternativa se cae en el dilema de ganar todo o perder todo.

La sede parlamentaria es el lugar por antonomasia para llegar a acuerdos. Kelsen dice que el parlamentarismo tiene como distintivo el operar bajo una dinámica de diálogo, de debate, para llegar a un acuerdo que si bien no satisface a las partes, es la única vía que tomar a todos en cuenta. Reconoce que esa dinámica parlamentaria se nutre del diálogo entre la mayoría y la minoría, y señala que la democracia, - si bien se rige bajo el principio de la mayoría, también tiene entre sus requisitos el de reconocer los derechos de la minoría. Bajo esta lógica argumentativa Kelsen llega a plan

tear su tesis fundamental sobre la democracia: si la libertad política consiste en la participación en la definición de las decisiones colectivas, entonces esa libertad debe realizarse en todas las partes y no sólo en la mayoría; la opinión de la minoría también debe ser tomada en cuenta. El compromiso es el mecanismo que permite la realización de la libertad política y la vigencia de la paz.

Estos son los tres criterios de distinción que se pueden recabar de la obra de Kelsen, sin embargo, con el fin de aclarar aún más el estudio de la autocracia y de la democracia nosotros propusimos en este trabajo el tomar en consideración otros criterios que están presentes en la tradición de la filosofía política. Ellos son la igualdad, la visibilidad del poder y un cierto criterio del hombre.

Característica de todas las doctrinas democráticas desde la antigüedad hasta nuestros días es la fundamentación de la igualdad, y específicamente de la igualdad política; por contra el signo característico de todas las doctrinas autocráticas es la fundamentación de la desigualdad, y concretamente de la desigualdad política. Este punto de distinción no lo encontramos en unos cuantos autores sino en todos aquellos que se han referido de una u otra forma a la democracia y a la autocracia. Y esto es así porque quienes son partidarios de la democracia opinan que para que se realice plenamente la libertad como participación, esa participación debe

ser equitativa y debe partir del reconocimiento de la igualdad de derechos políticos y la igualdad en poder; el pensamiento antidemocrático tiene como uno de sus puntos más constantes el de rechazar esa libertad como participación y por tanto esa equidad de poder. Opinan que si se permite la libertad y la igualdad para todos los miembros de la sociedad ésta termina por caer en la anarquía, o sea, en la guerra de todos contra todos (precisamente el estado de naturaleza -- hobbesiano es la sede donde todos tienen la libertad de ver por su propia conservación mediante las cosas que estén a su alcance y todos poseen más o menos las mismas fuerzas para atacar y para defenderse). Por tal motivo la libertad y la igualdad deben ser abolidas en bien del orden. Para tal fin el poder debe concentrarse en el monarca absoluto, que es -- una de las figuras más representativas de la autocracia. -- Los democráticos opinan que la igualdad debe tener vigencia para que se realice la libertad como participación; los antidemocráticos dicen que la desigual distribución del poder, o sea, la concentración de la fuerza debe prevalecer para que se garantice el orden.

Las relaciones democráticas idealmente se identifican -- con la simetría; las relaciones autocráticas idealmente se -- identifican con la asimetría. El gobierno popular imagina a los hombres en el mismo plano, en tanto que el régimen autocrático imagina a los sujetos en planos distintos: el autó--

crata arriba los demás abajo. Pues bien, esto tiene que ver con el segundo criterio de distinción, la visibilidad del poder. Cuando el poder está en el mismo plano que los hombres todos lo pueden ver: las deliberaciones públicas se realizan a la luz del día y en presencia de todos. La figura representativa de esta idea es el ágora ateniense. En cambio, -- cuando el poder no está en el mismo plano que la mayoría de los individuos pocos o nadie lo pueden ver: las decisiones políticas se toman fuera de la vista indiscreta de los súbditos. Piénsese en el gabinete secreto de los tiranos. En las democracias la publicidad es la norma el secreto es la excepción; en las autocracias, en cambio, el secreto es la norma la publicidad es la excepción.

Nosotros pensamos que un criterio fundamental de distinción entre un régimen y otro es el concepto que se tenga del hombre. Cuando se considera que el ser humano es malo y pasional se justifica el dominio sobre él; pero cuando se piensa que el hombre es bueno y racional se reconoce que es capaz de autogobernarse y decidir su propio destino. Durante siglos las autocracias se justificaron con base en la consideración que el súbdito era un eterno menor de edad incapaz de valerse por sí mismo (regímenes paternalistas o patriarcales) o bien que era un esclavo al que se le había perdonado la vida y en compensación tenía que obedecer al amo (regímenes esclavistas o despóticos). Como sea las dos figu

ras presentan una imagen negativa del sujeto; en compensación la figura positiva es la del gobernante como un padre o como un amo. Al respecto nosotros consideramos que las doctrinas iusnaturalistas, a pesar de sus variadas propuestas políticas, coinciden en reconocerle al individuo ciertos derechos innatos y con ello una dignidad política que hacen que los Estados ya no encuentren su fundamentación en la naturaleza, en la fuerza o en causas divinas sino en la libre voluntad de los individuos: en el consenso. El iusnaturalismo moderno es contractualista, queriendo señalar con ello que cada individuo debe dar su consentimiento en un acuerdo para que se cree el Estado. Bajo esta premisa el contractualismo moderno se identifica con el principio ideal de la democracia que es reconocerle una concreta y operante dignidad civil y política al individuo. En esta perspectiva el poder únicamente se fundamenta de abajo hacia arriba, vale decir, democráticamente.

En la primera parte del trabajo se analizó a la democracia como una forma de gobierno, o sea, como parte de un sistema en el que también existen otras formas de gobierno; pero también fue analizada en la combinación del gobierno mixto y en la recomposición de la república y en sus múltiples y contradictorias variantes. Por último se le estudió de nuevo como una forma simple en su contraposición con la autocracia. En la segunda parte ya no se le analizó tanto como

forma de gobierno (aunque en ello estriba su característica fundamental) sino como una corriente política en relación -- con las otras corrientes que han moldeado la vida política, sobre todo, a partir del primer tercio del siglo pasado a la fecha, el liberalismo y el socialismo.

Nos pareció importante destacar la relación entre el liberalismo y la democracia dado que comúnmente se habla de regímenes liberal democráticos o de democracia liberal -- dando por descontado que esa relación es armónica y que los dos términos son correspondientes. La verdad es otra: las - relaciones entre el liberalismo y la democracia han sido difíciles y aun en ciertos momentos, como el actual, de oposición. El inicio de esa relación también fue excluyente: Benjamin Constant identificaba la libertad de los antiguos (como participación en los asuntos públicos) con la democracia y la libertad de los modernos (como gozo pacífico de los bienes privados) con el liberalismo y juzgaba que una y otra -- eran incompatibles: donde se ejercía la participación política ésta terminaba por negar las libertades individuales, y - donde había libertades privadas la libertad política languidecía. El problema era que la democracia no formaba solamente parte del pasado sino que se presentaba como una exigencia del presente y además con perspectivas de creciente expansión como bien lo había visto y temido Tocqueville. El - autor de la Democracia en América recelaba sobre todo de la

democracia que llamaba inmoderada porque preveía que iría en detrimento de las libertades civiles.

Conviene recordar que él caracterizaba a la democracia inmoderada como un sistema en el que los representantes estaban sometidos a los caprichos de sus electores; como un sistema en el cual no había división de poderes sino que los órganos ejecutivo y judicial también dependían de la voluntad del pueblo, y como un gobierno en el que desaparecían las sociedades intermedias por lo que entre el Estado y los individuos no había ningún cuerpo organizado que mediara su relación. La solución contra la democracia inmoderada (que mucho se asemeja a la directa) la ubicaba en la democracia moderada en la cual: haya una autonomía de los representantes frente al electorado (lo que se conoce en términos técnicos como "prohibición de mandato imperativo"); sea operante la división y equilibrio de poderes, y existan cuerpos intermedios entre el Estado y los individuos que modere su relación. La vinculación entre las ideas de Tocqueville y de Montesquieu es evidente.

La preocupación fundamental de Tocqueville no radicaba tanto en proponer un esquema institucional, que a nuestro parecer es absolutamente válido, sino el de establecer mediante esa democracia moderada límites precisos a la práctica del gobierno popular.

En el análisis del liberalismo pusimos atención a los dos grandes vertientes en las que se verifica su propuesta de limitar al Estado. De un lado el liberalismo pugna por los límites del poder del Estado, de otro lucha por establecer límites a las funciones del Estado. Cabe señalar al respecto que al liberalismo no le importa tanto que ese Estado sea monárquico o democrático sino que se abuse del poder y se extralimite en sus funciones. Tan es cierto esto que el liberalismo, lo mismo ha combatido contra las monarquías absolutas que contra las democracias radicales.

Como doctrina de los límites del poder del Estado el liberalismo es partidario del Estado de derecho; como doctrina de los límites a las funciones del Estado el liberalismo es partidario del Estado mínimo. En favor del Estado de derecho el liberalismo luchó para que el gobierno de las leyes sustituyera al gobierno de los hombres. En tal sentido favoreció el constitucionalismo y rechazó el absolutismo. En favor del Estado mínimo el liberalismo continúa luchando contra toda forma de expansión del Estado y para tal propósito se lanza lo mismo contra el Estado máximo de los países socialistas que contra el llamado Estado benefactor que implantaron los partidos socialdemócratas en occidente.

El liberalismo no sólo contendió para que en la vida política hubiesen más espacios donde pudiesen concurrir otras fuerzas, ni solamente lidió para que la vida económica se --

abriera hacia la libre concurrencia, sino que también luchó en el campo ideológico para que hubiera libertad de pensamiento, de culto y de expresión. Este combate en buena medida se dirigió contra el monopolio de la Iglesia Católica. En este sentido el laicismo es uno de sus éxitos históricos.

Ahora bien, la democracia y el liberalismo marcharon -- juntos en la aspiración por establecer el Estado de derecho y también caminaron juntos en el sendero que llevó al laicismo; pero donde ya no parecen ir tan de acuerdo es en el plano económico sobre todo en referencia a los límites del Estado benefactor, en la medida en que éste, quierase o no, es -- producto de las presiones democráticas que las masas ejercieron, sobre todo después de la segunda guerra mundial. Ahora el liberalismo económico (liberismo) se ha orientado a la -- crítica del Estado benefactor y a la puesta en práctica de -- acciones para desmantelarlo. El neoliberalismo ha reivindicado el valor del mercado. Aquí se ubica precisamente la -- propuesta de Robert Nozick. En este sentido es en el cual -- se dice que el liberalismo de nuevo cuño y la democracia ya no coinciden. No se defiende a ultranza el modelo asistencial, que por lo demás es indudable que desde su origen mostró fallas evidentes, lo que se defiende es el principio de justicia social que desde el principio enarboló. Los liberales justifican su política de desmantelamiento señalando los fracasos económicos de las ideas keynesianas, pero atrás

de ello se esconde un ataque frontal al principio de justicia y a los valores de la democracia.

En nuestro estudio prestamos particular atención a la obra de Nozick Anarchy, State and Utopia que se ha constituido como uno de los ejes importantes, sino es quizás el principal, de la teoría y de la práctica del neoliberalismo. Y concluimos que uno de los puntos débiles de su teoría es la manera insatisfactoria en que fundamenta su "Estado mínimo". El mismo señala que se apoya en la teoría contractualista de Locke, pero no justifica como éste las bases consensuales del Estado. Opta más bien por un modelo orgánico de aproximación sucesiva, como Aristóteles, para establecer una especie de agregación de sociedades de ayuda mutua. En muchos tramos de la lectura da la impresión de que los individuos imaginados por Nozick se siguen moviendo en el estado de naturaleza. Esta impresión se explica fundamentalmente porque no se ocupa mayormente de justificar y explicar la manera en que en el "Estado mínimo" regirá el derecho público. Ciertamente Nozick le otorga al "Estado mínimo" el monopolio de la fuerza, pero no explica la manera en que ese monopolio irá acompañado de la exclusividad para emitir normas regulativas de la vida pública y de la vida privada.

Ciertamente el problema de Nozick no es tanto la fundamentación del Estado sino someter a límites precisos su funcionamiento, pero de cualquier manera nosotros encontramos -

un punto débil en esa fundamentación que va en detrimento -- del propio funcionamiento de su modelo.

El foco de atención de su obra es el mercado y el respeto de la libertad individual. En ello estriba precisamente la dificultad para poder confrontar sus teorías liberales -- con los principios democráticos. Nozick no hace muchas referencias al plano político que es el terreno natural de cualquier discusión válida y coherente sobre la democracia. En esta ausencia de mayores referencias a la política planteamos una especie de desencuentro entre las ideas de Nozick y la democracia. Su crítica más bien va dirigida contra los términos que son inherentes a la democracia y que restringen al mercado: la igualdad, la justicia social y la participación del Estado en la economía.

Su utopía restringe a los términos mínimos la política y aspira al reino "absoluto" de la economía. Consideramos -- que en su obsesión por limitar el absolutismo político y el absolutismo ideológico, los neoliberales a la cabeza de los cuales está, entre otros, Nozick, han terminado por caer en el absolutismo del mercado.

La doctrina que se caracteriza por su crítica al mercado y a la propiedad privada es el socialismo. Desde este -- punto de vista el socialismo y el liberalismo son doctrinas antagónicas. Pero por cuanto puedan ser opuestos en sus -- apreciaciones económicas, el liberalismo y el socialismo --

coinciden en su visión negativo del Estado. Para los dos el Estado es un mal. Mas sin embargo, para el liberalismo el Estado es un mal necesario y por tanto, aunque sea en términos "mínimos", debe existir; para el socialismo, en cambio, el Estado es un mal no necesario y en consecuencia debe desaparecer. No es casualidad que la "teoría de la extinción -- del Estado" se encuentre entre los puntos más célebres del marxismo.

El punto de coincidencia entre la democracia y el socialismo se encuentra en el principio de la igualdad. Solamente que la doctrina democrática ha tendido a poner más el -- acento en la igualdad política, mientras que el socialismo ha enfatizado más la igualdad material. Al respecto quienes favorecieron la vinculación entre estas dos corrientes señalaron que si se tomaba como punto de partida la democracia -- entonces su expansión llevaría a la igualdad material y con ello al socialismo; en tanto que si se tomaba como punto de arranque el socialismo su realización llevaría al logro de -- una democracia más efectiva. La verdad es que estas previsiones hasta ahora no han fructificado debido a que las reformas democráticas se han detenido en los linderos del socialismo así como las revoluciones socialistas no han derivado en la democracia. Esta paradoja, a nuestro parecer, es -- el telón de fondo de la crítica de Perry Anderson a las -- ideas de Norberto Bobbio.

Por encima de estas coincidencias y esperanzas frustradas es un hecho que el marxismo tuvo como uno de sus blancos polémicos a la llamada democracia burguesa, que en muchos -- sentidos se identifica con la democracia representativa. En oposición a ese tipo de régimen Marx y Lenin plantearon la - democracia proletaria que tiene muchas coincidencias con la directa. Es de sobra conocido el hecho de que el modelo que tomaron para esa democracia proletaria fue el de la Comuna - de París. Hemos encontrado, al comparar ese modelo de democracia proletaria (o directa) con la democracia burguesa (o representativa) que mucho se asemeja a la confrontación que Tocqueville hacía de la democracia moderada y la inmoderada. Sólo que éste se pronunciaba en favor de la moderada en cambio aquellos se manifestaron por lo que el autor del Antiguo régimen y la revolución llamó la democracia inmoderada. Veamos los argumentos que esgrimieron los socialistas en favor de esa democracia: mientras que el régimen representativo es tá basado en la división de poderes, el régimen proletario - debe ser un sistema de trabajo ejecutivo, legislativo y judi cial al mismo tiempo; las elecciones no deben servir para de signar representantes que actúen en el parlamento sino que - deben extenderse a los más diversos campos de la vida social; mientras que la democracia burguesa se caracteriza por la -- prohibición de mandato imperativo, la proletaria se distin-- guirá por un control permanente sobre los representantes al

grado de que pueden ser revocados en cualquier momento; mientras que en la democracia burguesa la vida política se concentra en muchos sentidos en el parlamento, en la proletaria habrá una amplia descentralización donde las comunidades locales tengan amplias prerrogativas.

Diffícilmente se puede encontrar un más claro antagonismo entre las preferencias con respecto a la democracia representativa y a la democracia directa que en el caso de Tocqueville de un lado y Marx y Lenin de otro.

Hemos querido resaltar con nuestro trabajo el hecho de que resulta sorprendente que un modelo que duró tan poco y - que no logró consolidarse, como la Comuna de París, haya determinado tan ampliamente la visión marxista de la democracia. A nuestro parecer ese fenómeno ya no puede servir para guiar la aspiración democrática en el socialismo. En consecuencia hay que replantear si la democracia representativa - es patrimonio de la burguesía o tiene un valor universal que puede ser retomado y adecuado al socialismo. (No porque lo haya planteado Tocqueville sino porque su práctica es necesaria en sociedades con las características de amplitud y complejidad).

Durante mucho tiempo el marxismo estuvo más ocupado en criticar las formas de dominio burgués que en proponer una - alternativa institucional para el socialismo. La verdad es

que se pensó que con el advenimiento del "autogobierno de -- los productores" se resolvería la democracia política en la democracia económica, vale decir, la esfera del ciudadano en la esfera del productor. Así y todo, el problema de las libertades civiles y políticas, el sufragio, la representación política, las instituciones jurídicas es un problema de enorme actualidad para el socialismo. La discusión y replanteamiento de la forma en que hasta ahora ha visto el marxismo -- la democracia representativa y las libertades ciudadanas contribuiría significativamente a la convergencia entre el socialismo y la democracia.

Con el objeto de analizar los posibles vínculos entre -- la democracia y el socialismo, y de conocer las discusiones que en ese sentido se han realizado en los últimos tiempos, presentamos el debate que provocó Norberto Bobbio en el seno de la izquierda italiana que es una de las izquierdas occidentales más abierta al debate y a la búsqueda de nuevas rutas para el socialismo. Luego de interesantes y encendidas polémicas los participantes al parecer habían coincidido en que sin democracia no hay socialismo. Asimismo de alguna manera se llegó a un acuerdo básico sobre el concepto de democracia y de que la vía democrática debía ser transitada para llegar al socialismo; pero lo que Bobbio bien apuntó es que esa discusión se centró más en la problematización de la democracia y se dejó como un supuesto inamovible el término so

cialismo. Mas sin embargo, allí era por donde debía comenzar, y no terminar, la discusión. Por ese motivo lanzó las preguntas ¿entendemos todos la misma cosa cuando hablamos de socialismo? Luego entonces ¿Qué socialismo? A nuestro parecer se pueden dar diversas respuestas a esa pregunta, pero ninguna de ellas puede prescindir de la referencia a algún tipo de igualdad material y de justicia social.

Las ideas que Bobbio manifestó en aquel debate italiano que tuvo lugar a mediados de la década de los setenta fueron comentadas recientemente por Perry Anderson, y nos pareció oportuno analizar estos comentarios dado que se trata de un caso raro en el que se vuelve a replantear el vínculo entre el liberalismo, la democracia y el socialismo en momentos en que la atención se centra más bien en lo que Ludolfo Paramio ha llamado "el diluvio neoconservador".

La virtud de los trabajos de Anderson sobre Bobbio radica precisamente en llamar la atención sobre ese vínculo entre las tres grandes corrientes que han determinado la fisonomía política moderna. También debe reconocerse como un hecho positivo el que este autor concluya afirmando que hoy nadie desearía un socialismo iliberal. Así y todo encontramos al menos dos fallas sustanciales en sus ensayos: la primera consistente en decir que el análisis realista de Bobbio es de índole conservadora y que por tanto su propuesta política de un socialismo democrático sufre una tensión que termina -

por identificarse más bien con el liberalismo conservador. - Esta afirmación nos pareció alejada de la verdad debido a -- que el propio Bobbio ha criticado con mucha agudeza al neoliberalismo y ha puesto en evidencia su carácter ostentosamente reaccionario y antidemocrático. Pero además nos pareció imprecisa porque Anderson (no se sabe por cuales motivos) -- identifica el análisis realista con la propuesta política -- conservadora. Bajo esta lógica entonces donde quedaría Marx quien fue a la vez realista y revolucionario.

La segunda de las fallas estriba en que Anderson ubica el desarrollo del pensamiento bobbiano dentro del triángulo conservadurismo, liberalismo, socialismo. De allí que termine calificando a ese pensamiento como liberal conservador. - Sin embargo del análisis de la obra de ese filósofo turinés se desprende que el verdadero triángulo en el que se mueven sus ideas es el de democracia, liberalismo, socialismo. Estamos de acuerdo con Anderson en que el liberalismo de Bobbio no es económico sino ético. Ciertamente Bobbio ha insistido en el respeto a los derechos civiles; pero en lo que discrepamos de Anderson es de que el mercado apenas sea una lejana referencia en los escritos del turinés. Al respecto conviene recordar que recientemente este filósofo, comentando el - libro de Satori Theory of democracy revisited, refrendó su - crítica al mercado en cuanto reduce todo, incluso la digni--dad humana, a mercancía. Para Bobbio el abrazo que el merca

do le da a la democracia es un abrazo mortal. Con ello quiere señalar que aunque convivan en el sistema capitalista la verdad es que hay una sustancial incompatibilidad entre los dos.

Para Bobbio la democracia es un conjunto de reglas del juego que definen la participación de los actores políticos. Ahora bien, en muchas ocasiones se le ha criticado el tener una visión formalista —incluso tecnológica como la llamó -- Giuseppe Vacca— de la democracia. Pero él ha señalado en repetidas ocasiones que esa es una definición mínima pero básica de la democracia y que de allí ha partido para tratar de aclarar sus posibles vínculos con el socialismo: "si me conformara con esas reglas no me hubiera metido en un debate sobre la democracia y el socialismo".

Los últimos escritos de este autor han insistido en la búsqueda del socialismo a través de un nuevo pacto social -- que sea una alternativa al contractualismo neoliberal. En este sentido se le debe dar la máxima importancia a su afirmación de que: "se trata de ver si, partiendo de la misma -- concepción individualista de la sociedad, que es irrenunciable, y utilizando los mismos instrumentos, somos capaces de contraponer al neocontractualismo de los liberales un proyecto de contrato social diferente, que incluya entre sus cláusulas un principio de justicia distributiva y que por tanto sea compatible con la tradición teórica y práctica del socia

lismo". (Ante esta afirmación, la opinión de Anderson de -- que Bobbio es un liberal conservador se muestra bastante desafortunada).

Siguiendo la línea de un contractualismo que sea diferente y que se oponga al contractualismo neoliberal, y también con el deseo de encontrar alguna posible fórmula de convergencia entre el liberalismo, la democracia y el socialismo analizamos, por último, la compleja obra de John Rawls - A theory of Justice. Creemos que en ella, sin forzar los argumentos, se encuentran suficientes bases para establecer un sistema en el que coincidan los principios fundamentales de esas tres corrientes: el respeto de las libertades civiles, la práctica de la justicia social y la realización de la libertad política.

Lo que nos llevó a plantear esta interpretación de la teoría rawlsiana es la apreciación de que los dos principios de justicia que sugiere, y que son fundamentales en su sistema, corresponden respectivamente al valor de la libertad civil y al de la justicia social. Esos dos principios son: la igual libertad para todos y la distribución equitativa de los beneficios de la cooperación social. Rawls subraya la necesaria convivencia de esos principios en su sistema al decir que no pueden ser objeto de negociación o de renuncia, es decir, no se puede prescindir de la libertad individual con el objeto de obtener mayores beneficios en la distribu--

ción de los bienes producto de la colaboración colectiva; pero tampoco se puede desechar el reparto equitativo de esos bienes para obtener una mayor libertad individual. Los principios de justicia propuestos por Rawls no son intercambiables.

El triángulo se completa cuando el propio Rawls firma - que su sistema sólo puede funcionar dentro de un régimen de democracia constitucional.

El velo de ignorancia y la posición originaria, también elementos fundamentales de la filosofía moral de Rawls, son hipótesis racionales de origen kantiano que tienen por objeto establecer las condiciones ideales con base en las cuales los hombres establecerían los principios y las normas de la convivencia social. No es casualidad, entonces, que de ese velo de ignorancia y de esa posición originaria brote la intersección entre los principios fundamentales del liberalismo, el socialismo y la democracia. Rawls tiene razón: buscar la coincidencia de los derechos individuales, la justicia social y la libertad política es un imperativo categórico.

N O T A S

PRIMERA PARTE

- (1) Tomo esta clasificación de los usos en el estudio de las formas de gobierno del libro de Norberto Bobbio, La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico, Giappichelli, Turín, 1976, pp. 3-8 -- (traducción al español La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 9-13). Bobbio habla también de estos usos en su libro Stato, governo, società, Einaudi, Turín, 1985, pp. 126-128. Entre los diversos autores que mencionan los diversos usos de las formas de gobierno podemos mencionar a -- Giovanni Sartori Elementi di teoria politica, Il Mulino, Bolonia, 1987, pp. 31-32.
- (2) Platón, El Político, [291 d] Porrúa, México, 1985, p. 327. Para el estudio de las formas de gobierno en -- Platón me apoyo en el ensayo de Eduardo García Máynez "el Político de Platón", en Diánoia, UNAM-FCE, México, 1984 (sobretiro), pp. 38-43. Cfr. Ermanno Vitale, -

Platone, Aristotele, Machiavelli, Giappichelli, Turfn, 1989. Al hablar de Platón no podemos dejar de mencionar el trascendental libro de Giovanni Reale, Per una nuova intepretazione di Platone, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, 1987, que ha revolucionado -- verdaderamente los estudios de este filósofo a partir de lo que se considera "la doctrina no escrita".

- (3) Aristóteles, Política, [1279 a], Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 135. Para el estudio de las formas de gobierno en Aristóteles utilizo la versión italiana - de la Politica, Laterza, Bari, 1983, p. 84. Cfr. Giovanni Reale, Aristotele, Laterza, Bari, 1982, pp. 123-125; William David Ross, Aristotele, Feltrinelli, Milán, 1982, pp. 239-246; Ingemar Düring, Aristóteles, UNAM, México, 1987, pp. 768-773; E. Barker (ed.) The politics of Aristotele, Oxford University Press, 1958.

- (4) Este autor distingue cinco formas de democracia: 1) - ricos y pobres participan en el gobierno en condiciones de paridad; 2) los cargos públicos son otorgados con base en un censo muy bajo; 3) son admitidos en -- los cargos públicos todos los ciudadanos excepto quienes han sido privados de los derechos civiles debido a un proceso judicial; 4) son admitidos a los cargos públicos todos los ciudadanos sin distinción; 5) cua-

lesquiera que sean los derechos políticos, la masa y no la ley es la soberana (aquí dominan los demagogos, por tanto es la verdadera forma corrupta del gobierno popular). Aristóteles, op.cit., [1290 b - 1292 a], - pp. 172-178. (Traducción italiana pp. 121-126).

- (5) Polibio, Historias [VI,3], Gredos, Madrid, 1981, p. - 151.
- (6) Marsilio da Padova, Defensor Pacis, [I,8], UTET, Turín, 1975, pp. 144-145. Cfr. Cesare Violi, "Papato e Impero nel tardo Medioevo. Dante, Marsilio, Ockham", en Luigi Firpo, Storia delle idee politiche, economiche e sociali, II, UTET, Turín, 1983, pp. 543-665.
- (7) Jean Bodin, I sei libri dello Stato, UTET, Turín, - - 1964, p. 543.
- (8) Thomas Hobbes, Leviathan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil, Penguin books, Londres, 1982, p. 239. Para la traducción nos apoyamos en la versión al español, Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, Fondo de Cultura Económica, México, - - 1982, p. 151, y en la versión italiana Leviatano, La Nuova Italia, Florencia, 1976, p. 181. Cfr. A. Pacchi,

Introduzione a Hobbes, Laterza, Bari, 1979; R. Polin, Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, Presses Universitaires de France, Paris, 1953; Pierre Naville, Thomas Hobbes, Plon, Paris, 1988; L. Strauss, The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis, Chicago University Press, 1952; K.C. Brown (ed.) Hobbes studies, Basil Blackwell, 1965; R. Tuck, Hobbes, Oxford University Press, 1989.

- (9) John Locke, Two treatises of government, Cambridge -- University Press, 1980, p. 372. Para la traducción -- nos servimos de la versión al español, Ensayo sobre -- el gobierno civil, Aguilar, Madrid, 1976, p. 98, y de la versión italiana, Due trattati sul governo, UTET, Turin, 1982, p. 324. Cfr. Wolfgang von Leyden Hobbes and Locke. The politics of Freedom and Oligation, Mac Millan, Londres, 1982; Richard H. Cox, Locke on war -- and Peace, University Press of America, Washington, -- 1982; C.B. Macpherson, Hobbes to Locke, Clarendon -- Press, Oxford, 1962; J.W. Gough, Locke's Political -- Philosophy, Clarendon Press, Oxford, 1950; P. Polin, La politique moral de John Locke, Presses Universitair -- es de France, Paris, 1960.
- (10) Jean Jacques Rousseau, Du Contrat Social, Gallimard, Bibliotheque de la Pléiade, Paris, 1964, T.III, p. --

403. Para la traducción utilizamos la versión al español, El Contrato Social, Porrúa, México, 1969, p. - 35, y la versión italiana, Del Contratto Sociale, Sansoni, Florencia, 1972, p. 308. P. Casini, Introduzione a Rousseau, Laterza, Bari, 1974; E. Cassirer, Das problem J.J. Rousseau, (trad. it.) La Nuova Italia, - Florencia, 1938; R. Derathé, J.J. Rousseau et la science politique de son temps, Vrin, París, 1979; I. Fetscher, Rousseau politische philosophie, (trad. it.) Feltrinelli, Milán, 1977. N.J.H., Dent, Rousseau, Basil Blackwell, New York, 1989.
- (11) Immanuel Kant, Principios metafísicos de la doctrina del derecho, UNAM, Colección Nuestros Clásicos, México, 1978, p. 177. Para la traducción utilizamos también la versión italiana, La dottrina generale del diritto, UTET, Turín, 1978, p. 529, y la versión francesa, Eléments métaphysiques de la doctrine du droit, Auguste Durand Libraire, París, 1953, pp. 290-210. - Cfr. George Vlachos, La pensée politique de Kant, - Presses Universitaires de France, París, 1969; E. Cassirer, Kant, vida y doctrina, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- (12) Heródoto, Historias, T.II, UNAM, México, 1976, p. 50. Este debate es reportado por Hegel en Lecciones sobre

la filosofía de la historia, Alianza Universidad, Madrid, 1985, p. 121. "En este sentido ingenuo deliberaron, no, sin duda, el pueblo persa, pero sí los magos persas que se habían conjurado para derrocar al falso Esmerdis y a los magos".

- (13) Heródoto, op.cit., pp. 50-51.
- (14) Ibidem, pp. 51-52.
- (15) Idem.
- (16) Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, Porrúa, México, 1985, pp. 83-84.
- (17) Platón, La República, Laterza, Bari, 1982, pp. 259-189.
- (18) Johannes Althusius, Politica methodice digesta, Guida, Nápoles, 1980, pp. 2-3. Durante largo tiempo la figura de Althusius permaneció en la obscuridad. Se debe a Otto von Gierke la reivindicación de su importancia para el pensamiento democrático y para la teoría política en general. El libro en el que Gierke ilumina la imagen de Althusius lleva el título de Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen staats-theorien, Einaudi, Turín, 1974. Sobre el tema

de la representación política durante la edad media - Cfr. Giovanni Sartori, Theory of democracy revisited, Chatham House, New Jersey, 1987, p. 29 nota 21. Existe una versión de este libro en español que apareció con el título Teoría de la democracia, Alianza Universidad, Madrid, 1988, p. 53 nota 21. Especial interés para el tema de la representación en el medioevo tiene el libro M.V. Clarke, Medieval Representation and Consent, Russell, New York, 1964.

- (19) Baruch Spinoza, Tratado teológico-político, Editorial Juan Pablos, México, 1975, cap. XVI, p. 258. Introducidos algunas modificaciones en la traducción al español basándonos en la versión italiana: Trattato teologico-politico, Einaudi, Turín, 1980, cap. XVI, pp. -- 384-385.
- (20) John Locke, Two treatises of government, parágrafo -- 230, p. 436; trad. esp. p. 175; trad. it. p. 399. El subrayado es nuestro.
- (21) Norberto Bobbio, La teoría delle forme di governo, - p. 93, traducción al español, pp. 87-88.
- (22) Jean Bodin, I sei libri dello Stato, p. 359.

- (23) Montesquieu, Del espíritu de las leyes, Porrúa, México, 1977, p. 39. Para una mejor traducción nos apoyamos en la versión italiana, Lo spirito delle leggi, - UTET, Turín, 1973, p. 133.
- (24) Immanuel Kant, Principios metafísicos de la doctrina del derecho, p. 177; trad. it. p. 529; trad. fra. p. 210.
- (25) Ibidem, p. 178; trad. it. p. 530; trad. fra. p. 211.
- (26) Hobbes criticó a quienes se dejaron seducir por las ideas de libertad y democracia de la antigüedad, que al aplicarlas a la situación inglesa de su tiempo dieron lugar a la guerra civil. Censuró a los gobiernos populares "de los griegos y de los romanos, entre los cuales los reyes eran odiados y llamados tiranos, - mientras el gobierno popular pasaba bajo el nombre de libertad (aunque jamás hubo un tirano más cruel que la asamblea popular)" Behemoth. The history of the causes of the civil wars of England, Laterza, Bari, - 1979, p. 29.
- (27) Thomas Hobbes, De Cive, UTET, Turín, 1971, p. 219 - - (trad. esp. Del ciudadano, Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966, p. 178).

- (28) Norberto Bobbio, Teoria delle forme di governo, p. 7, (trad. esp. pp. 11-13). Para el estudio del uso histórico también me apoyo en Norberto Bobbio, Stato, -- governo, Società, pp. 137-141.
- (29) Norberto Bobbio, Teoria delle forme di governo, p. 23 (trad. esp. p. 27).
- (30) Polibio, op.cit., p. 153.
- (31) Ibidem, pp. 160-161. El subrayado es nuestro.
- (32) Citado por Norberto Bobbio, Stato, governo, società, p. 138.
- (33) Para el estudio de Vico me baso en su libro La Cien-- cia Nueva, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, y en los ensayos: Lionel Rubinoff, "Vico y la verificación de la interpretación histórica"; B.A., Haddock, "Vico y el problema de la reconstrucción histórica"; Robert Nisbet, "Vico y la idea del progreso"; Isaiah Berlin, "Vico y el ideal de la ilustración". Todos - ellos contenidos en el volumen Giorgio Tagliacozzo, - (et al.) Vico y el pensamiento contemporáneo, Fondo - de Cultura Económica, México, 1987.

- (34) Montesquieu, Del espíritu de las leyes, p. 8 (trad. - it. p. 66). Sobre este autor Cfr. Franz Neumann, Lo stato democratico e los stato autoritario, il Mulino, Bonolia, 1973, pp. 213-235.
- (35) Ibidem, p. 39 (trad. it. p. 134).
- (36) Hegel, Lezioni di filosofia della storia, La Nuova -- Italia, Florencia, 1981, p. 273.
- (37) Este fragmento se encuentra en la Filosoffa del dere- cho, parágrafo 273, Juna Pablos Editor, México, 1980, pp. 229-230. Cfr. Peter Singer, Hegel, Oxford Univer- sity Press, 1983.
- (38) Cfr. Norberto Bobbio, La teoria delle forme di gover- no, p. 176 (trad. esp. p. 160).
- (39) Platón, Las leyes, [693 d], Porrúa, México, 1985, p. 65. Hacen referencia al estudio del gobierno mixto - a partir de Platón, Alessandro Passerin D'Entreves. - La dottrina dello stato, Giappichelli, Turín, 1967, - pp. 165-177 y Norberto Bobbio, Stato, governo, socie- tà, pp. 102-104.
- (40) Aristóteles, Politica [1266 a], p. 92 (trad. it. p. - 45). Passerin D'Entreves sostiene sin embargo que pa

ra este filósofo la mejor forma de gobierno no es la mixta sino la aristocrática: "Para Aristóteles no hay duda de que 'la mejor constitución es la administrada por los mejores hombres'; pero como constitución practicable y recomendable en vista de las condiciones -- normales de los hombres y de los estados, este pensador propone la politia, una forma de democracia temperada que considera que es la forma de gobierno más 'estable' y, por muchos motivos, la más 'benéfica'". op.cit., p. 167. Si bien para Passerin D'Entreves la politia aristotélica es una forma de democracia temperada, para Bobbio la politia aristotélica es una mezcla de democracia y oligarquía. Después de haber citado algunos fragmentos de la Política este autor afirma: "la politia es una mezcla de oligarquía y de democracia... esta combinación es un régimen en el que la unión de los ricos y pobres debería remediar la mayor causa de tensión en toda sociedad, que es precisamente la lucha entre quien no tiene y quien tiene. Es el régimen que debería asegurar mejor que cualquier otro la 'paz social'". Teoria delle forme di governo, p. 40 (trad. esp. p. 41). Lo que debe resaltarse es que la politia aristotélica para Passerin D'Entreves es una democracia temperada mientras que para Bobbio es una mezcla, un gobierno mixto.

- (41) Polibio, Historias, (VI,18), p. 176.
- (42) Ibidem, pp. 175-176.
- (43) Cicerón, De la República, UNAM, México, 1984, p. 21.
- (44) Ibidem, p. 36. Por contra Cicerón consideraba que la peor forma de gobierno era la plutocracia: "no hay -- forma alguna más deforme de gobierno que aquella en -- la que los más opulentos son considerados los ópti-- mos",. p. 87.
- (45) Ibid, p. 66.
- (46) Ibid, p. 87.
- (47) Ibid, p. 44.
- (48) Alessandro Passerin D'Entreves, La dottrina dello stato, p. 169.
- (49) Ibidem, p. 170. El libro de Smith es De Republicae Anglorum y el de Hooker Ecclesiastical Polity.
- (50) La referencia a estos tres autores la tomo de un manuscrito inédito de Bobbio denominado Gobierno mixto, pp. 6-7. El libro de Contarini lleva el título De ma-

gistratibus et republica venetorum; el de Paruta, - -
Della perfezione della vita politica, y el de Gianotti,
Della repubblica fiorentina.

- (51) En el destacar como autores representativos de la opo-
sición al gobierno mixto a Bodin y Hobbes coinciden -
Passerin D'Entreves, op.cit., pp.170-172 y Bobbio, --
Teoria delle forme di governo, pp. 89-92 (trad. esp.
pp. 83-86). Id. Stato, governo, società, p. 103.
- (52) Jean Bodin, I sei libri dello stato, p. 547.
- (53) Ibidem, pp. 550-551.
- (54) Ibid, p. 551.
- (55) Ibid, p. 554.
- (56) Ibid, p. 555.
- (57) Ibid, p. 557.
- (58) Ibid, p. 561.
- (59) Thomas Hobbes, Leviathan, p. 369 (trad. esp. p. 268;
trad. it. p. 321).

- (60) Ibidem, pp. 364-365 (trad. esp. p. 264; trad. it. p. 317).
- (61) Ibid, pp. 246-247 (trad. esp. p. 157; trad. it. p. -- 188).
- (62) Ibid, p. 372 (trad. esp. pp. 270-271; trad. it. p. -- 324).
- (63) Idem, (trad. esp. p. 271; trad. it. pp. 324-325).
- (64) Ibidem, pp. 372-373 (trad. esp. Idem; trad. it. p. -- 325).
- (65) Ibid, p. 371 (trad. esp. p. 269; trad. it. p. 323).
- (66) Norberto Bobbio, Il governo misto, p. 11.
- (67) Alessandro Passerin D'Entreves, La dottrina dello - - stato, p. 176.
- (68) C.H. McMillwain, Constitutionalism: ancient and modern, (trad. it.) Nari Pozza, Venecia, 1956, pp. 58-93.
- (69) Montesquieu, El espíritu de las leyes, p. 104 (trad. it. pp. 276-277).

- (70) Michelangelo Bovero escribió un apartado específico - sobre esta coincidencia en el libro de Norberto Bobbio, La teoría delle forme di governo, pp. 177-184 (trad. esp. pp. 161-167). Bovero se refiere a las semejanzas y diferencias entre Montesquieu y Hegel para el caso específico de la monarquía constitucional en los siguientes términos: "El tema de la monarquía constitucional merece alguna consideración... que nos permite precisar mejor la índole de la relación entre Hegel y Montesquieu bajo el doble aspecto de la continuidad y de la diferencia en la continuidad... La constitución monárquica que Hegel describe en los Lineamientos de filosofía del derecho como constitución 'de acuerdo con la razón', se muestra mucho más articulada y compleja que la monarquía como es descrita - en la tipología clásica de las formas de gobierno; de la misma manera, la monarquía que Montesquieu presenta como forma de gobierno 'excelente' es una constitución compleja, y precisamente en tal complejidad consiste su rasgo distintivo frente a las otras formas de gobierno. Así como Montesquieu considera que la monarquía 'moderada' es el tipo de régimen político - conveniente para las grandes naciones de la Europa moderna, de la misma forma Hegel afirma, desde el punto de vista de la modernidad, que la monarquía tradicio-

nal y las otras formas de la tipología clásica pueden ser consideradas 'indiferentes', porque ahora son impracticables, o sea, no van de acuerdo con el desarrollo histórico y de la sociedad, ya no están a la altura de los tiempos. Efectivamente, se trata de constituciones 'simples' que se refieren a la unidad indiferenciada' como estructura de la vida colectiva de la época antigua; mientras la época moderna contempla -- las diferencias y las articulaciones en la vida colectiva, y en consecuencia, en cierto sentido, requiere una constitución articulada como la monarquía constitucional. La novedad de la concepción hegeliana con respecto a la de Montesquieu reside en la diferente manera de considerar la sociedad moderna y sus articulaciones. De acuerdo con Hegel, la vida social se ha diferenciado en una multiplicidad de aspectos y niveles particulares, pero sobre todo, por decirlo así, se ha 'duplicado' en dos esferas diferentes con características opuestas: la sociedad civil y el Estado", pp. 161-162.

- (71) Cfr. Norberto Bobbio, Stato, governo, società, p. 104.
- (72) Ibidem, p. 56. Para el estudio de la república romana me apoyo en León Homo, Le istituzioni politiche romane, Mursia, Milán, 1975, pp. 24-76.

- (73) Cicerón, De la República, p. 20. En latín esta expresión está redactada de la siguiente manera: "Est igitur, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoque modo congregatus sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis". Sobre el uso genérico del término república Bonini citando a Bonfante señala: "El nombre que (la república) recibe en oposición al reino no lo designa en modo propio y específico. Como el griego politeia, que no significa sino la constitución, como nuestro propio término constitución, res publica es un término genérico, que no significa sino el Estado, o más precisamente la esfera de las tareas y de los intereses públicos". -- "República Romana", en Diccionario de política, tomo II, Siglo XXI, México, 1985, p. 1437. Para el estudio del pensamiento político medieval: David Knowles, The Evolution of Medieval Thought, Longman, Londres, 1988.
- (74) Idem.
- (75) Ibidem, pp. 4-5.
- (76) Nicolás Maquiavelo, El Príncipe, Porrúa, México, 1970, p. 1. traducción italiana "Il Principe" en Tutte le Opere, Sansoni, Florencia, 1971, p. 258. Cfr. Federi

co Chabod, Escritos sobre Maquiavelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1984. Entre los libros más recientes sobre Maquiavelo se encuentra Peter S. Donaldson, Machiavelli and Mystery of State, Cambridge University Press, 1988. Un libro que resalta el concepto de "virtud republicana" en Maquiavelo es el de Q. Skinner, Machiavelli, Oxford University Press, 1981.

(77) Cicerón, De la República, p. 90.

(78) Hay que hacer una importante aclaración entre lo que pueden ser los "estados intermedios", combinaciones - desafortunadas entre el principado y la república, y lo que son los "gobiernos mixtos": "¿Los 'Estados intermedios' y los 'gobiernos mixtos' son la misma cosa? Creo que no. En efecto, se puede sostener que - no todas las combinaciones entre las diversas formas de gobierno son buenas, es decir, son verdaderos y -- propios gobiernos mixtos. No es suficiente mezclar - una forma de gobierno con otra para tener un gobierno mixto; hay combinaciones que tienen éxito y otras que no lo tienen. Una combinación puede ser una síntesis bien lograda de constituciones opuestas y entonces se -- rá superior a las constituciones simples; pero tam -- bién puede ser una contaminación de constituciones -- que no pueden estar juntas, y entonces una constitu--

ción simple será superior... el Estado intermedio -- que [Maquiavelo] critica no deriva de una fusión de -- diferentes partes en un todo que las trasciende, sino de un acuerdo provisional entre dos partes en conflicto que no lograron encontrar una constitución unitaria que las abarque y supere" Bobbio, Teoria delle forme di governo, p. 71 (trad. esp. pp. 67-68). Cabe señalar que el antagonismo entre la monarquía y la república fue interpretado por Thomas Paine como la oposición entre el interés particular y el interés general: "Lo que se llama República no es una forma particular de gobierno. Es plenamente característico de -- la tendencia, motivo o finalidad para la que debe instituirse el gobierno y para cuyos fines debe ser empleado: Res-publica, los asuntos públicos, o el bien público; o, traducido literalmente, la cosa pública. -- Es una palabra de buen origen que se refiere a lo que debe ser el carácter y ocupación del gobierno; y en -- este sentido se opone, naturalmente, a la palabra monarquía, que tiene una significación original indigna. Implica ésta la idea de un poder arbitrario detentado por un individuo, en cuyo ejercicio es él mismo y no la res-pública el objetivo. Todo gobierno -- que no actúe bajo el principio de la República o, en otras palabras, que no haga de la res-publica su úni-

co y pleno objeto, no es un gobierno. Un gobierno republicano no es otra cosa que un gobierno establecido y guiado por el interés público, tanto individual como colectivamente. No está ligado por necesidad a -- ninguna forma particular, pero se asocia más naturalmente con la forma representativa, que es la mejor -- calculada para asegurar el fin por el cual una Nación se impone la carga de sostenerlo". Los derechos del hombre, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 165-166. Ante lo ya señalado de que Paine identifica a la república con el gobierno que actúa en favor del bien colectivo sólo resta indicar que identifica también a la república con el gobierno representativo.

La discusión entre la monarquía y la república durará mucho tiempo, por lo menos de la época de Maquiavelo hasta el siglo XIX.

- (79) Nicolás Maquiavelo, "Discursos sobre la primera década de Tito Livio", en Obras políticas, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971, p. 61.
- (80) Ibidem, p. 66.
- (81) Idem.
- (82) Ibidem, pp. 66-67.

- (83) Ibid, p. 68.
- (84) Ibid, p. 74.
- (85) Montesquieu, El espíritu de las leyes, p. 8 (trad. it. p. 66).
- (86) Ibidem, p. 10 (trad. it. p. 70).
- (87) Ibid, p. 9 (trad. it. p. 69).
- (88) Ibid, p. 11 (trad. it. p. 73).
- (89) Ibid, p. 11 (trad. it. p. 83).
- (90) Ibid, p. II (trad. it. p. 47)
- (91) Idem.
- (92) Ibidem, p. 17 (trad. it. p. 87).
- (93) Ibid, p. 26 (trad. it. pp. 104-105).
- (94) Ibid, p. 36 (trad. it. p. 127).
- (95) James Harrington Océana, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 49.
- (96) Ibidem, p. 74.

- (97) Ibid, p. 75.
- (98) Idem.
- (99) Ibidem, p. 66.
- (100) Idem.
- (101) John Milton, Areopagítica, Fondo de Cultura Económica, México, 1941, p. 15. Cfr. Hugh Trevor-Roper, Catolics, Anglicans and Puritans, (17th Century Essays), Secker and Warburg, Londres, 1987; Graham Parry, The Seventeenth Century, Longman, Londres, 1989.
- (102) Ibidem, p. 13.
- (103) George H. Sabine, Storia delle dottrine politiche, -- Etas, Milán, 1981, pp. 389-392. Existe una traducción al español de este libro publicada por el Fondo de Cultura Económica.
- (104) Hay una serie de textos que reúnen las opiniones de estos jefes y diversas discusiones políticas de aquella época: C.H. Firth, The Clarke Papers, Camden Society Publications, 1891-1901. Republicados por A.S. P. Woodhouse, Puritanism and Liberty, Londres, 1938. Existe una traducción de estos documentos al italiano

a cargo de Vittorio Gabrieli, Puritanismo e libertà, Einaudi, Turín, 1956. William Haller, Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, New York, 1944. Id. and Godfrey Davies, The Leveller Tracts -- 1647-1653, New York, 1944. Don M. Wolfe, Leveller -- Manifestoes in the Puritan Revolution, New York, 1944. Cfr. George H. Sabine op.cit., p. 367.

- (105) Este diálogo es reportado por George H. Sabine, op.cit., p. 370, quien a su vez lo tomó de los Clarke Papers, vol. I, p. 301.
- (106) Ibidem, p. 372.
- (107) Citado por Norberto Bobbio, Diritto e Stato nel Pensiero di Emmanuele Kant, Giappichelli, Turín, 1969, p. 51.
- (108) Jean Jacques Rousseau, El Contrato social (trad. esp.) p. 21.
- (109) Ibidem, p. 51.
- (110) Jean Jacques Rousseau, "Lettres Escrites de la Montagne" en Scritti politici, UTET, Turín, 1970, p. 981.
- (111) Ibidem, p. 979.

- (112) Ibid, p. 938.
- (113) Idem.
- (114) Ibid, p. 978.
- (115) Jean Jacques Rousseau, El Contrato social, p. 48.
- (116) Immanuel Kant "Per la pace perpetua", en Id. Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto, - UTET, Turín, 1965, p. 294. Existe una traducción de la Paz perpetua realizada por la editorial Porrúa pero contiene serias deficiencias de traducción y de interpretación de los textos kantianos.
- (117) Idem.
- (118) Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero, Società e stato nella filosofia politica moderna, Il Saggiatore, Milán, 1979, p. 75. Hay una traducción al español de este libro publicada por el Fondo de Cultura Económica, 1986. Gioele Solari, Studi storici di filosofia del diritto, Giappichelli, Turín, s/f, pp. 231-280.
- (119) Immanuele Kant, Principios metafísicos de la doctrina del derecho, p. 146.

- (120) Ibidem, p. 142. Cfr. Paolo Pasqualucci, Rousseau e Kant, Giuffrè, Milán, 1976, p. 351.
- (121) Jean Jacques Rousseau, El Contrato Social, p. 30.
- (122) Immanuel Kant, Principios metafísicos de la doctrina del derecho, p. 142.
- (123) Immanuel Kant, "Per la pace perpetua", p. 295.
- (124) Immanuel Kant, Principios metafísicos de la doctrina del derecho, p. 147.
- (125) Idem.
- (126) Cfr. Norberto Bobbio, Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant, pp. 253-255.
- (127) Immanuel Kant, "¿Qué es la ilustración?" en Id. Filosofía de la historia, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 28. Sobre este tema Cfr. Ernst Cassirer, La filosofía de la ilustración, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- (128) A. Hamilton, S. Madison, J. Jay, El Federalista, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 39. En otro lugar insistiendo sobre el mismo tema se dice: -

"en una democracia el pueblo se reúne y ejerce la función gubernativa personalmente; en una república se reúne y la administra por medio de sus agentes y representantes. Una democracia, por vía de consecuencia, estará confinada en un espacio pequeño. Una república puede extenderse a una amplia región", p. 53. Para el estudio que hace Robert A. Dahl del pluralismo ver sus libros: A preface to Democratic Theory, -- Chicago University Press, 1956; Pluralist Democracy in the United States, Rand McNally, Chicago, 1967; -- Modern Political Analysis, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963; Poliarchy, Yale University Press, New Haven, 1971.

(129) Ibidem, p. 40. El subrayado es nuestro.

(130) Ibid, p. 34.

(131) Idem. La cita de Montesquieu proviene del Espíritu de las leyes, Libro IX, capítulo I.

(132) Ibidem, p. 35.

(133) Ibid, p. 32.

(134) Idem.

- (135) Ibidem, p. 33.
- (136) Hans Kelsen, Teoría general del derecho y del Estado, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, p. 336. Para el análisis de la dicotomía autocracia-democracia me baso en el artículo de Piero Meaglia "Democracia e intereses en Kelsen", revista de Sociología, N°2, - - 1987.
- (137) Ibidem, p. 337.
- (138) Norberto Bobbio, Stato, governo, società, pp. 98-99. Para el estudio de la autocracia y de la democracia - es particularmente relevante el libro de Franz Neumann, Lo stato democratico de lo stato autoritario, - cit.
- (139) Jean Jacques Rousseau, El contrato social, p. 12.
- (140) Hans Kelsen, Teoría general del derecho y del Estado, p. 337.
- (141) Ibidem, p. 338.
- (142) John Locke, Ensayo sobre el gobierno civil, p. 75.
- (143) Hans Kelsen, op.cit., p. 340.

- (144) Hans Kelsen, "Essenza e valore della democrazia", en Id. La democrazia, Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 56-57.
- (145) Ibidem, p. 63. El subrayado es mfo.
- (146) Hans Kelsen, Teoría general del derecho y del Estado, p. 342.
- (147) Ibidem, p. 345
- (148) Hans Kelsen, "Il problema del parlamentarismo", en Id. La democrazia, cit., p. 147. Esta idea es repetida - en su libro "Essenza e valore della democrazia", cit. p. 66.
- (149) Ibidem, p. 67.
- (150) Hans Kelsen, "Il problema del parlamentarismo", p. -- 149.
- (151) Ibidem, p. 165.
- (152) Hans Kelsen, "Essenza e valore della democrazia", p. 109.
- (153) Ibidem, p. 107.

- (154) Ibid, pp. 61-62. Sobre los requisitos de moderación para resolver los conflictos en la democracia Cfr. -- E.A. Nordlinger, Conflict Regulation in Divided Societies, Harvard Studies in International Affairs, 1972, p. 33.
- (155) Hans Kelsen, "Essenza e valore della democrazia", p. 105.
- (156) Nos referimos en especial al ensayo de Piero Meaglia "Democrazia e interessi in Kelsen". Aquí nos apoyamos directamente en la versión italiana inédita, p. 8.
- (157) Hans Kelsen, Teoría general del derecho y del Estado, p. 16.
- (158) Ibidem, p. 342.
- (159) Idem. En torno a la superioridad del método democrático sobre el método autocrático es particularmente interesante el libro de Alf Ross Why Democracy?, Harvard University Press, 1952.
- (160) Hans Kelsen, "Essenza e valore della democrazia", pp. 107-108.

- (161) Hans Kelsen, "El problema del parlamentarismo", p. -- 167.
- (162) Ibidem, p. 171.
- (163) Ibid, p. 169. Sobre el mismo asunto leemos en la -- Teoría general del derecho y del Estado: "El principio mayoritario no se identifica en modo alguno con - el dominio absoluto de la mayoría, o dictadura de la mayoría sobre la minoría. Por definición, la mayoría presupone la existencia de una minoría, y el derecho de aquélla implica el derecho de existencia de la minoría. El principio mayoritario solamente se observa en la democracia cuando se permite a todos los ciudadanos participar en la creación del orden jurídico, - aun cuando el contenido de éste resulte determinado - por la voluntad del mayor número. Excluir a una minoría de la creación del orden jurídico sería contrario al principio democrático y al principio mayoritario, aun cuando la exclusión fuese decidida por una mayoría. Si la minoría no es eliminada del procedimiento por el cual se crea el orden social, la minoría conserva siempre la posibilidad de influir en la voluntad mayoritaria. De esta manera es posible evitar, - en cierta medida, que el contenido del orden social -

determinado por la mayoría se encuentre en oposición absoluta a los intereses de la minoría. Este elemento es característico de la democracia", p. 341. Sobre la relación entre la mayoría y la minoría y la exigencia que en la democracia le sean reconocidos los derechos a la minoría Sartori opina: "La libertad de cada uno es también la libertad de todos; y adquiere su significado más concreto y auténtico cuando nos encontramos en minoría. Es el respeto y la salvaguarda de los derechos de la minoría lo que mantiene el dinamismo y la mecánica de la democracia... En resumen, los derechos de la minoría son la condición necesaria del proceso democrático mismo. Si estamos comprometidos con tal proceso, también debemos estarlo con un gobierno mayoritario refrenado y limitado por los derechos de la minoría. El mantenimiento de la democracia como un proceso en marcha exige de nosotros asegurar que todos los ciudadanos (mayoría plus minoría) ostenten los derechos requeridos por el método a través del cual la democracia opera". Theory of Democracy Revisited, pp. 32-34 (trad. esp. p. 58).

- (164) Hans Kelsen, "I fondamenti della democrazia", en Id. La democrazia, cit. pp. 261-264. Cfr. "Assolutismo e relativismo nella filosofia e nella politica" en el mismo libro pp. 441-453.

- (165) Hans Kelsen, Teoría general del derecho y del Estado, p. 358.
- (166) Ibidem, p. 359.
- (167) Ibid, p. 360.
- (168) Thomas Hobbes, Leviatán, pp. 100-160. Cfr. José F. -- Fernández Santillán, Hobbes y Rousseau, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 19-44.
- (169) Denis Diderot, Scritti politici, UTET, Turín, 1969, - p. 642.
- (170) Los conceptos referentes a la igualdad son expresados por Rousseau en El contrato social, libro II, pp. 14-30.
- (171) Norberto Bobbio, Il futuro della democrazia, Einaudi, Turín, 1984, p. 90. Existe una versión de este libro en lengua española en el Fondo de Cultura Económica.
- (172) Ibidem, p. 79.
- (173) Ibid, p. 81.
- (174) Emmanuel Kant, "¿Qué es la ilustración?", en Id. Filosofía de la historia, cit. pp. 27-28.

- (175) Ibidem, p. 28.
- (176) Idem.
- (177) Emmanuel Kant, La paz perpetua, Porrúa, México, 1983, p. 243. Aunque citamos esta versión en español, la verdad es que la traducción de Porrúa nos parece bastante imprecisa pues allí se lee: "Las acciones referentes al derecho de otras hombres son injustas, si - su máxima no admite reconocimiento general". Aquí en ningún momento se utiliza el concepto publicidad que es importante para captar el sentido que Kant quiso - imprimirle al concepto trascendental del derecho público. Debido a esta imprecisión nos apoyamos en la versión italiana donde está escrito: "si può chiamare formula trascendentale del diritto pubblico il seguente principio: "Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è conciliabile con - la pubblicità, sono ingiuste". Immanuele Kant, - - Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto, cit., p. 330. Sobre el iluminismo Cfr. Ernst Cassirer, La filosofía de la ilustración, cit.
- (178) Norberto Bobbio, op.cit., p. 86. El libro de Clapmar se denomina De arcanis rerum publicarum (1605) y el - de Naudé Considérations politiques sur les coups - - d'Etat (1639).

- (179) Ibidem, p. 96.
- (180) Norberto Bobbio, Stato, governo, società, pp. 68-69.
- (181) Robert Filmer, Patriarca, UTET, Turin, 1982.
- (182) Emmanuel Kant "¿Qué es la ilustración?", p. 25. Al hablar de la idea de hombre no podemos dejar de mencionar la obra que quizás es la piedra de toque de la reivindicación del individuo. Nos referimos al libro de Pico della Mirandola, De la dignidad del hombre, - Editora Nacional, Madrid, 1984.
- (183) Immanuel Kant, "Sopra il detto comune: 'questo può - essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica'", en Id. Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto, p. 255.
- (184) Jean Jacques Rousseau, El contrato social, p. 5.
- (185) Ibidem, p. 8.
- (186) Leo Strauss, The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis, pp. 21-22; Thomas Hobbes, Elements of Law Natural and Politic, La Nuova Italia, -- Florencia, 1972, p. 188; Id. De Cive, p. 192; Id. Leviatán, pp. 142, 162.

- (187) John Locke, Ensayo sobre el gobierno civil, p. 4.
- (188) Jean Jacques Rousseau, "Emilio", en Id. Opere, Sansoni, Florencia, 1972, p. 696.
- (189) Norberto Bobbio, "Il modello giusnaturalistico", en - Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero, Società e stato da Hobbes a Marx, Università degli studi di Torino, - 1973, p. 10. Traducido al español como Norberto - - Bobbio "el modelo iusnaturalista", en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, Origen y fundamentos del poder político, Grijalbo, México, 1985, p. 68.
- (190) Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero, Società e stato nella filosofia politica moderna, p. 20.
- (191) Michelangelo Bovero, "Società di contratti, contratto sociale, democrazia reale", en Teoria Politica, n°3, 1985, p. 9.
- (192) Ibidem, p. 10 (el subrayado es mfo). Al final del párrafo citado Bovero agrega una nota que por su importancia también citamos aquí: "Más allá de estas -- consideraciones sobre la noción de contrato social, - es necesario de cualquier manera ratificar que el modelo contractualista tiene un indudable valor históri

co: el sujeto individual conceptualizado por el iusnaturalismo como protagonista del proceso de constitución de la política es el que no reconoce vínculos o pertenencias natural-tradicionales, es el prototipo del individuo moderno tal como se emancipa de los ordenamientos comunitarios premodernos. La crisis de tales ordenamientos produjo en lugares y tiempos diversos el problema de una refundación de los principios generales de la convivencia, y tal refundación, después de complicadas y diferenciadas vicisitudes, encontró su realización en las constituciones modernas, que deben considerarse por más de un aspecto 'hijas' del iusnaturalismo contractualista".

SEGUNDA PARTE

- (1) Benjamín Constant, La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México, 1978. El paso del análisis de la democracia como elemento de las formas de gobierno a corriente política no es arbitrario. Giovanni Sartori ha puesto en evidencia que después del triunfo de las repúblicas sobre las monarquías se empezó a hablar de la relación y contradicción entre la democracia y el liberalismo. Relación en la que al poco tiempo se agregó el socialismo: "una vez instauradas las repúblicas o convertidas en inofensivas las monarquías, la nueva antítesis —especialmente entre aquellos que pensaban en la experiencia de la Revolución francesa— contraponía el liberalismo a la democracia. Pero muy pronto la aparición de un tercero —en discordia impuso un realineamiento de las fuerzas rivales. El nuevo protagonista en Europa era el socialismo". Theory of Democracy Revisited, p. 372 - - (trad. esp. p. 451).
- (2) Benjamín Constant, op.cit., p. 8.
- (3) Ibid., p. 10.

- (4) Ibid, p. 14.
- (5) Ibid, p. 15.
- (6) Ibid, p. 16.
- (7) Ibid, p. 18.
- (8) Ibid, pp. 19-23.
- (9) John Locke, Ensayo sobre el gobierno civil, IV, 21, - p. 19. Debe señalarse que en la traducción italiana el parágrafo referido no es el 21 sino el 22 p. 244. En la versión inglesa que es por lo demás la más confiable el parágrafo citado también es el 22, p. 302.
- (10) Montesquieu, Del espíritu de las leyes, XI, 3, p. 103, trad. it. p. 273.
- (11) Jean Jacques Rousseau, El contrato social, (I,8), - - p. 12.
- (12) G.W.F. Hegel, Lezioni di filosofia della storia, vol. I, p. 109.
- (13) Norberto Bobbio, "Libertà", en Enciclopedia del novecento, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1977, p. 995.

- (14) Ibidem, p. 996.
- (15) Immanuel Kant, La paz perpetua, p. 222 nota 2. Trad. it. p. 292.
- (16) Immanuel Kant, Principios metafísicos de la doctrina del derecho, trad. it. p. 407; tradu. fra. p. 43. En la traducción de Porrúa no aparece esta definición.
- (17) Immanuel Kant, "Sobre el dicho común: esto puede ser justo en teoría pero no vale en la práctica", en, -- Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto, cit., p. 254.
- (18) Norberto Bobbio, Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant, Giappichelli, Turín. 1969, p. 228.
- (19) George Vlachos, La pensée politique de Kant, p. 310.
- (20) Alexis de Tocqueville, La democracia en América, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 633. Cfr. J. Lively, The Social and Political Thought of Tocqueville, Clarendon Press, Oxford, 1962.
- (21) Ibidem, p. 258. Nuestro análisis del pensamiento político de Tocqueville parte de la idea de que este -- autor separó tajantemente a la democracia del libera-

lismo. Sin embargo hay autores que sostienen lo contrario, o sea, que Tocqueville terminó integrado a -- las dos corrientes. Dice que Tocqueville "Atribuyó - al socialismo el componente anti-liberal de la demo-- cracia, el despotismo democrático, y asoció al libera-- lismo la parte no despótica. La libertad y la igual-- dad seguían enfrentadas, pero bajo nuevas etiquetas: la igualdad enemiga de la libertad se encontraba en - el socialismo, mientras que la igualdad en armonía -- con la libertad se hallaba en la democracia anti-so-- cialista, en la democracia que acepta el liberalismo". Theory of Democracy Revisited, p. 373 (trad. esp. pp. 452-453). Sartori termina afirmando que la democra-- cia se integró al liberalismo y que en conjunto en-- frentaron al socialismo. De esta manera se abandonó la democracia roussoniana y se admitió la nueva face-- ta liberal de la democracia.

- (22) J.T. Schleifer, The Making of Tocqueville's Democracy in America, University of North Carolina Press, Cha-- pell Hill, 1980, pp. 263-274. (Existe una versión al español de este libro publicada por el Fondo de Cultu-- ra Económica).
- (23) J.C. Lamberti, Tocqueville et les deux democracies, - Presses Universitaire de France, Paris, 1983, pp. 27-30.

- (24) Estos tres puntos característicos de la democracia in moderada son propuestos y analizados por Piero Mea-
glia en su ensayo: "Tocqueville e il problema della -
democrazia", en Teoria politica, n°3, 1985, p. 47.
- (25) Ibidem, p. 53.
- (26) Norberto Bobbio, Liberalismo e democrazia, Franco An-
geli, Milán, 1985, p. 13. Entre los muchos autores -
que vinculan estrechamente el concepto democracia con
los principios liberales, ya decíamos, se encuentra -
Giovanni Sartori cuyo libro Theory of Democracy Revi-
sited, cit., pp. 367-393 (trad. esp. pp. 444-479) ha
planteado con éxito los marcos en los que se desen- -
vuelve la teoría de la democracia, pero a nuestro pa-
recer exagera el vínculo entre las dos corrientes. -
Entre los libros más relevantes para el estudio del -
liberalismo se encuentran: T.P. Neill, The Rise and -
Decline of Liberalism, Bruce, Milwaukee, 1953; H. Las
ki, The Rise of European Liberalism, Allen and Unwin,
Londres, 1936; L. Hartz, The Liberal Tradition in Ame-
rica, Marcourt, New York, 1955; J.S. Schapiro, Libera-
lism: Its Meaning and History, Van Nostrand, Princen-
ton, 1958; A.O. Hirschman, The Passions and the Inte-
rests: Political Arguments for Capitalism Before its

Triumph, Princeton University Press, 1977; Talmon, --
The Origins of Totalitarian Democracy, Secker Warburg,
 Londres, 1952; B. Russell, Authority and the Indivi-
dual, Allen Unwin, Londres, 1949; D. Bell, The Cultu-
ral Contradictions of Capitalism, Basic Books, New --
 York, 1976. C.B. Macpherson, The Life and Time of Li-
beral Democracy, Oxford University Press, 1977; C.B.
 Macpherson, Democratic Theory, Oxford University Press,
 1973.

- (27) Norberto Bobbio, Il futuro della democrazia, pp. 109-
 110.
- (28) Norberto Bobbio, Liberalismo e democrazia, p. 31.
- (29) John Stuart Mill, Sobre la libertad, Alianza Editorial,
 Madrid, 1984, pp. 64-65. Para la traducción nos apo-
 yamos en las versiones italiana (Saggio sulla liber-
tà, Il Saggiatore, Milán, 1981, p. 32) e inglesa (On
liberty, Penguin Books, Gran Bretaña, 1985, pp. 67-68).
- (30) Ibidem, p. 65, trad. it. Idem, trad. ing. pp. 68-69.
- (31) Ibid, p. 153.
- (32) Ibid, pp. 152-154. El subrayado es nuestro.

- (33) Norberto Bobbio, Il futuro della democrazia, p. 106.
- (34) Ibidem, p. 119.
- (35) Friedrich von Hayek, "Liberalismo", en Enciclopedia del novecento, cit., p. 986. Para el análisis del -- neoliberalismo me apoyo en la conferencia de Michelangelo Bovero "Liberalismo-neoliberalismo" dictada en -- la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la -- UNAM el 6 de abril de 1989.
- (36) Norberto Bobbio, Il futuro della democrazia, p. 117.
- (37) Robert Nozick, Anarquía, Estado y Utopía, Fondo de -- Cultura Económica, México, 1989. Para el estudio de este libro nos apoyamos también en la versión italiana (Anarchia, stato e utopia, Le monnier, Florencia, 1981) y en la inglesa (Anarchy, State and Utopia, Basic Books, New York, 1974).
- (38) Ibidem, p. 21. Cabe hacer el comentario que Sartori cuando aborda el tema del neoliberalismo señala que -- en realidad el nuevo liberalismo es el que se integra con la democracia. Observa que no hay que preocuparse tanto por el rejuvenecimiento del liberalismo económico sino de que el Estado constitucional funcione.

A nosotros esta argumentación nos parece una manera - de eludir el distanciamiento evidente entre la democracia y el neoliberalismo. Cfr. Sartori, Theory of Democracy Revisited, pp. 381-383 (trad. esp. pp. 464-467).

- (39) Roberto Nozick, op.cit., pp. 100-101.
- (40) Ibid, p. 153.
- (41) Ibid, p. 227.
- (42) Ibid, p. 235.
- (43) Ibid, p. 300.
- (44) Ibid, p. 319.
- (45) Cfr. Galvano della Volpe, Rousseau e Marx, Editori -- Riuniti, Roma, 1974. En el estudio de la relación entre la democracia y el socialismo no puede dejar de mencionarse el ya clásico libro de J. Schumpeter, Capitalism, Socialism, Democracy, Harp-Row, 1988. Existe una versión en español de este libro Capitalismo, socialismo y democracia, Orbis, México, 1983. La tesis fundamental de este autor es que la democracia moderna se caracteriza por tener muchas élites en compe

tencia entre ellas. A ese método de contienda política se llama "competencia por el caudillaje político", pp. 343-360.

- (46) C. Marx, "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte", - C. Marx, F. Engels, Obras escogidas, Progreso, Ediciones de Cultura Popular, p. 102. Marx utilizó por primera vez el término "dictadura del proletariado" en la carta a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1852 - en la que admite su aportación para demostrar: "1) que la existencia de la clase sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente a - la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la -- abolición de todas las clases y hacia una sociedad -- sin clases" en C. Marx, F. Engels, op.cit., p. 704. - Cfr. Norberto Bobbio, La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, pp. - 173-174. Entre las más recientes aportaciones para renovar el pensamiento marxista Cfr. Alex Callinicos, (ed.) Marxist Theory, Oxford University Press, 1989.
- (47) Lenin, "El Estado y la Revolución", en Id. Obras escogidas, Ed. Progreso, Moscú, 1980, p. 297.

- (48) Norberto Bobbio, "democracia", Estratto dal dizionario di politica, UTET, Turfn, 1975, pp. 13-14. Traducción al español, Id. "Democracia", en Norberto - - Bobbio, Nicola Matteucci, Diccionario de polftica, Siglo XXI, México, 1985, p. 501. Sartori analizando la concepción negativa de la política en Marx, ha señalado que esa salida del reino de la política de alguna manera indicaba el logro de una verdadera democracia: "el carácter libertario del pensamiento de Marx era - - extrapolftico, es decir, no estaba restringido a la - política, ni centrado en la política. Como pensador político, Marx se limitó fundamentalmente a pronosticar la extinción natural de la política. Estaba convencido de que, una vez se llevara a cabo la gran operación económico-quirúrgica que él preconizaba, la humanidad se recuperaría automáticamente de todos los males que le habían afligido... El comunismo equivale a un 'demos armonioso' puro y simple. Si traducimos el comunismo como 'democracia comunista' (una traducción que es posible, al menos como expresión omnicompreensiva), puede decirse que Marx pensaba en una - democracia sin Estado, autogobernada, sin coacción, - sin estructuras verticales, sin problemas de poder, - sin escisión ni conflicto alguno —en resumen, en la administración en común más privada, simple e idflica

de la vida en comunidad", op.cit., pp. 542-543. El subrayado es nuestro. Este autor también sostiene -- que el ideal libertario de Marx no era en sentido estricto igualitario. Lo que sucedía es que tomaba a la igualdad como un medio para alcanzar el fin último del comunismo que era la plena realización de la liberación humana.

- (49) Lenin, "Estado y revolución", p. 303.
- (50) Otra referencia de Marx al paso de la sociedad capitalista a la socialista se encuentra en la "crítica al programa de Gotha". Allí se menciona el periodo político de transición y la dictadura del proletariado: - "Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el periodo de la transformación revolucionaria de la primera a la segunda. A esto también corresponde un periodo político de transición, cuyo estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado". Obras escogidas, p. 342.
- (51) Norberto Bobbio, ¿Qué socialismo?, Einaudi, Turín, - 1976, p. 18.
- (52) C. Marx, La cuestión judía, Ediciones Quinto Sol, México, s/f, p. 44. En este ensayo hay un párrafo par-

ticularmente claro sobre la concepción negativa de la política y de la figura del ciudadano a la que considera una abstracción. Allí se dice lo siguiente: "El Estado político acabado es, por su esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie al margen de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como cualidades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida, una doble vida, una celestial y otra terrena, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil - en un modo tan espiritual como el cielo con respecto a la tierra... en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad - - irreal". Ibidem, p. 25.

- (53) Norberto Bobbio, op.cit., pp. 90-91.
- (54) Ibidem, p. 67.
- (55) Ibid, p. 42.
- (56) Ibid, pp. 42-43.
- (57) Ibid, pp. 45-50.
- (58) Ibid, p. 94.
- (59) Ibid, pp. 97-98.
- (60) Ibid, p. 98.
- (61) Ibid, p. 101.
- (62) "Corriere della Sera", 30 de diciembre de 1975.
- (63) Perry Anderson, "Norberto Bobbio y la democracia moderna", en Nexos n°122, febrero de 1988, pp. 49-56; - Id. "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", en Cuadernos políticos n°56, enero-abril de 1989, pp. 37-63. Este último ensayo apareció originalmente en la New Left Review, n°170, Londres, 1988
- (64) Perry Anderson, "Norberto Bobbio y la democracia moderna", p. 49.

- (65) Ibidem, pp. 51-52.
- (66) Ibid, p. 52. El subrayado es nuestro.
- (67) Idem.
- (68) Perry Anderson, "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", p. 45.
- (69) Sobre estas influencias Bobbio ha dicho: "me sentiría incómodo si tuviese que declarar cuales han sido mis autores; puedo enlistar una decena... los primeros -- cinco son los mayores filósofos políticos de la época moderna... Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Hegel. Los cinco contemporáneos... Croce, Cattaneo, Kelsen, Pareto, Weber". "Prefazione" a Norterto Bobbio: 50 anni di studi, A cura di Carlo Violi, Franco Angeli, Milán, 1984, p. 14. En otro lugar Bobbio habla también de sus autores "Que son diez, divididos en dos grupos, compuestos, por el amor a la simetría que me persigue, por cinco autores cada uno: los clásicos del pensamiento político, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Hegel, componen el primer grupo. Al segundo - pertenecen los modernos y contemporáneos, Cattaneo, - Pareto, Croce, Weber, Kelsen". Inmediatamente después de haber hecho este listado Bobbio hace una im--

portante afirmación sobre su relación con la obra de Marx: "Estaba incierto si agregar entre los clásicos a Marx; pero por encima del hecho de que habría destruido la bella simetría (un sexto entre los contemporáneos verdaderamente no lo hubiera encontrado) no me considero un marxista. He leído y releído muchas - - obras de Marx, especialmente las históricas y filosóficas, pero no he estudiado a Marx como a los otros - autores enlistados". Luigi Bonamate, Michelangelo Bovero (comp.) Per una teoria generale della politica - (Scritti dedicati a Norberto Bobbio), Passigli Editori, Florencia, 1986, pp. 246-247.

- (70) Norberto Bobbio, Locke e il diritto naturale, Giappichelli, Turín, 1963; ID. Diritto e stato nel Pensiero di Emanuele Kant, cit.
- (71) Perry Anderson, "Bobbio y la democracia moderna", p. 54.
- (72) Ibidem, p. 55.
- (73) Perry Anderson, "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", p. 55.
- (74) Norberto Bobbio, "La democracia realista de Sartori", en Teoria politica, n°1, 1988, p. 157. Se trata del

texto revisado y corregido de la introducción al seminario organizado por el ^{Centro de} Ciencia Política de la Fundación Feltrinelli en Milán el 17 de noviembre de 1987 sobre el libro de Giovanni Sartori, Theory of Democracy Revisited, cit. Comentando estas observaciones de Bobbio al libro de Sartori en el marco de la crítica de Anderson a ese filósofo turinés, Michelangelo Bove ro indicó que su maestro ha constatado "que la democracia como método, con sus valores, la encontramos - realizada solamente en las sociedades de mercado, en las sociedades capitalistas; por fuera de esta sociedad se constata de hecho que no existe democracia en un sentido aceptable. Con todo, esto que Bobbio ha - llamado el 'abrazo entre sociedad de mercado y democracia' en la reseña citada a Sartori, puede ser interpretado como un 'abrazo vital', en el sentido en - que la sociedad de mercado ha consentido la vía difícil, con todos sus defectos, de la democracia, pero - puede ser interpretado también —según Bobbio— como un 'abrazo mortal' en el sentido en que la sociedad - de mercado sofoca la democracia o induce en ésta las degeneraciones, la mercantilización universal, del -- subgobierno, de los poderes ocultos, que conocemos en la realidad práctica de las democracias occidentales. Este es el gran dilema de nuestro tiempo: la relación

entre democracia y sociedad de mercado ¿si puede ser verdad, como constatación de hecho, que la sociedad de mercado es aquella que ha consentido la democracia como nosotros la conocemos hoy, es quizá también verdad que llegada a un cierto desarrollo, la sociedad de mercado puede ser el 'asesino' de la democracia?, ¿la mercantilización universal que es producida por la sociedad de mercado al mayor desarrollo, es quizá el obstáculo principal frente al cual se encuentra -- cualquier proceso de ulterior democratización o de -- una efectiva democratización? Este es el problema -- que Bobbio plantea al final de esta reseña a Sartori. No me parece que haya prueba más evidente de que el -- camino de Bobbio va en dirección diametralmente opuesta del neoliberalismo conservador". César Cansino, -- Víctor Alarcón, "En favor de Bobbio: entrevista con -- Michelangelo Bovero", revista Sociológica, UAM-Azcapotzalco n°7/8, 1988, pp. 373-388.

- (75) Norberto Bobbio, Quale socialismo?, pp. 97-98. El -- subrayado es nuestro.
- (76) Ibidem, p. 383.
- (77) Norberto Bobbio: 50 anni di studi, p. 260.

- (78) "Entrevista con Michelangelo Bovero", p. 384.
- (79) Perry Anderson, "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", p. 63.
- (80) Norberto Bobbio: 50 anni di studi, p. 257.
- (81) En él se hace referencia a otros escritos de Bobbio - como: Italia Civile. Ritratti e Testimonianze, Lacaita, Bari, 1964; Maestri e Compagni, Passigli, Florencia, 1984; Profilo Ideologico del Novecento Italiano, Einaudi, Turín, 1986; Saggi sulla Scienza Politica in Italia, Laterza, Bari, 1977; Stato, governo, società, cit.; Le Ideologie e il potere in crisi, Le Monnier, Florencia, 1981; Liberalismo e democrazia, cit.; Il Problema della Guerra e le vie della Pace, Bologna, - 1979.
- (82) "Entrevista con Michelangelo Bovero", p. 385.
- (83) Perry Anderson, "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", p. 60.
- (84) Ibidem, p. 62.
- (85) Liberalismo e democrazia, pp. 7-8; Il futuro della -- democrazia, p. 27.

- (86) Politica e cultura, p. 172. En otro lugar señaló con gran claridad esta diferencia: "Libertad significa fa cultad de realizar o no realizar ciertas acciones, -- sin ser impedido por los demás que conviven conmigo o por la sociedad como conjunto orgánico o más simple-- mente por el poder estatal; o bien, poder de no obede cer a otras normas más que a aquellas que yo me he im puesto. El primer significado es el que recorre en - la doctrina liberal clásica, según la cual 'ser li- - bres' significa gozar de una esfera de acción, más o menos amplia, no controlada por los órganos del poder estatal; el segundo significado es el de la doctrina democrática según la cual 'ser libres' ya no signifi- ca carecer de leyes sino dar leyes a sí mismo. Id. - Da Hobbes a Marx, Morano, Nápoles, 1965, p. 147.
- (87) Politica e cultura, p. 173.
- (88) "Entrevista con Michelangelo Bovero", pp. 383-384.
- (89) Perry Anderson "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", p. 55.
- (90) Norberto Bobbio, Il futuro della democrazia, p. VII,
- (91) Norberto Bobbio, "Sulla nozione di giustizia", en --

Teoría política, nº1, 1985, pp. 18-19. Allí leemos:

"La justicia es un fin deseable de parte de quien se pone desde el punto de vista de la buena sociedad; la libertad es un fin deseable de parte de quien pone - desde el punto de vista del individuo. Pero precisamente porque son valores atribuibles respectivamente a dos sujetos diferentes, son complementarios, pero - al mismo tiempo en su plenitud incompatibles. El - - ideal de un conjunto de individuos libres en una sociedad justa o inversamente de una sociedad justa compuesta por individuos libres es un ideal límite, que históricamente ha dado origen a la escisión entre la doctrina liberal, retomada hoy por las doctrinas neoliberales, que exaltan la libertad de todo individuo a la que no le atribuyen otro límite más que la igual libertad de los demás (se trata del ideal de la igualdad al nivel más bajo) y le niegan a la sociedad en - su conjunto el derecho de plantearse una tarea de justicia distributiva o redistributiva, y las doctrinas socialistas o comunistas, que se ocupan de la manera de aparejar a los individuos con respecto no sólo a - las oportunidades iniciales sino también a las condiciones finales, aun al precio de sacrificar los derechos individuales de la libertad. Las diversas formas de socialismo liberal o de liberalismo social son

teóricamente ambiguas, lo que no quita que el problema de conciliar el ideal de la libertad de los individuos con el de la sociedad justa sea un problema real".

- (92) Norberto Bobbio, Il futuro della democrazia, p. 124. Sobre este tema es particularmente interesante el libro Norberto Bobbio, Giuliano Pontara, Salvatore Veca, Crisi della democrazia e neocontrattualismo, Editori Riuniti, Roma, 1984. Para el estudio del contractualismo Cfr. J.W. Gough, The Social Contract. A Critical Study of its Developments, Oxford University - - Press, 1936.
- (93) John Rawls, A Theory of Justice, Harvard University - Press, 1971. Traducción al español: Teoría de la justicia, Fondo de Cultura Económica, México, 1979. Traducción al italiano: Una teoria della giustizia, Feltrinelli, Milán, 1982, p. 221. Aquí nos apoyamos fundamentalmente en la versión italiana de esta obra. - Entre los autores que vinculan su teoría con el socialismo está Salvatore Veca, La società giusta, Il - Saggiatore, Milán, 1983. Para el tema de la justicia Cfr. Ch. Perelman, De la justice, Institut de Sociologie Solvay, Bruselas, 1945 (trad. it. La giustizia, - Giappichelli, Turín, 1983). Debemos señalar que la aparición de las obras tanto de Rawls como de Nozick

fue motivada en buena medida como reacción al predominio de las corrientes utilitaristas en la filosofía política norteamericana. Surgió así una corriente de filosofía moral que fluctuó desde el neo-kantismo de Rawls hasta las ideas neo-lockianas y liberales de Nozick. Debe aclararse que aquí hemos puesto atención en las obras de estos autores en relación a la democracia; pero hay muchos otros que están trabajando sobre estos aspectos de la filosofía moral. Entre ellos deben ser mencionados R. Dworkin, Taking Rights Seriously, Durckworth, Londres, 1977 y B. Ackerman, Social Justice in the Liberal State, Yale University Press, New Haven, 1980. De hecho Nozick y Rawls debaten sobre lo que debe ser considerado moralmente justo en referencia al comportamiento de los hombres en la vida social. Esta manera de abordar el problema de la filosofía moral ha sido duramente criticado por el neo-comunitarismo que tiene entre sus miembros a M. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge University Press, 1982 y M. Walzer, Spheres of Justice, Robertson, Oxford, 1983. La característica de esta posición es que no se basan tanto en la moral o el comportamiento individual sino en criterios colectivos o grupales de acción. Para señalar esta aclaración me apoyo en el trabajo de R. Bellamy "Ri-

nascita della filosofia politica anglo-americana?", en Teoria politica, 1, 1989, pp. 93-102.

- (94) John Rawls, Teoria de la justicia, p. 13.
- (95) Ibidem, p. 21.
- (96) Ibid, p. 77.
- (97) Ibid, p. 97.
- (98) Ibid, p. 102.
- (99) Ibid, p. 118. Rawls toma estas circunstancias de justicia de la obra de David Hume, Enquiries concerning Human Understanding, Clarendon Press, Oxford, 1986. - Sobre este autor Cfr. Barry Stroud, Hume, UNAM, México, 1986.
- (100) Ibid, p. 124.
- (101) Aristóteles, Política, [1286 a], p. 155.
- (102) John Rawls, Teoria de la justicia, (trad.it.), p. 203.
- (103) Immanuel Kant, Principi metafisici della dottrina del diritto, cit., p. 493.

- (104) John Rawls, Teoría de la justicia, (tra.it.), p.219.
- (105) Ibidem, p. 192.
- (106) Ibidem, p. 193.
- (107) Ibid, p. 195. Para tratar este punto Rawls se apoya en Robert A. Dahl, A Preface to Democratic Theory, pp. 67-75.
- (108) John Rawls, loc.cit.
- (109) Ibidem, p. 196.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS

Ackerman, B., Social Justice in the Liberal State, Yale University Press, New Haven, 1980.

Althusius, J., Politica methodice digesta, Guida, Nápoles, - 1980.

Aristóteles, Política, Editora Nacional, Madrid, 1977.

Aristóteles, Política, Laterza, Bari, 1983.

Barker, E., (ed.) The Politics of Aristotele, Oxford University Press, 1958.

Bell, D., The Cultural Contradictions of Capitalism, Basic Books, New York, 1976.

Bobbio, N., Da Hobbes a Marx, Morano, Nápoles, 1965.

Bobbio, N., Diritto e stato nel pensiero di Emmanuele Kant, Giappichelli, Turin, 1969.

- Bobbio, N., El futuro de la democracia, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Bobbio, N., Il futuro della democrazia, Einaudi, Torino, 1984.
- Bobbio, N., Il problema della Guerra e le vie della Pace, Bologna, 1979.
- Bobbio, N., Italia Civile. Ritratti e Testimonianze, Lacaita, Bari, 1964.
- Bobbio, N., La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Bobbio, N., La teoría delle forme di governo nella storia -- del pensiero politico, Giappichelli, Torino, 1976.
- Bobbio, N., Le ideologie e il potere in crisi, Le Monnier, - Florencia, 1981.
- Bobbio, N., Liberalismo e democrazia, Franco Angeli, Milán, 1985.
- Bobbio, N., Locke e il diritto naturale, Giappichelli, Torino, 1963.

- Bobbio, N., Maestri e compagni, Passigli, Florencia, 1984.
- Bobbio, N., Quale socialismo?, Einaudi, Turfn, 1976.
- Bobbio, N., Politica e cultura, Einaudi, Turfn, 1977.
- Bobbio, N., Profilo ideologico del novecento italiano, Einau
di, Turfn, 1986.
- Bobbio, N., Saggi sulla scienza politica in Italia, Laterza,
Bari, 1977.
- Bobbio, N., Stato, governo, società, Einaudi, Turfn, 1985.
- Bobbio, N.; Bovero, M., Origen y fundamentos del poder polif-
tico, Grijalbo, México, 1985.
- Bobbio, N.; Bovero, M., Società e stato da Hobbes a Marx, --
Universita degli Studi di Torino, 1973.
- Bobbio, N.; Bovero, M., Sociedad y Estado en la filosofia po-
litica moderna, Fondo de Cultura Económica, México, --
1986.
- Bobbio, N.; Bovero, M., Società e stato nella filosofia poli-
tica moderna, Il Saggiatore, Milán, 1979.

- Bobbio, N.; Matteucci, N., Diccionario de politica, Siglo -- XXI, México, 1985.
- Bobbio, N.; Pontara, G.; Veca, S., Crisi della democrazia e neocontrattualismo, Editori Riuniti, Roma, 1984.
- Bodin, J., I sei libri dello stato, UTET, Turfn, 1964.
- Bonanate, L.; Bovero, M. (comp.), Per una teoria generale -- della politica (Scritti dedicati a Norberto Bobbio), - Passigli, Florencia, 1986.
- Brown, K.C. (ed.), Hobbes studies, Basil Blackwell, 1965.
- Callinicos, A. (ed.), Marxist Theory, Oxford University Press, 1989.
- Casini, P., Introduzione a Rousseau, Laterza, Bari, 1974.
- Cassirer, E., Das problem J.J. Rousseau, La Nuova Italia, - Florencia, 1938.
- Cassirer, E., Kant, vida y doctrina, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Cassirer, E., La filosofia de la ilustración, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

- Constant, B., La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos, UNAM-FCPyS, México, 1978.
- Cicerón, De la República, UNAM, México, 1984.
- Clarke, Medieval Representation and Consent, Russell, New -- York, 1964.
- Cox, R., Locke on War and Peace, University Press of America, Washington, 1982.
- Chabod, F., Escritos sobre Maquiavelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Dahl, R.A., A Preface to Democratic Theory, Chicago University Press, 1956.
- Dahl, R.A., Modern Political Analysis, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963.
- Dahl, R.A., Poliarchy, Yale University Press, New Have, 1971.
- Dahl, R.A., Pluralist Democracy in the United States, Rand - McNally, Chicago, 1967.
- Dent, N.J.H., Rousseau, Basil Blackwell, New York, 1989.

- Derathè, R., J.J. Rousseau et la science politique de son -- temps, Vrin, Paris, 1979.
- Diderot, De, Scritti politici, UTET, Turin, 1969.
- Donaldson, Machiavelli and Mystery of State, Cambridge University Press, 1988.
- Düring, I., Aristóteles, UNAM, México, 1987.
- Dworkin, R., Taking Rights Seriously, Duckworth, Londres, -- 1977.
- Fernández Santillán, J., Hobbes y Rousseau, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Fetscher, I., Rousseau politische philosophie, Feltrinelli, Milán, 1977.
- Firpo, Luigi, Storia delle idee politiche, economiche e sociali, UTET, Turin, 1983.
- Firth, C.H., The Clarke Papers, Camden, 1891-1901.
- Gabrieli, V., Puritanismo e libertà, Einaudi, Turin, 1956.

- Gierke, O. Von, Johannes Althusius und die Entwicklung der -
naturrechtlichen staatstheorien, Einaudi, Turfn, 1974.
- Gough, J.W., Locke's Political Philopsphy, Clarendon Press,
Oxford, 1950.
- Gough, J.W., The Social Contract. A Critical Study of Its -
Developments, Oxford University Press, 1936.
- Haller, W., Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, - -
1638-1647. New York, 1944.
- Haller, W.; Davied, G., The Leveller Tracts 1647-1653, New -
York, 1944.
- Hamilton, A.; Madison, S.; Jay, J., El federalista, Fondo de
Cultura Económica, México, 1982.
- Hartz, L., The Liberal Tradition in America, Marcourt, New -
York, 1955.
- Hegel, G.W.. F., La filosofía del derecho, Juan Pablos, Méxi
co, 1980.
- Hegel, G.W.F., Lecciones sobre filosoffa de la historia, - -
Alianza Universidad, Madrid, 1985.

- Hegel, G.W.F., Lezioni di filosofia della storia, La Nuova - Italia, Florencia, 1981.
- Heródoto, Historias, UNAM, México, 1976.
- Hirschman, A.O., The Passions and the Interests: Political - Arguments for Capitalism Before its Triumph, Princenton University Press, 1977.
- Hobbes, Th.; Behemoth, The History of the Causes of the Civil wars of England, Laterza, Bari, 1979.
- Hobbes, Th., De Cive, UTET, Turin, 1971.
- Hobbes, Th., Del ciudadano, Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966.
- Hobbes, Th., Elements of Law Natural and Politic, La Nuova - Italia, Florencia, 1972.
- Hobbes, Th., Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Hobbes, Th., Leviathan or the Matter, forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil, Penguin, Books, Londres, 1982.

- Hobbes, Th., Leviatano, La Nuova Italia, Florencia, 1976.
- Homo, L., Le istituzioni politiche romane, Mursia, Milán, --
1975.
- Hume, D., Enquiries Concerning Human Understanding, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Kant, I., Eléments métaphysiques de la doctrine du droit, --
Auguste Durand Libraire, Paris, 19853.
- Kant, I., La paz perpetua, Porrúa, México, 1983.
- Kant, I., Filosofía de la historia, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Kant, I., La dottrina generale del diritto, UTET, Turin, --
1978.
- Kant, I., Principios metafísicos de la doctrina del derecho, UNAM, Colección Nuestros Clásicos, México, 1978.
- Kant, I., Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto, UTET, Turin, 1965.
- Kelsen, H., La democrazia, Il Mulino, Bologna, 1981.

- Kelsen, H., Teoría general del derecho y del Estado, UNAM, - México, 1956.
- Knowles, D., The Evolution of Medieval Thought, Longman, Londres, 1988.
- Lamberti, J.C., Tocqueville et les deux démocraties, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
- Laski, H., The Rise of European Liberalism, Allen and Unwin, Londres, 1936.
- Lenin, Obras escoqidas, Progreso, Moscú, 1980.
- Leyden, Wolfgang, Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation, MacMillan, Londres, 1982.
- Lively, J., The Social and Political Thought of Tocqueville, Clarendon Press, Oxford, 1962.
- Locke, J., Due trattati sul governo, UTET, Turin, 1982.
- Locke, J., Ensayo sobre el gobierno civil, Aguilar, Madrid, 1976.
- Locke, J., Two Treatises of Government, Cambridge University Press, 1980.

- Machiavelli, N., Tutte le opere, Sansoni, Florencia, 1971.
- Macpherson, C.B., Democratic Theory, Oxford University Press, 1973.
- Macpherson, C.B., The Life and Time of Liberal Democracy, -- Oxford University Press, 1977.
- Macpherson, C.B., The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke, Clarendon Press, Oxford, 1962.
- Maquiavelo, N., El Príncipe, Porrúa, México, 1970.
- Maquiavelo, N., Obras políticas, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971.
- Marx, C.; Engels, F., Obras escogidas, Progreso, Ediciones - de Cultura Popular, s/f.
- Marx, C., La cuestión judía, Ediciones Quinto Sol, México, - s/f.
- McIllwain, C.H., Constitutionalism: ancient and modern, Nari Pozza, Venecia, 1956.
- Mill, John Stuart, On liberty, Penguin Books, Gran Bretaña, 1985.

- Mill, John Stuart, Saggio sulla libertà, Il Saggiatore, Milano, 1981.
- Mill, John Stuart, Sobre la libertad, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Milton, Areopagítica, Fondo de Cultura Económica, México, -- 1941.
- Mirandola, Pico della, De la dignidad del hombre, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- Montesquieu, Del espíritu de las leyes, Porrúa, México, 1977.
- Montesquieu, Lo spirito delle leggi, UTET, Turín, 1973.
- Naville, P., Thomas Hobbes, Plon, París, 1988.
- Neill, T.P., The Rise and Decline of Liberalism, Bruce, -- Milwaukee, 1953.
- Neumann, F., Lo stato democratico e lo stato autoritario, Il Mulino, Bolonia, 1973.
- Nordlinger, E.A., Conflict Regulation in Divided Societies, Harvard University Press, 1972.

- Nozick, R., Anarchy, State and Utopia, Basic Books, New York, 1974.
- Nozick, R., Anarquía, Estado y Utopía, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Nozick, R., Anarchia, Stato e Utopia, Le Monnier, Florencia, 1981.
- Padova, Marsilio da, Defensor Pacis, UTET, Turín, 1975.
- Parry, G., The Seventeenth Century, Longmann, Londres, 1989.
- Passerin D'Entreves, A., La dottrina dello stato, Giappichelli, Turín, 1967.
- Platón, El Político, Porrúa, México, 1985.
- Platón, Las leyes, Porrúa, México, 1985.
- Platón, La República, Laterza, Bari, 1982.
- Polibio, Historias, Gredos, Madrid, 1981.
- Polin, P., La politiques moral de John Locke, Presses Universitaires de France, París, 1960.

- Polin, R., Politique et philosophie chez Hobbes, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.
- Reale, G., Aristotele, Laterza, Bari, 1982.
- Reale, G., Per una nuova interpretazione di Platone, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, 1987.
- Ross, W.D., Aristotele, Feltrinelli, Milán, 1982.
- Rousseau, J.J., Del contratto sociale, Sansoni, Florencia, - 1972.
- Rousseau, J.J., Du Contrat Social, Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade, Paris, 1964.
- Rousseau, J.J., El contrato social, Porrúa, México, 1969.
- Rousseau, J.J., Opere, Sansoni, Florencia, 1972.
- Rousseau, J.J., Scritti politici, UTET, Turin, 1970.
- Russell, B., Authority and the Individual, Allen Unwin, London, 1949.
- Pacchi, A., Introduzione a Hobbes, Laterza, Bari, 1979.
- Rawls, J., A Theory of Justice, Harvard University Press, -- 1971.

Rawls, J., Teoría de la justicia, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

Rawls, J., Una teoría della giustizia, Feltrinelli, Milán, - 1982.

Ross, A., Why Democracy?, Harvard University Press, 1952.

Sabine, G.H., Historia de la teoría política, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Sabine, G.H., Storia delle dottrine politiche, Etas, Milán, 1981.

Sandel, M., Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge University Press, 1982.

Sartori, G., Elementi di teoria politica, Il Mulino, Bologna, 1987.

Sartori, G., Teoría de la democracia, Alianza Universidad, - México, 1988.

Sartori, G., Theory of Democracy Revisited, Chatham House, - New Jersey, 1987.

- Schapiro, J.S., Liberalism: Its Meaning and History, Van Nostrand, Princeton, 1958.
- Schleifer, J.T., The Making of Tocqueville's Democracy in -- America, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980.
- Schumpeter, J., Capitalism, Socialism, Democracy, Harp-Row, 1988.
- Schumpeter, J., Capitalismo, Socialismo y Democracia, Orbis, México, 1983.
- Singer, P., Hegel, Oxford University Press, 1983.
- Skinner, Q., Machiavelli, Oxford University Press, 1981.
- Solari, G., Studi storici e di filosofia del diritto, Giappichelli, Turin, s/f.
- Spinoza, B., Tratado teológico-político, Juan Pablos, México, 1975.
- Spinoza, B., Trattato teologico-politico, Einaudi, Turin, -- 1980.
- Strauss, L., The Political Philosophy of Hobbes, its Basis -- and its Genesis, Chicago University Press, 1952.

Stroud, B., Hume, UNAM, México, 1986.

Tagliacozzo, G., Vico y el pensamiento contemporáneo, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy, Secker Warburg, Londres, 1952.

Tocqueville, Alexis de, La democracia en América, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Trevor-Roper, H., Catolics, Anglicans and Puritans, (17th Century Essays), Secker and Warburg, Londres, 1987.

Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, Porrúa, México, 1985.

Tuck, R., Hobbes, Oxford University Press, 1989.

Veca, S., La società giusta, Il Saggiatore, Milán, 1983.

Vico, G., La ciencia nueva, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Violi, C., (a cargo de) Norberto Bobbio: 50 anni di studi, - Franco Angeli, Milán, 1984.

Vitale, E., Platone, Aristotele, Machiavelli, Giappichelli, Turin, 1989.

Vlachos, G., La Pensée politique de Kant, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.

Volpe, G. della, Rousseau e Marx, Editori Riuniti, Roma, - - 1974.

Walzer, M., Spheres of Justice, Robertson, Oxford, 1983.

Wolfe, D.M., Leveller Manifestoes in the Puritan Revolution, New York, 1944.

Woodhouse, A.S.P., Puritans and Liberty, Londres, 1938.

ARTICULOS

Anderson, P., "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", en Cuadernos políticos, n°56, enero-abril, 1989.

Anderson, P., "Norberto Bobbio y la democracia moderna", en Nexos, n°122, febrero de 1988.

Bellamy, R., "Rinascita della filosofia politica anglo-americana?", en Teoria politica, n°1, 1989.

Bobbio, N., "La democrazia realista di Sartori", en Teoría política, n°1, 1988.

Bobbio, N., "Libertà", en Enciclopedia del novecento, Instituto dell'Enciclopedia Italiana, 1977.

Bobbio, N., "Sulla nozione di giustizia", en Teoría política, n°1, 1985.

Bovero, M., "Società di contratti, contratto sociale, democrazia reale", en Teoría política, n°3, 1985.

Cansino, C.; Alarcón, V., "En favor de Bobbio: entrevista -- con Michelangelo Bovero", revista Sociológica, UAM-Azcapotzalco, n°7 / , 1988.

García Máynez, Eduardo, "El Política de Platón", en Diánoia, 1984.

Meaglia, P., "Democracia e intereses en Kelsen"; en revista de Sociología, n°2, 1987.

Meaglia, P., "Tocqueville e il problema della democrazia", - en Teoría política, n°3, 1985.

Hayek, F. Von, "Liberalismo" en, Enciclopedia del novecento, Instituto dell'Enciclopedia Italiana, 1977.