

01083

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

7
ay

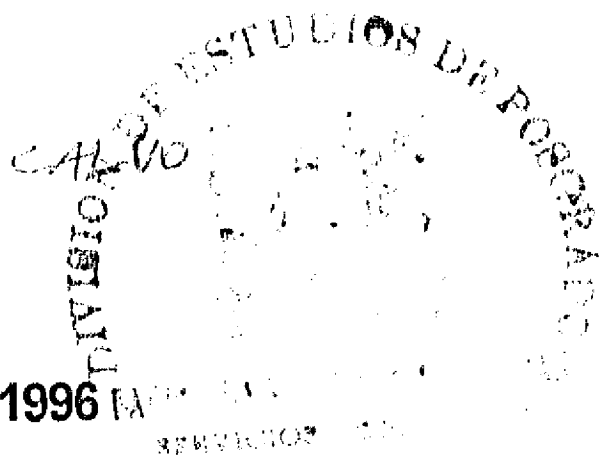
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

PENSAR LA DEMOCRACIA: NORBERTO BOBBIO

TESIS QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
DOCTORA EN FILOSOFIA PRESENTA

CORINA YTURBE

MEXICO, D.F. ABRIL DE 1996



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 está 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.

INTRODUCCIÓN	3
I. TEORÍA POLÍTICA, POLÍTICA Y ÉTICA.....	8
1. TEORÍA POLÍTICA.....	8
2. EL UNIVERSO DE LA POLÍTICA	20
3. ÉTICA Y POLÍTICA: EL “REALISMO” DE BOBBIO.....	24
II. SOBRE EL CONCEPTO DE DEMOCRACIA EN BOBBIO	30
1. LA DEMOCRACIA COMO FORMA DE GOBIERNO.....	30
2. LA DEMOCRACIA DE LOS ANTIGUOS Y LA DE LOS MODERNOS	34
3. LA “DEFINICIÓN MÍNIMA”: LA DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL.....	42
III. LAS PROMESAS INCUMPLIDAS DE LA DEMOCRACIA	50
1. SOBRE LA DISTRIBUCIÓN DEL PODER: LA SOCIEDAD PLURALISTA.....	56
La eliminación de los cuerpos intermedios.....	56
2. DE LA SOCIEDAD PLURALISTA A LA REPRESENTACIÓN DE LOS INTERESES.	61
El triunfo del interés público general sobre los intereses particulares.	61
3. PERSISTENCIA DE LAS OLIGARQUÍAS	68
4. EL ESPACIO LIMITADO	72
5. EL PODER INVISIBLE.....	80
6. EL CIUDADANO NO EDUCADO	93
IV. LIBERALISMO, SOCIALISMO Y DEMOCRACIA.....	100
1. LIBERALISMO Y DEMOCRACIA.....	100

2. DEMOCRACIA Y SOCIALISMO	116
3. SOBRE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES	133
4. SOBRE EL "LIBERALSOCIALISMO"	148
CONCLUSIONES	153
BIBLIOGRAFÍA	166
ABREVIATURAS:	166
OBRAS DE NORBERTO BOBBIO	167
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	174

INTRODUCCIÓN

1. En su conocido artículo sobre Bobbio, Anderson señala que, comparado con los filósofos reconocidos por sus notables contribuciones a un campo específico del saber - como la de Russell a la lógica y a la epistemología, o la de Mill a la economía y la ética - Bobbio "no es un filósofo original de gran estatura";¹ sin embargo, el propio Anderson reconoce que se trata de un filósofo cuyo conocimiento y comprensión del pensamiento político occidental destaca por su amplitud y profundidad. Con una sólida formación en derecho y en filosofía y ciencia política, la innovación de Bobbio consiste, sobre todo, en la construcción de un método analítico propio, método que consiste fundamentalmente en adoptar una particular posición frente a los problemas clásicos - los "temas recurrentes" - de la filosofía del derecho primero, y más tarde de la política. Sin menospreciar los matices que distinguen entre sí a las distintas teorías políticas en el espacio y en el tiempo, Bobbio rescata las "preguntas canónicas", que se obtienen del análisis y comparación entre los clásicos, y que permiten enfocar problemas siempre actuales. La originalidad de Bobbio no radica en abordar o plantear problemas inauditos², sino en el modo de abordar y de presentar las tesis, en la claridad y en la fuerza de sus argumentos, así como en una cierta prudencia teórico-política que tiene que ver con su forma de enfrentar el pensamiento político.

Todo esto constituye un estilo propio de hacer teoría política, que tiene como resultado que algunas de sus tesis sí sean innovadoras, en particular aquéllas que se refieren a las posibles relaciones entre el socialismo y la democracia liberal. El proyecto de Bobbio consiste, en efecto, en apuntar el sentido en el cual se debería intentar repensar y redefinir el socialismo, sin abandonar el liberalismo, es decir, en buscar una manera de realizar una síntesis de la tradición liberal y la tradición socialista; a pesar de tratarse de un proyecto apenas esbozado, abre una nueva perspectiva que no puede dejar de ser explorada. En este trabajo analizo los puntos

¹ Cf. P. Anderson (1988), "The Affinities of Norberto Bobbio". ["Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio"]. Con todo, Anderson afirma que "cualquier reflexión sobre la relación entre liberalismo y socialismo debe tomar como eje central la obra de Bobbio".

² Para Bobbio no existen problemas inauditos. Contra aquéllos que pretenden descubrir cambios radicales en el universo de lo político, advierte: "Para no dejarse engañar por las apariencias y no ser inducido a creer que cada diez años la historia vuelve a comenzar desde el principio, se requiere mucha paciencia y saber volver a escuchar las lecciones de los clásicos" ["La crisi della democrazia e la lezione dei classici" (1984), p. 10].

fundamentales de la teoría de la democracia de Bobbio, esenciales para avanzar en ese proyecto:

En relación con su peculiar manera de plantear los problemas, una de las características que distinguen la argumentación de Bobbio es el *understatement*: con frecuencia sus declaraciones exageradamente modestas crean la falsa apariencia de que las cuestiones abordadas o no tienen importancia o son evidentes de suyo: "Frente a los grandes problemas - escribe Bobbio - me considero un hombre de la duda y del diálogo. De la duda, porque cada uno de mis razonamientos sobre una de las grandes preguntas termina casi siempre, o exponiendo la gama de las posibles respuestas, o planteando de nuevo otra gran pregunta. Del diálogo, porque no presumo saber lo que no sé, y lo que sé lo pongo a prueba continuamente con aquéllos que presumen saber sobre eso más que yo" [*Elogio della mitezza e altri scritti morali* (1994), p. 8]. La reconstrucción de su pensamiento supone, entonces, darle a cada afirmación su peso justo, según el contexto teórico-político; articular las numerosas cuestiones explícitas, o implícitas, que van conformando su posición frente a un determinado problema, mostrando, en cada caso, el rigor analítico de su razonamiento; y, a pesar de la posición prevalentemente pesimista de sus escritos, encontrar su propuesta positiva.

2. Los escritos teórico-políticos de Bobbio, en particular aquéllos sobre la democracia, son el producto de dos intereses fundamentales: uno teórico, donde se conjugan la filosofía y la ciencia política, o lo que Bobbio llama "teoría política", y otro práctico, el análisis de coyuntura y la participación en debates ideológico-políticos. Así, por un lado, entre los escritos de Bobbio se encuentran aquéllos que podríamos llamar teóricos en sentido estricto, donde el objetivo principal es la construcción de una teoría general de la política.³ Bobbio lleva a cabo esta tarea mediante la formulación precisa de los problemas filosóficos esenciales en el campo de la política, la clasificación, esclarecimiento y ensayos de definiciones de los conceptos, así como por medio de la reconstrucción de modelos teóricos, entendidos como instrumentos para la comprensión del mundo⁴; No puede dejar de mencionarse, en relación con este objetivo, el esfuerzo constante de Bobbio por recuperar y repensar las "lecciones de los clásicos", recurriendo al conjunto de ideas de los grandes escritores que pueden considerarse "clásicos" en sentido estricto, es decir, de aquéllos cuya teoría o modelo es indispensable para comprender la realidad, y reelaborándolas para plantear y resolver nuestros problemas.⁵

³ Cf. N. Bobbio SGS (1980), p. VIII, donde Bobbio señala que los temas de los que ahí se ocupa "constituyen fragmentos de una teoría general de la política, todavía por escribirse" [EGS, p. 9].

⁴ Los modelos teóricos son esquemas conceptuales fundamentales, extraídos de la historia del pensamiento y transformados en modelos ideales. Por ejemplo, en Bobbio "Il modello giusnaturalistico" (1973), se lleva a cabo la comparación de los conceptos fundamentales de Aristóteles con el modelo iusnaturalista que abarca de Hobbes a Kant.

⁵ Cf. "Premessa" a *Società e Stato nella Filosofia Politica Moderna*, pp. 7-9, donde Bobbio aclara el sentido que tiene para él el estudio de los autores del pasado: no se trata tanto de un estudio histórico

Por otro lado, están los escritos que se inscriben en el interior de debates ideológico-políticos específicos. Con una formación en filosofía del derecho y en filosofía política, Bobbio, defensor de los derechos individuales, se convirtió en el interlocutor peculiar de una izquierda de gran peso, como la italiana, la que en virtud de su historia particular se había logrado conseguir y mantener un espacio de autonomía frente a los dogmas del marxismo-leninismo. A pesar de las divergencias, tanto de carácter teórico como político, la discusión con los intelectuales de la izquierda italiana de tradiciones marxista y comunista no se ha interrumpido.⁶ Con el alejamiento del Partido Comunista Italiano del movimiento comunista internacional, desde las posiciones de Berlinguer sobre la democracia, hasta su última “conversión”, junto con la crisis y, finalmente, caída del llamado socialismo real, la discusión cobró un nuevo auge. Si bien los términos de ésta han cambiado, Bobbio seguirá luchando por un “socialismo” basado sobre la democracia y la libertad. En el nuevo contexto, qué debe entenderse por democracia se convierte en un problema crucial para la izquierda. La “soledad” de la democracia,⁷ con todas sus “dificultades”, impone el reto de repensar la función de la izquierda, el significado del progreso, los términos de una justicia social y los medios para conseguirla. Las participaciones de Bobbio en estas polémicas, partiendo siempre de la defensa de algunos valores liberales, son verdaderas intervenciones políticas, que no se agotan en su alcance coyuntural, sino que deben ser leídas como la puesta en movimiento de toda su elaboración teórica, en función de los interrogantes del presente:

Con respecto al carácter teórico de su obra, ésta parece comprender tanto la tarea (asignada convencionalmente a la ciencia política) del análisis de los fenómenos, como la de una reconstrucción conceptual, así como la tarea tradicionalmente filosófica (al menos dentro de ciertas tradiciones) de la justificación. Es decir, no se excluyen los juicios de valor, aun cuando se reconozca que éstos no producen, ni se basan en un conocimiento en sentido estricto.⁸ En un intercambio epistolar con Perry Anderson, Bobbio señala que no deben confundirse los juicios de hecho con los juicios de valor: “el realismo del científico y el idealismo del ideólogo se encuentran sobre dos planos distintos”.⁹ Pero, ello no significa que en estos dos planos no pueda darse un mismo proyecto teórico frente

como de un intento por determinar los temas fundamentales, aclarar los conceptos, analizar los argumentos, reconstruir sus sistemas. Véase también M. Bovero, “Antichi e moderni: Norberto Bobbio e la «lezione dei classici»”.

⁶ Véanse, por ejemplo, la discusión sobre democracia y dictadura, libertad y poder, donde Bobbio opone sus posiciones a las de Galvano Della Volpe y de Togliatti sobre estos temas fundamentales: *Politica e cultura* (1955), o el amplio debate al que dieron lugar sus ensayos sobre la falta de una teoría política en el marxismo y sobre la ausencia de alternativas frente a la democracia representativa como forma de gobierno de una sociedad libre: “Esiste una dottrina marxistica dello stato?” y “Quali alternative alla democrazia rappresentativa?”, en QS (1976).

⁷ Cf. “Adesso la democrazia è sola” (1989).

⁸ Me ocuparé de esta relación entre filosofía, teoría y ciencia política en el capítulo I.

⁹ N. Bobbio - P. Anderson, “Un carteggio” (1989), p. 294.

a una determinada realidad política: "Si bien yo sostengo - escribe Bobbio - que no hay contradicción entre una postura realista en el análisis de lo que sucede o ha sucedido y una postura idealista proyectada hacia el futuro en el intento por delinear lo que debería suceder, soy el primero en reconocer que en mis escritos políticos, los cuales se han realizado en un arco de tiempo de cerca de medio siglo, ha habido una acentuación de una u otra postura según el cambio de las circunstancias".¹⁰ El trabajo de Bobbio presenta esta oscilación, que no es confusión ni conformismo, entre una visión realista, desencantada, de los fenómenos políticos y la defensa de algunos valores. Si en algún momento se percibe cierta incertidumbre, es porque la prudencia que caracteriza las posiciones de Bobbio lo induce a dejar los problemas abiertos, a no pretender decir la última palabra y a matizar los juicios evaluativos. Dicha tensión muestra, por un lado, que el conocimiento de la política supone tanto la capacidad de ver las cosas como son, cuanto la de valorarlas a la luz de principios y consecuencias, y con base en los criterios de valoración, elegir ciertos fines. Por otro, esa tensión es resultado de que sus escritos no sólo son un intento de conceptualizar la política, sino de intervenir en la política. Aun en sus textos más abstractos, encontramos esta "vocación" política, una remisión constante a una cierta coyuntura teórico-cultural a partir de la cual puede mover sus análisis, entre los hechos y los valores, entre lo factible y lo deseable. La dimensión axiológica y prescriptiva de la reflexión política se vincula con la dimensión explicativa, si bien ambas esferas pertenecen a niveles diferentes y no deben confundirse sus funciones específicas.

3. En este trabajo no pretendo abarcar toda la obra de Bobbio. Me limito al problema de la democracia, tocando algunos temas próximos que me parecían indispensables para comprender la posición de Bobbio en torno a dicha cuestión.

Así, antes de empezar a abordar el problema de la democracia, en el capítulo I se esboza qué es la política para Bobbio y qué entiende por teoría política; es decir, cuáles son los rasgos que caracterizan su manera de enfrentar los problemas del universo de la política, la cual es, como he dicho antes, uno de los puntos que distingue a Bobbio de otras maneras de enfrentar los problemas de la filosofía política. Y, puesto que la posición que distingue sus análisis es el realismo, en este mismo capítulo busco aclarar, a partir de la relación entre ética y política, relación llena de paradojas que ha estado siempre en el centro de su reflexión, en qué consiste el llamado "realismo" de Bobbio y algunas de sus consecuencias. Frente a las teorías realistas (realismo político) que podrían caracterizarse por ser teorías no prescriptivas, teorías que no apuntan hacia un "deber ser", que no pretenden perseguir una utopía, sin apertura a lo nuevo, justamente por no tener una meta, a Bobbio se le podría llamar "realista pesimista": su teoría no pretende solucionar los problemas, no pretende nunca prever el futuro ("al hombre de estudio no le

¹⁰ N. Bobbio - P. Anderson, "Un carteggio" (1989), p. 301.

corresponde ser profeta" ["Autobiografía intelectual" (1994), p. 20], pero la moralidad no está ausente de sus planteamientos.

El núcleo del trabajo está dividido en dos puntos fundamentales: un análisis sobre la definición mínima de democracia, por un lado, y por otro, el examen realista-idealista de los problemas actuales de la democracia, llamado por Bobbio las promesas incumplidas.

En el primer punto, veré cuáles son para Bobbio las características fundamentales de la democracia, que podrían resumirse en lo que Bobbio ha llamado una "definición mínima" de la democracia; precisaré cuáles son los valores liberales incorporados por Bobbio a su definición de democracia, como condiciones necesarias del buen funcionamiento del método democrático y del posible logro de los ideales socialistas. En el segundo punto, señalaré el sentido que toman los análisis de Bobbio sobre algunos de los problemas de las democracias contemporáneas: las llamadas "paradojas", es decir, las tensiones o contradicciones internas de la propia democracia y las "promesas incumplidas", es decir, las fallas de la democracia debidas a obstáculos imprevistos o a procesos históricos específicos sobre los que es necesario reflexionar.

Finalmente, en el capítulo IV analizo las complejas relaciones de la democracia con el liberalismo y con el socialismo, para llegar, a través de la exposición de la teoría de los derechos desarrollada por Bobbio a una de sus propuestas más originales, el llamado liberalsocialismo.

I. TEORÍA POLÍTICA, POLÍTICA Y ÉTICA.

1. TEORÍA POLÍTICA

1.1 En casi cada una de sus obras Bobbio se ocupa de cuestiones fundamentales - teóricas y prácticas - relacionadas con la política, sin que por ello pueda hablarse propiamente de una teoría general de la política¹¹. Encontramos sí elementos tales como análisis rigurosos de los conceptos que componen el universo de lo político, ensayos de definiciones del campo de la política y la formulación de los problemas filosóficos esenciales que en él se plantean, los cuales constituyen sin duda alguna las bases esenciales de dicha teoría. En este apartado mostraré cuáles son, en su opinión, el objeto y las tareas de una teoría y/o de una filosofía política y cuáles son algunos de los rasgos generales más característicos de la metodología que utiliza. En segundo lugar, a partir de las coordenadas básicas del objeto de una teoría política, me concentraré en la relación entre política y moral, con el fin de definir con más precisión qué es lo que realmente abarca el universo de la política para Bobbio, y entender mejor en qué consiste su llamado "realismo" en el estudio de los fenómenos políticos.

Bobbio se ha ocupado del concepto mismo de filosofía política en algunos ensayos (1970-1990), que si bien tienen un hilo conductor, cada uno constituye el desarrollo del anterior.¹² Como sucede casi siempre en la obra de Bobbio, el mismo problema encarado varias veces en tiempos distintos, presenta no sólo un desarrollo original, sino también diferentes modos de articularse, según los interlocutores del debate cultural en el que Bobbio participa.

Así, al final de los años 60, el clima cultural en el que se movía Bobbio se caracterizaba por el nacimiento de la filosofía política en Italia como disciplina académica, por lo que sus escritos se centran en la demarcación entre la filosofía política y la ciencia política. En los años 90, al cambiar el clima cultural, Bobbio ya no tiene la preocupación originaria de la distinción entre filosofía política y ciencia

¹¹ Cf. "Prólogo" a SGS (1978), p. VIII; Bobbio señala que los temas de los que se ocupa en esta obra "constituyen fragmentos de una teoría general de la política, todavía por escribirse".

¹² "Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica" (1970), "Considerazioni sulla filosofia politica" (1971), "Per una mappa della filosofia politica" (1990) y "Ragioni della filosofia politica" (1991).

política, sino más bien busca defender un cierto tipo de interpretación de la naturaleza de las tareas de la filosofía política, ya no frente a los científicos de la política, sino más bien frente a los llamados "contextualistas". Por ello, si bien su esquema de las varias maneras de hacer filosofía política sigue siendo sustancialmente el mismo, en los ensayos más recientes (sobre todo en el último, "Razones de la filosofía política") defiende con más fuerza la manera analítica de hacer filosofía política, vinculándola con el concepto de una "teoría general de la política".

En el primero de los ensayos de los años 90, Bobbio afirma que no existe algo así como "un territorio homogéneo y delimitable sobre el cual pueda escribirse: 'Aquí está la filosofía política'" ["Per una mappa della filosofia politica" (1990), p. 6]. En este ensayo, la reflexión sobre la noción "filosofía política", se basa en el cruce de dos tipos de distinciones: el primer tipo se refiere a las distintas maneras de abordar un mismo objeto que llamamos "política"; el segundo tipo de distinción se refiere a las distintas esferas de la "vida práctica", una de las cuales coincide, justamente, con el objeto "política". Por un lado, entonces, hay que dibujar un "mapa de aproximaciones", es decir, de las distintas maneras de acercarse al objeto "política": por este camino llegamos a plantear el problema de la distinción entre filosofía, ciencia e historia *de la política*; por otro lado, se requiere dibujar un "mapa de las áreas", es decir, de las distintas regiones en las que tradicionalmente se articula el mundo de la "práctica": por este otro camino llegamos a plantear el problema de la distinción entre la esfera de la moral, la economía, el derecho y de la propia política. De acuerdo con esto, el concepto mismo de "filosofía política" debe buscarse en el cruce de los dos mapas.

En los ensayos de los primeros años setenta, Bobbio había planteado el mismo problema de una redefinición del concepto de filosofía política, mejor dicho, de las distintas maneras de interpretar su naturaleza y sus tareas, desde la perspectiva de una distinción frente a la ciencia política, entendiendo por ésta básicamente, la *political science* de estilo norteamericano que, en todo caso, nació en Italia con la teoría de las élites de Mosca y Pareto. El primer criterio para acercarse a una diferenciación entre el territorio de la filosofía política y el de la ciencia política podría ser aquel de la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor. Así, la primera diferencia muy general entre ciencia política y filosofía política radicaría en que la primera se caracterizaría por la utilización de juicios de hecho con pretendido carácter científico, que describen la realidad, mientras que solamente la segunda utilizaría juicios de valor y abarcaría la posibilidad de un discurso prescriptivo, ajeno en cuanto tal de la perspectiva propiamente científica.¹³

Sin embargo, esta distinción tiene que ser cuestionada. En las obras de los escritores que se han ocupado de política a lo largo de la historia del pensamiento

¹³ Para un análisis detallado de las distintas tendencias filosóficas y concepciones de la ciencia presentes en la obra de Bobbio, véase el libro de Alfonso Ruiz Miguel, *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*.

occidental, resulta muy difícil distinguir claramente entre un discurso puramente científico y un discurso puramente filosófico. Por ejemplo, la *politiké episteme* (literalmente ciencia política) de Platón podría considerarse como mucho más filosófica que la *philosophia civilis* de Hobbes. Y Aristóteles en su obra de clasificación de las formas de gobierno, ¿hace ciencia o filosofía política? En suma, los clásicos del pensamiento político, señala Bobbio, ofrecen obras en la que se distingue mal lo que pertenece a la ciencia y lo que pertenece a la filosofía. Así planteadas, semejantes cuestiones le parecen a Bobbio abstractamente académicas y carentes de sentido. El verdadero punto es que observando el patrimonio de la reflexión sobre la política que heredamos de toda la tradición filosófica occidental, encontramos distintas maneras de interpretar la idea misma de "filosofía política", cada una de las cuales tiene una relación distinta con la perspectiva que llamaríamos más propiamente "científica".

Por "ciencia política" en general Bobbio entiende - en un sentido amplio - "cualquier estudio o análisis de los fenómenos políticos, conducido con una cierta sistematicidad, apoyado en el examen de los hechos, expuesto con argumentos racionales" ["Scienza politica" (1970), p. 432]. En un sentido más restringido y técnico, y propiamente más moderno, la expresión "ciencia política" indica un tipo de estudio que busca "aplicar al análisis del fenómeno político, dentro de los límites de lo posible, esto es en la medida en que la materia lo permite, pero siempre con mayor rigor, la *metodología de las ciencias empíricas*" ["Scienza politica" (1970), p. 432]. Siguiendo una perspectiva convencional - sobre todo de matriz neopositivista - acerca de lo que es "ciencia", una ciencia política, debería satisfacer tres condiciones mínimas, que caracterizan cualquier estudio que pretenda merecer el calificativo de "científico", a saber: a) la verificabilidad o falsabilidad empírica como criterio de la aceptabilidad de sus resultados; b) la descripción y/o explicación del fenómeno investigado (la tarea de la ciencia no sería, en todo caso, la de prescribir, sino a lo más la de prever); c) la abstención de los juicios de valor.¹⁴

Pero, mientras que tiene sentido buscar una definición muy general, aunque cuestionable y cuestionada - sobre todo en la llamada perspectiva "post-empirista"¹⁵ - de "ciencia política", un intento semejante con la noción de "filosofía política" sería, según Bobbio, distorsionador. Bobbio parte de "la constatación de que a la categoría de la filosofía política se suelen asignar obras aparentemente muy

¹⁴ En "Scienza politica" (1970), p. 440, Bobbio señala la explícita abstención de los juicios de valor en la ciencia política, a pesar de las dificultades: "Si una forma de saber tanto más se acerca al ideal-límite de la científicidad mientras más logra eliminar la intrusión de juicios de valor (la llamada avaloratividad), la ciencia política es ciertamente entre todas las ciencias aquella en la que la avaloratividad es más difícilmente lograda [...]. La avaloratividad, que es garantía de objetividad (sólo el carácter de la objetividad asegura a la ciencia su característica función social), es perfectamente compatible con el compromiso ético y político con respecto al argumento elegido o a los resultados de la investigación, que garantiza la relevancia de la empresa científica".

¹⁵ Cf. D. Zolo, "I possibili rapporti fra filosofia politica e scienza politica. Una proposta post-empiristica".

distintas entre sí, como la *República* de Platón, el *Contrato social* de Rousseau, la *Filosofía del derecho* de Hegel [...] ["Ragioni della filosofia politica" (1991), p. 176]. Basándose como siempre en la reflexión sobre la "lección de los clásicos", Bobbio señala que hay cuatro significados distintos de "filosofía política", cada uno de los cuales corresponde a un tipo de investigación: 1) la búsqueda de la forma ideal de gobierno (del estado ideal y la óptima república); 2) la búsqueda del criterio de legitimidad del estado y del fundamento último o de la justificación del poder político; 3) la búsqueda de la naturaleza de la política; 4) el análisis crítico del lenguaje, supuestos, metodología y condiciones de validación de la ciencia política. Estos cuatro tipos de filosofía política, a su vez pueden reagruparse siguiendo la distinción entre hechos y valores: las dos primeras se inscriben en una vertiente que Bovero llama "normativo-prescriptiva", en tanto que se ocupan de cuestiones de valor; las dos últimas, tratan cuestiones de hecho (o de razón) y se inscribirían, por tanto, en una vertiente "interpretativa-analítica".¹⁶ Este mapa de la filosofía política tenían la ventaja según Bobbio de recoger "los significados derivados de la distinción entre lo descriptivo y lo prescriptivo, entre la explicación y la justificación, distinciones que surgían repetidamente en el debate sobre la naturaleza de la disciplina" ["Ragioni della filosofia politica" (1991), p. 180].

A cada una de estas acepciones de "filosofía política" le corresponde una manera distinta de plantear el problema de las relaciones entre filosofía política y ciencia política, sobre todo de tradición norteamericana. En general, puede decirse que los distintos temas estudiados en cada una de estas formas de reflexión filosófica implican una metodología específica que no cumple con alguna de las características de la ciencia política en la perspectiva convencional, aun cuando en algunos casos la una presuponga a la otra. En el caso de la filosofía política como teoría de la óptima república, ésta tiene una función esencialmente prescriptiva, oponiéndose a la ciencia cuya función es esencialmente explicativa o descriptiva; hay una relación de *separación* y de *discrepancia*. Cuando la filosofía política se entiende como teoría de la justificación o legitimación del poder, el problema filosófico presupone el análisis de los fenómenos reales del poder, y la ciencia política, por su parte, no puede ignorar el problema filosófico tradicional de los criterios de legitimidad, es decir de las razones últimas por las que un poder debe ser obedecido; entre ciencia y filosofía hay una relación de *separación* pero de *convergencia*. En cuanto al tercer significado de filosofía política, como determinación de la categoría de la política, resulta difícil establecer una línea de separación entre ciencia y filosofía, en tanto que ambos tipos de estudio se presuponen el uno al otro; hay una relación de *continuidad*. Finalmente, en el caso de la filosofía entendida como análisis del lenguaje, como metaciencia, la distinción entre filosofía y ciencia es bastante clara. Cada una tiene objetos y fines distintos. La filosofía es un discurso de segundo orden sobre el discurso de los científicos acerca de lo político, lo cual supone, a su

¹⁶ M. Bovero, "Bobbio y la filosofía política", p. 194.

vez, un continuo contacto entre ambas; se trata de una relación de *integración recíproca* [cf. "Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica" (1970), pp. 24-28]. Observemos que en el ensayo del año siguiente, Bobbio ponía entre paréntesis el cuarto significado de filosofía política, porque "hasta ahora ha sido más anunciada, prometida y propuesta que practicada, y no encuentra ningún cotejo en la filosofía política clásica de Platón a Hegel" ["Considerazioni sulla filosofia politica" (1971), p. 368] además de que le parecía mejor colocar este tipo de reflexión entre las formas de la filosofía de la ciencia, pero no de la filosofía política.¹⁷ Reflexionemos, pues, sobre los tres primeros tipos.

Si tiene sentido preguntarse a cuál de los tipos de filosofía política reconocidos en la lección de los clásicos se acerca más, podríamos decir en general, que la filosofía política tiene según Bobbio una tarea "más útil": ésta consiste en la construcción, clasificación y esclarecimiento de los conceptos, así como en la reconstrucción de modelos, entendidos como instrumentos para la comprensión del mundo. No por esto debe decirse que Bobbio renuncia a la justificación y prescripción: los juicios de valor se encuentran muy lejos de estar ausentes en sus investigaciones. Pero, con mayor razón, tampoco puede decirse que la filosofía política como es practicada por Bobbio termine por resolverse casi por completo -según la concepción anglosajona prevaleciente- en un discurso normativo-prescriptivo. Es justamente por ello que Bobbio privilegia la noción de "teoría política" sobre la de "filosofía política", en tanto que ésta última con frecuencia es concebida como una disciplina normativa. Lo que Bobbio llama "teoría política" puede considerarse, en una primera aproximación, como una especie de mezcla, cruce e interrelación entre lo que, en general, se entiende por filosofía política y ciencia política, según las acepciones corrientes de estas nociones. Comentando un artículo de Zolo sobre el tema de la ciencia política y su relación con la filosofía política¹⁸, Bobbio no rechaza la tesis del autor según la cual la distinción entre la ciencia y la filosofía política se reduce a una diferencia de grados y de generalización¹⁹ en el modo de plantear los problemas; asimismo, se muestra a favor de una verdadera y propia redefinición de la filosofía política en términos de "teoría política"²⁰, en tanto que ésta le parece "más adecuada para encontrar un acuerdo mayor del que era posible con la vieja expresión filosofía política, abierta a

¹⁷ M. Bovero, "Bobbio y la filosofía política", p. 194.

¹⁸ D. Zolo, "I possibili rapporti fra filosofia politica e scienza politica ...".

¹⁹ "Cada vez estoy más convencido de que entre lo que llamamos filosofía política y lo que se llama ciencia política existe sobre todo una diferencia de grados y de generalización", responde Bobbio en una entrevista ["Viaggi attraverso il Mondo 3: la filosofia politica" (1986), p. 111].

²⁰ "Zolo - escribe Bobbio - pretendía realizar más que una filosofía política como se entiende generalmente, una teoría política considerada, a la manera de la teoría general del Derecho, como elaboración del conjunto de los conceptos generales, de los Grundbegriffe, empezando por el de 'política', que sirven para delimitar el área de una disciplina y para establecer sus principales puntos de referencia" ["Per una mappa della filosofia politica (1990), p. 11].

las más distintas interpretaciones y rechazos” [“Ragioni della filosofia politica” (1991), p. 181].

En el ensayo del ‘90, “Per una mappa de la filosofia politica”, Bobbio parece identificar la noción de “teoría política” o, mejor, de “teoría general de la política”, con el tercer significado de filosofía política señalado en el mapa del ‘70: la teoría política coincidiría, entonces, con la filosofía política interpretada como investigación sobre la naturaleza de la política y, por tanto, dirigida a la construcción de los *Grundbegriffe*, de los conceptos fundamentales que sirven para “comprender” la política. Como señala Bovero, mientras que en ese ensayo Bobbio sostiene una interpretación restrictiva de la filosofía política, en el siguiente ensayo, encontramos una modificación significativa en el concepto de teoría general de la política: “ahora [ese concepto] parece coincidir no sólo con una de las formas de la filosofía política, sino con aquella que incluye las otras, y que por eso es la preferida”²¹. Así interpretada, de hecho, la reflexión filosófica sobre la política busca construir los conceptos fundamentales, a través de la identificación de los principales problemas y de las distintas soluciones que se han propuesto a lo largo de la historia del pensamiento político occidental: por ello, es capaz de englobar en sí también los problemas de descripción y justificación que caracterizan el lado propiamente normativo de la filosofía política y que encontramos difusamente tratados por Bobbio en toda su obra: por ejemplo, los problemas de la igualdad, de la libertad, de la justicia y, por supuesto, el de la democracia. En el ensayo anteriormente citado, el análisis de los conceptos políticos fundamentales es señalado por Bobbio como “la función más útil de la filosofía política [...] porque son los mismos conceptos que son utilizados por los historiadores de la política, por los historiadores de las doctrinas políticas, por los politólogos, por los sociólogos de la política, quienes a menudo no se muestran demasiado finos en la identificación de su significado, o de sus múltiples significados” [“Ragioni della filosofia politica” (1991), p. 187].

1.2 ¿Pero de qué manera Bobbio lleva a cabo el análisis y busca la reconstrucción de los conceptos políticos y cómo identifica los fundamentales? En el “Prólogo” de su libro *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, que recoge las lecciones de un curso de filosofía política dictado por él, Bobbio escribe: “si una razón de ser tiene un curso de filosofía política, diferente a los cursos de historia de las doctrinas políticas y de ciencia política, es el estudio y el análisis de los llamados ‘temas recurrentes’. Entiendo por ‘recurrentes’ los temas que han sido propuestos y discutidos por la mayor parte de los escritores políticos [...] y que, por tanto forman parte de una teoría general de la política” [TFG (1976), p. 7]. Bobbio explica que la identificación de estos temas recurrentes cumplía una función doble: a) ubicar algunas categorías generales, comenzando por la categoría misma de lo

²¹ M. Bovero, “Bobbio y la filosofía política”, p. 197.

“político”, que permiten analizar y determinar los diversos aspectos de los fenómenos que forman parte del universo político; b) permite establecer afinidades y discrepancias entre las distintas teorías políticas y, más aún, a través de su comparación permite evaluarlas, es decir, juzgar su respectiva validez. Ahora bien, en las teorías de los filósofos políticos desde el comienzo de la cultura occidental hasta ahora, cuestiones de hechos y cuestiones de valor, problemas de descripción, comprensión y explicación y problemas de evaluación y prescripción, están estrictamente entrelazados.

Por ello, la dimensión axiológica no desaparece en la concepción de la filosofía como “teoría política”²². Así, por ejemplo, en el libro *El futuro de la democracia*, al iniciar sus reflexiones sobre la democracia, Bobbio señala la diferencia entre los ideales democráticos y la “democracia real”, entre lo que la democracia había prometido ser y la “cruda realidad”, es decir, lo que se realizó realmente en nombre de esos ideales democráticos [FD (1984), p. 8 (p. 16)]. En los análisis teóricos de Bobbio sobre la política encontramos esa misma distinción, que aun cuando a partir de ella se subraye uno y otro aspecto, nunca se resuelve en confusión o en exclusión, entre los hechos (“la cruda realidad”) y el anhelo, aceptación y defensa de los valores (“los ideales”); y, más aún, el intento de disminuir ese hiato. “Me muevo con incertidumbre - escribe - entre lo ideal y lo real, aparentemente irreconciliables, entre los alicientes de la razón y la despiadada lección que obtengo de la observación desprejuiciada de los hechos. Puede salir de este estado de incertidumbre sólo quien tiene una visión profética de la historia o, por el contrario, quien vive al día y no ve más allá de sus narices. Yo no me identifico con ninguna de estas dos posiciones” (“Viaggi attraverso il Mondo 3: la filosofia politica (1986), p. 118]. Volveremos más adelante sobre este tema.

1.3 La caracterización de la filosofía política de Bobbio como disciplina que pone el acento en el uso del lenguaje y en la clarificación conceptual, sin darle la espalda en ningún momento al conocimiento positivo producido por la ciencia, sería incompleta si no se menciona el lugar central que ocupa la historia en sus elaboraciones teóricas. A pesar de una reacción permanente en contra del historicismo en boga en Italia durante varias décadas, encontramos un rescate de la historia en un doble sentido, síntoma de la preocupación histórica que atraviesa toda su obra: las “lecciones de los clásicos” y las “lecciones de la historia”. Hay un esfuerzo permanente en la obra de Bobbio por recuperar y repensar las lecciones de los clásicos, recurriendo al conjunto de ideas de los antiguos y reelaborándolas para plantear y

²² Siguiendo a Bovero habría que distinguir analíticamente dos aspectos que permiten definir la estructura formal de las teorías políticas: a) una opción fundamental o elección del orden de los valores políticos (juicios de valor); b) el modelo teórico o sistema de categorías para descifrar la realidad política (juicios de hecho) [“Per una meta-teoria della politica. Quasi una risposta a Danilo Zolo”, pp. 150-151].

resolver nuestros problemas²³. Por otro lado, Bobbio está siempre atento a lo que la historia nos enseña, lo cual se revela en un anti-utopismo básico y en una constante crítica de lo que él llama “los falsos atajos”.

Bobbio siempre ha considerado que las grandes teorías de los antiguos y de los modernos son semejantes, comparables entre sí tanto por los temas y los problemas enfrentados como por las soluciones: “Quienquiera que tenga familiaridad con textos de la teoría política sabe que éstos reproponen desde hace siglos algunos temas fundamentales, siempre los mismos. Por ello, miro con desconfianza toda investigación de los precursores porque no hay precursor de quien no se descubra que tiene precedentes” [*Politica e Cultura* (1955), p. 160].

En la obra de Bobbio hay, entonces, un continuo regreso a la “lección de los clásicos”. Pero, cabe preguntarse, ¿qué tipo de lección ofrecen los clásicos? ¿sobre qué se basa, o cómo se justifica el disponerse a escuchar la lección de los clásicos? ¿qué aprendemos cuando leemos a los clásicos?. La posibilidad misma de la “lección de los clásicos”, como la entiende Bobbio, depende de que en las obras de los antiguos y de los modernos se encuentren teorías válidas, es decir, teorías resistentes al tiempo, de la posibilidad de reconocer a alguien como clásico, en el sentido en que “clásico” no es sinónimo de “pasado”, sino en todo caso de “persistente”²⁴. El reclamo a la “lección de los clásicos” es, entonces, la posibilidad de recurrir al patrimonio de ideas de los clásicos (de “los autores que cuentan”, dice Bobbio recordando una frase de Alessandro Passerin d’Entrèves), reelaborándolo con el fin de que sus modelos o sus hipótesis nos permitan explicar incluso nuestra realidad actual. Ello es posible porque “Bobbio siempre ha considerado las grandes teorías de los antiguos congéneres a las de los modernos, reconducibles las unas a las otras por lo temas y los problemas enfrentados, y comparables por las soluciones propuestas”²⁵.

En este sentido, lo que Bobbio trata de entresacar de los clásicos no es tanto su significado histórico en sentido estrecho, sino más bien, “hipótesis de investigación, motivos de reflexión, ideas generales” [*Studi hegeliani* (1981), p. XVIII]. Pero, renunciar al orden histórico en sentido estricto no significa que se trate de una exploración desordenada sobre el vasto territorio de problemas abiertos en la historia de la filosofía política. Bobbio advierte que su pretensión fundamental al acercarse a autores y temas del pensamiento político ha sido no hacer historiografía, sino teoría política. Sus escritos políticos con frecuencia tienen por objeto autores del pasado, “pero no son propiamente escritos de historia del

²³ Cf. “Premessa” a N. Bobbio y M. Bovero, *Società e Stato nella Filosofia Politica Moderna* (1979), pp. 7-9, donde Bobbio vuelve a aclarar el sentido que tiene para él el estudio de los autores del pasado: no se trata tanto de un estudio histórico como de un intento por determinar los temas fundamentales, aclarar los conceptos, analizar los argumentos, reconstruir sus sistemas. Véase también M. Bovero, “Antichi e moderni: Norberto Bobbio e la «lezione dei classici»”, en L. Bonanate y M. Bovero (eds.), *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*.

²⁴ M. Bovero, “Antichi e moderni: ...”, pp. 230-231.

²⁵ M. Bovero, “Antichi e moderni: ...”, p. 228.

pensamiento político, porque su finalidad última es la definición y sistematización de conceptos que deberían servir para la elaboración de una teoría general de la política” [“Prefazione” (1984), p. 15]. En resumen, frente a las deformaciones de la interpretación historicista o ideológica,²⁶ Bobbio defiende la lectura analítica de los textos clásicos, es decir, la clarificación y reconstrucción de los contenidos conceptuales considerados de manera aislada: “En el estudio de los autores del pasado jamás me ha atraído especialmente el espejismo del llamado encuadramiento histórico, que eleva las fuentes a precedentes, las ocasiones a condiciones, se diluye a veces en las particularidades hasta perder de vista el todo: me he dedicado en cambio con especial interés a la enucleación de temas fundamentales, a la clarificación de los conceptos, al análisis de los argumentos, a la reconstrucción del sistema” [*Da Hobbes a Marx* (1965), pp. 6-7]. La más clara y contundente defensa de este estilo de investigación, que coincide con lo que Bobbio llama “lectura analítica” de los clásicos, en contra de las pretensiones excesivas de la lectura de los contextualistas, se encuentra en el ensayo del ‘90: la “lectura analítica” apunta a identificar “el aparato conceptual con el que un autor construye su sistema, estudiar sus fuentes, sopesar los argumentos a favor y en contra, con el fin de preparar los instrumentos necesarios para la comparación entre texto y texto, independientemente de su cercanía en el tiempo o de las eventuales influencias de esto sobre aquél, y para la elaboración de una teoría general de la política” [“Ragioni della filosofia politica” (1991), pp. 185-186].

1.4 Se podría decir, entonces que el método defendido y practicado por Bobbio es aquel que ha sido considerado como propio de la filosofía analítica. Sin embargo, no habría que buscar en su obra la expresión estricta y rigurosa de esta forma de practicar la filosofía: “La orientación de fondo que desearía no haber abandonado nunca es aquella que no se identifica y que no conduce nunca a un “ismo”, e incluso rechaza la idea de que el conjunto del pensamiento de un filósofo pueda ser recluido en una botella con su etiqueta” [“Epílogo para españoles” (1994), p. 312]. En contra del estilo metafísico que pretende dibujar concepciones generales del mundo, su preferencia por el llamado método analítico es, más bien, el testimonio de una inclinación a favor de la claridad y del rigor, de “un modelo analítico más

²⁶ “No hay que olvidar que la insistencia en el estudio analítico de un texto era una reacción natural y, a mi juicio, saludable, a los excesos del historicismo que, colocando tal texto en una determinada situación histórica, con frecuencia sólo comprendía el significado contingente polémico y omitía el valor de elaboración y construcción doctrinal, válida en todo tiempo y en todo lugar, y contra los excesos de las interpretaciones ideológicas frecuentes en el recinto de los estudiosos marxistas, pero no sólo en ese, cuyo resultado era la consideración de autores muy distintos, de Hobbes a Max Weber, pasando por Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Bentham, Mill, Spencer, a despecho de sus tesis contrapuestas, como ideólogos de la burguesía, en ascenso o en decadencia, o en una crisis de transición, o bien a interpretar a Hobbes como autoritario o como liberal, a Rousseau, como demócrata o como totalitario, a Hegel, como fascista o como precursor del Estado social” [“Ragioni della filosofia politica” (1991), p. 185].

que sintético, problemático más que sistemático, empirista más que racionalista, práctico más que especulativo”²⁷. De ahí el gusto de Bobbio por las distinciones conceptuales, por la explicación e interpretación de los conceptos fundamentales, por el análisis de su uso actual y de su relación con otros conceptos: “Fiel al método analítico - escribe Bobbio comentando a los críticos que hablan de “vacilaciones” en su obra - me preocupa observar el problema desde distintos puntos de vista. Observando un objeto desde diferentes lados, acabo por no llegar a una definición lineal y por dejar abierta la cuestión” [“Epílogo para españoles” (1994), p. 313].

En algunas ocasiones Bobbio afirmó considerarse a sí mismo como un “empirista”. Es preciso ubicar estas afirmaciones en su contexto: hay que entender esta posición, una vez más, en un sentido muy peculiar, más como un rechazo al idealismo, a la filosofía entendida como especulación que hace abstracción de los hechos; cuando Bobbio se define a sí mismo como empirista, se refiere a “alguien que ha tratado siempre de buscar hechos, de forjar instrumentos para ir en busca de éstos, de razonar a partir de los mismos hechos y de mantener separados, por último, los juicios de hechos de los juicios de valor”²⁸. En la obra de Bobbio encontraremos, entonces, que su constante preocupación por disolver los malentendidos lingüísticos, no se traduce en meros análisis formales, sino que tales investigaciones no pierden de vista la sustancia de los problemas y conceptos en juego, y hacen referencia continua a hechos concretos, examinándolos desde distintos punto de vista con el fin de captar sus determinaciones fundamentales: “El buen empirista antes de pronunciarse, debe dar una y otra vuelta al problema del que se está ocupando, ver la cara y la cruz de la moneda [...]” [“Epílogo para españoles” (1994), p. 314]. El interés de la filosofía - o mejor, de la teoría política - para Bobbio tiene que ver con nuestra realidad y con nuestros problemas actuales.

1.5 Pueden distinguirse algunas herramientas conceptuales utilizadas con frecuencia por Bobbio a lo largo de sus reflexiones. Señalaremos la noción de “modelo” y el uso de las “dicotomías”.

Bobbio utiliza con frecuencia la idea de “modelo” en sus análisis.²⁹ En general, por “modelo” habría que entender un instrumento teórico que hace abstracción de las complejas particularidades de una realidad dada, pero que sirve para explicarla. Siguiendo a Bovero, un modelo “constituye la articulación formal de un modo de pensar un cierto orden de realidad, o bien un principio para descifrar la realidad, en nuestro caso la realidad política, y de la cual proporciona una representación selectiva, una simplificación, en el sentido que pone en evidencia los aspectos decisivos, las dimensiones que se juzgan relevantes de un cierto orden de realidad, y

²⁷ A. Ruiz Miguel, “Bobbio: las paradojas de un pensamiento en tensión”, p. 56.

²⁸ A. Squella, “La influencia de Bobbio en Iberoamérica”, p. 285.

²⁹ Bobbio no ha teorizado sobre este instrumento teórico frecuentemente utilizado en sus investigaciones, por lo que seguiremos la conceptualización de Bovero.

las relaciones fundamentales entre estos aspectos relevantes”³⁰ Sin embargo, tanto en el lenguaje cotidiano como en su uso técnico, el término *modelo* oscila de manera ambigua entre dos significados: uno fundamentalmente prescriptivo, con base en el cual se entiende por modelo aquello que se debe imitar y otro, fundamentalmente explicativo, con base en el cual un modelo se propone como guía para descifrar cierto orden real. En el ámbito de las teorías políticas, aunque la frontera entre discursos prescriptivos y explicativos no es muy clara, “a nadie debe escapar la importancia de tener clara, por lo menos en línea de principio, la distinción entre modelos-receta y modelos-interpretación, entre modelos prácticos o modelos para actuar y modelos teóricos o modelos para conocer”³¹.

Para explicar, por ejemplo, Bobbio reconstruye el modelo iusnaturalista o del contrato social, a partir del cual los filósofos modernos - desde Hobbes hasta Hegel - explican el origen y el fundamento del estado y de la sociedad civil en el interior de una teoría racional del estado. Bobbio tipifica este ideal o este modelo racional-estructural analizando sus elementos característicos y sus categorías fundamentales (estado de naturaleza, sociedad civil, contrato social), observando que ninguna variación modifica los elementos señalados ni en el punto de partida (el estado de naturaleza) o en el de llegada (el estado) o en el medio a través del cual se da el paso (el contrato social) [Cf. *Origen y fundamentos del poder político* (1984), pp. 67-71]. Como en todo modelo explicativo, se hace abstracción de numerosas determinaciones del fenómeno y se absolutizan sus rasgos esenciales, con el fin de construir un objeto teórico o un esquema conceptual a partir del cual se pueda dar cuenta del objeto real: la eficacia teórica de un modelo de este tipo radicaría en la progresiva incorporación de las determinaciones inicialmente excluidas, abriendo la posibilidad de pensar o explicar problemas políticos distintos de aquéllos de los que originalmente se pretendía dar cuenta. A partir de la construcción de modelos (explicativos), la teoría política pretende, pues, explicar los principios observables en las sociedades actuales. En los modelos puramente prescriptivos, en cambio, la correspondencia con el objeto real y el tomar en cuenta sus determinaciones específicas no interesa. Pero, una buena teoría puede además desempeñar el papel de fuerza regulativa de los comportamientos en las sociedades, porque “buenas teorías son también, y quizá sobre todo, las que *anticipan* la realidad, buscando proporcionar criterios de evaluación y orientar los comportamientos para darles dignidad de proyecto consciente y racional”³².

Bobbio ha teorizado sobre la importancia metodológica general de lo que llama la “gran dicotomía” (gran en el sentido de *total y principal*). Esta sería el producto

³⁰ M. Bovero, “Per una meta-teoria della politica...”, p.150.

³¹ M. Bovero, “Politica y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista”, en N. Bobbio y M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, p. 98. En el artículo apenas citado, Bovero distingue entre “modelos prácticos” y “modelos teóricos” [Cf. “Per una meta teoria della politica...”, p. 150].

³² M. Bovero, “Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder”, en N. Bobbio y M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político* (1984), p. 64.

del "proceso de ordenamiento y organización del propio campo de investigación" por el que "toda disciplina tiende a dividir su propio universo de entes en subclases que son recíprocamente exclusivas y conjuntamente exhaustivas" [*Dalla struttura alla funzione*, (1977), p. 145]. Una gran dicotomía es siempre el producto de una clasificación, es decir, de una operación lógica: las dicotomías no surgen de un simple análisis lingüístico. Bobbio utiliza las dicotomías fundamentalmente en la definición de los conceptos, "en el intento por comprender cómo operan las categorías fundamentales a través de las cuales buscamos captar y dominar una esfera determinada de experiencia, y cuáles son las relaciones que se dan entre las categorías fundamentales de diversas esferas de experiencia que se reclaman la una a la otra" [*Dalla struttura alla funzione* (1977), p. 9]. Las grandes dicotomías, aprendidas de la lección de los clásicos, cumplen una función teórica y tienen sentido en tanto que no sólo son válidas en los debates específicos en los que surgieron, sino que permiten dar solución a problemas actuales de la teoría política.

Entre los clásicos a los que se dedica Bobbio, el que parece haber dejado una huella más profunda en el estilo y en la forma de pensamiento teórico-político de Bobbio es, sin duda, Hobbes: esto se advierte en la estructura dicotómica y dilemática del pensamiento tanto de Hobbes como de Bobbio, en la forma espontánea con la que busca dicotomías para expresar el contenido de sus ideas³³. En efecto, en la formulación de los problemas decisivos, el pensamiento de Bobbio es dicotómico: libertad-opresión, anarquía-unidad, democracia-autocracia, público-privado. Tomando como ejemplo a este autor, según la interpretación de Bobbio, el núcleo de la teoría política de Hobbes es el tema de la unidad del estado, cuyo concepto es construido a través de la contraposición sistemática con las características negativas de la anarquía natural, extraídas sobre todo del principal ejemplo histórico del estado de naturaleza: la guerra civil. "Fuera del estado - escribe Hobbes en el *De Cive* - está el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el estado, es el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia". Analizando la estructura formal de este texto, Bobbio muestra cómo "está constituido por una serie de términos especularmente contrapuestos: cada término encuentra su propia negación en el término simétrico de la serie opuesta, y su propia fundamentación en la relación de congruencia o de implicación recíproca con los otros términos de la serie a la que pertenece, de modo que cada una de las dos series presenta, en un cuadro coherente, los caracteres esenciales de uno de los dos hemisferios del universo conceptual hobbesiano, el estado de naturaleza y la sociedad civil o política, que juntos forman lo que Bobbio ha llamado la gran dicotomía del modelo hobbesiano"³⁴.

³³ Cf. M. Bovero, "Bobbio e Hobbes".

³⁴ M. Bovero, "Bobbio e Hobbes", p. 4.

2. EL UNIVERSO DE LA POLÍTICA

2.1 Al explicitar el significado de “política”, Bobbio señala que “generalmente se usa el término «política» para designar la esfera de las acciones que tienen alguna relación directa o indirecta con la conquista y el ejercicio del poder último (o supremo o soberano) en una comunidad de individuos en un territorio” [“La política” (1987), p. 567]. Para poder determinar qué comprende el ámbito de la política, es necesario distinguir las diversas relaciones de poder que se establecen entre los individuos en una sociedad, y establecer cuáles son las características de las relaciones de poder específicamente políticas, convencionalmente, la relación entre gobernantes y gobernados en la que se resuelve la relación política fundamental. En la cultura occidental, el término política “se emplea comúnmente para indicar la actividad o conjunto de actividades que de alguna manera tienen como término de referencia la *polis*, es decir, el estado” [“Política” (1976), p. 1240]. Entendido de este modo, es decir, como forma de actividad humana asociada con el gobierno de un grupo, el término política, siempre está vinculado al concepto de poder y al de estado. La teoría política de Bobbio tendrá, pues, como ejes primarios el estado y el poder político. A partir del análisis de estos dos ejes, Bobbio define el fin de la política y su relación con las otras esferas de la realidad social, en particular con la moral.

En sus análisis sobre el estado, Bobbio señala la tendencia generalizada en la teoría política a identificar ‘estado’ y ‘política’. La razón de que estas dos esferas sean tradicionalmente superponibles radica en la relación que ambos tienen con el fenómeno del poder. “No hay teoría política que no parta de forma directa o indirecta de una definición de ‘poder’ y de un análisis del fenómeno del poder” [SGS (1980), p. 66]. Una revisión del modo como plantea el problema del poder nos permitirá acercarnos a responder la pregunta de por qué hay política en el mundo según Bobbio.

La tipología clásica que debemos a Aristóteles, distingue tres tipos de poder según el criterio de la esfera sobre la que se ejerce el mismo: poder del padre sobre los hijos, del patrón sobre los esclavos, del gobernante sobre los gobernados. Se han adoptado diversos criterios para distinguir estas tres formas de poder: el mismo Aristóteles adopta el criterio de las personas en cuyo interés se ejercita el poder; Locke sugiere el criterio del fundamento o del principio de legitimación del poder (generación, delito o culpa y consenso), a los que corresponden las tres formas clásicas del fundamento de la obligación. Según Bobbio, estos criterios no permiten individualizar el carácter específico del poder político, porque son criterios axiológicos, no analíticos, que remiten más bien a la distinción entre el buen gobierno y el mal gobierno, sin que sus caracterizaciones sean connotaciones del poder político en cuanto tal. El poder político es, según Bobbio, una de las formas

de relaciones de poder entre los hombres. Éstas son fundamentalmente tres: el poder económico, el ideológico y el político³⁵

Para caracterizar el poder político puede recurrirse a tres criterios distintos: la función que ejerce, los medios que utiliza y el fin al cual tiende. El criterio de distinción que realmente sirve, según Bobbio, para encontrar el elemento específico del poder político, y para delimitar el campo de la política y de las acciones políticas, es -siguiendo a Weber- el del medio empleado para hacer valer el poder. El elemento distintivo del poder político, frente a las otras formas de poder, el ideológico y el económico, consiste en la posibilidad de recurrir a la fuerza, en última instancia, a la fuerza física: "el poder político se basa sobre la posesión de los instrumentos a través de los cuales se ejerce la fuerza física (las armas de todo tipo y grado): es el poder coactivo en el sentido más estricto de la palabra; [...] el poder político es en toda sociedad de desiguales el poder supremo" ["Política" (1976), p. 1242].

Ahora bien, si la condición necesaria para la definición del poder político es la fuerza física, cuyo uso sirve para impedir la insubordinación y para controlar toda forma de desobediencia, la condición suficiente es el uso exclusivo de ese poder: el poder político equivale, entonces, al monopolio de la fuerza física.

2.2 Si lo que distingue al elemento específico de la política es el medio que utiliza, cabe aún preguntarse si la definición del poder político es completa señalando que se trata de un poder coactivo y exclusivo, o si se define también por tener un fin. Bobbio ofrece dos respuestas a la cuestión de cuál es el fin o los fines que persigue la política. Por un lado, siguiendo a Weber, señala que "si el poder político es, debido al monopolio de la fuerza, el poder supremo en un determinado grupo social, los fines que se persiguen a través de la obra de los políticos son los fines que un determinado grupo social [...] considera toda vez preeminentes". Los fines de la política cambian, pues, según el momento histórico y tampoco puede hablarse de un fin único y superior que comprenda a los otros: "los fines de la política son tantos como tantas son las metas que un grupo organizado se propone, según los tiempos y las circunstancias" ["Política" (1976), p. 1245]. En esta respuesta, el medio - el uso de la fuerza - prevalece sobre los fines, en el sentido de que sólo el medio es indispensable para la definición del carácter político de un grupo social.

Para evitar las dificultades que surgen de una definición teleológica de la política, y en virtud de que la política no parece tener un fin específico (como el médico que ejerce su poder *para* curar un enfermo), se le ha definido también como una forma de poder que no tiene otro fin más que el poder mismo. Frente a esta definición, desde un principio Bobbio señala: "El poder por el poder es la forma degenerada del ejercicio de cualquier forma de poder [...]. Si el fin de la política [...] fuese de veras el poder, la política no serviría para nada" ["Política" (1976), p. 1247].

³⁵ Cf. N. Bobbio, SGS (1978), pp. 72-75.

Bobbio “corrige” la tesis según la cual es imposible adscribirle un fin específico a la política, observando que “puede hablarse correctamente al menos de un fin mínimo de la política”, el cual en realidad se convierte en dos: la conservación del orden interno (“el orden es [...] la condición *sine qua non* para el logro de todos los demás fines y es por tanto compatible con los mismos”) y la defensa frente a los ataques del exterior. Vale la pena insistir en estos dos fines *mínimos* del poder político, frente a las definiciones prescriptivas del poder político que pretenden indicar como *debería ser* la política para ser una buena política utilizando términos tales como vida buena, bien común, justicia, felicidad, libertad, igualdad, las cuales “son nociones demasiado controvertidas, y también interpretables de los más disparatados modos, como para que se puedan extraer indicaciones útiles para individualizar el fin específico de la política” [“Política” (1976), p. 1246]. Se trata, en última instancia, de fines ulteriores que cualquier grupo político puede (o no) plantearse solamente si está realizado el fin mínimo de cualquier grupo político en cuanto tal: la organización de la convivencia ordenada a través del ejercicio del poder coactivo. Ello no significa, sin embargo, que tales nociones no puedan ser consideradas de hecho como *valores* o *ideales* políticos, mediante los cuales es posible hacer valer una política como “buena” y aspirar a ella como a un ideal.

2.3 El análisis de Bobbio de la famosa tesis de Carl Schmitt según la cual la esfera de la política coincide con la esfera de la relación amigo-enemigo, nos permitirá dibujar con más precisión qué comprende el universo de la política en su pensamiento. Si bien para Bobbio el conflicto es, en último análisis, la razón de la existencia de la política, en el sentido en que si no hubiese conflicto no habría necesidad de reglas, normas, instituciones, en una palabra, de poder político; y si es necesario recurrir en última instancia a la fuerza para resolver conflictos extremos, en tanto que ésta es el instrumento que el poder político utiliza para alcanzar sus propios fines, ello no implica que el sentido de la política se agote en el antagonismo. Bobbio busca pensar la política como la formación de un conjunto de reglas, mediante pactos, para la resolución de los conflictos y el logro de la convivencia ordenada, como negociación y compromiso, vinculada a ciertos valores o ideales. Según una imagen sugerida por Bovero, la política no sólo puede concebirse como el “arte” de imponer un conjunto de reglas, sino que también puede ser concebida como “el arte del tejedor”³⁶. Estas dos concepciones, tradicionalmente consideradas como dicotómicas son, en la práctica, complementarias. Cada una de ellas puede comprenderse en función de su contraria: la concepción de la política como creación de un orden mejor no tiene ninguna pertinencia si no va acompañada de la concepción de la política como enfrentamiento estratégico que permite revelar los mecanismos efectivos del poder que permitiría la realización de los ideales o valores políticos.

³⁶ Cf. M. Bovero, “Ética e política: tra machiavellismo e kantismo” (1988), pp. 58-60.

Del reconocimiento de la diversidad de intereses y de valores irreductibles y en continuo conflicto, que nos permite explicarnos por qué hay, en última instancia, política en el mundo, del reconocimiento de la imposibilidad de reducir estos diversos valores a una unidad absoluta, no se sigue necesariamente que tales conflictos no puedan resolverse más que con la fuerza y que, por lo tanto, la política sea igual a una guerra a muerte. Bobbio rechaza las definiciones o imágenes de la política que pretenden eliminar el conflicto, presentando más una prescripción de lo que la política “debería de ser”, que una descripción y una explicación de lo que la política “es”. Pero, al sostener que la razón última de la política es la convivencia ordenada con base en relaciones de poder, dicha convivencia se organiza en virtud de ciertas reglas capaces de mediar entre esa diversidad de intereses y de valores, en función de ciertos valores o ideales políticos considerados como valores últimos.

Pero, si del reconocimiento de que el ámbito específico de la política es la pluralidad de los valores y su inevitable conflicto no se sigue que la política se agote en esa imagen del conflicto por excelencia que es la guerra, tampoco debe perderse la especificidad de lo político, confundiendo sus conflictos particulares con los de otras esferas. La política no es todo, ni todo es política: “La incapacidad de distinguir una esfera de otra, [...] es propia del fanático [...]. Por lo contrario, la vida de la gente común se desarrolla en la mayor parte de los casos en espacios diferentes que están fuera del espacio ocupado por la política, y que la política toca, pero no cubre jamás del todo, y cuando los cubre es signo de que el individuo se ha vuelto el engranaje de una máquina de la que no sabe exactamente quién es el guía y a dónde lo lleve” [FD (1984), p. 68 (p. 60)]. La política tiene su propia lógica, su medio específico y sus valores propios y no es ni reductible ni explicable por otras esferas de la realidad social.

Ya vimos que Bobbio señala que el tema del estado siempre ha estado en el centro de todo análisis político. Pero, ello no debe confundirse con una identificación de los dos términos. En este lugar interesa particularmente la relación entre la política y el poder y no la identificación entre política y estado. Bobbio ha señalado que “es un hecho que el nacimiento del estado poliárquico ha sacudido la secular identificación entre la esfera del estado (como centro del poder soberano) y la esfera de la política, como esfera en la que actúan los sujetos (individuos o grupos) que toman parte en las decisiones colectivas, y ha extendido ésta última a la sociedad civil, volviendo entre cosas siempre más inciertos los límites entre el ‘político’ y el no ‘político’, a medida que se iba extendiendo el ‘espacio’ político en la sociedad no política” [“Per una mappa della filosofia politica” (1990), p. 22].

3. ÉTICA Y POLÍTICA: EL "REALISMO" DE BOBBIO

3.1 Perry Anderson afirma que "el pensamiento de Bobbio es un liberalismo simultáneamente abierto a los discursos socialista y conservador, revolucionario y contrarrevolucionario"³⁷. Según Anderson, el apoyo implícito de Bobbio a la tradición conservadora y contrarrevolucionaria en las cuestiones políticas, teóricas y prácticas, se hace evidente en la marcada "preferencia realista" que muestran sus estudios políticos, privilegiando "el papel del poder y la violencia en la historia"³⁸. En lo que sigue veremos que si bien puede decirse que el pensamiento de Bobbio es "realista", ello no implica necesariamente que sea conservador. Es cierto que el realismo se ha interpretado tradicionalmente como un postulado conservador, como una afirmación de que lo que es no puede cambiarse; pero, también es cierto que esa noción es mucha más rica y permite otras interpretaciones. En un intercambio epistolar con el propio Anderson, Bobbio señala que no deben confundirse los juicios de hecho con los juicios de valor: "el realismo del científico y el idealismo del ideólogo se encuentran sobre dos planos distintos" ["Un carteggio" (1989), p. 294]. Pero, ello no significa que en estos dos planos no pueda moverse un mismo proyecto teórico frente a una cierta realidad: "Si bien yo sostengo - escribe Bobbio - que no hay contradicción entre una postura realista en el análisis de lo que sucede o ha sucedido y una postura idealista proyectada hacia el futuro en el intento por delinear lo que debería suceder, soy el primero en reconocer que en mis escritos políticos, los cuales se han realizado en un arco de tiempo de cerca de medio siglo, ha habido una acentuación de una u otra postura según el cambio de las circunstancias" ["Un carteggio" (1989), p. 301]. Con el fin de mostrar en qué consiste el llamado "realismo" de Bobbio y en qué sentido ello no significa una alianza necesaria con el conservadurismo, ni una visión negativa de la política, como parece suponerlo Anderson, siguiendo una larga tradición de condena al realismo, tomaré como ejemplo dos cuestiones de teoría política abordadas por Bobbio: la legitimidad y la relación ética-política. Desde luego, la posición de Bobbio aparecerá con mayor nitidez en el análisis de su concepción de la democracia.

3.2 Una vez definido el poder político, y una vez que se acepta que éste no se reduce al uso exclusivo de la fuerza física y que el fin de la política no es el poder por el poder, es decir, que se acepta la presencia de los valores (políticos) en el universo de la política, se presenta el problema de la justificación del poder. La distinción clásica entre poder de hecho y poder legítimo, la cual a su vez alude a la

³⁷ Perry Anderson, "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", p. 50.

³⁸ Perry Anderson, "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", p. 49.

otra (y paralela) gran dicotomía, aquélla entre poder y derecho, remite al problema de la relación entre ética y política. “Efectivamente - escribe Bobbio - son dos cosas bien distintas afirmar por un lado que el poder no puede ser sólo fuerte en el sentido de que no es *posible* que lo sea, y por el otro que no puede ser solamente fuerte en el sentido de que no es *lícito* que lo sea” [SGS (1978), p. 96]. Es decir, la distinción entre poder legítimo y poder ilegítimo no es analítica sino axiológica, en tanto que supone ciertos valores en virtud de los cuales puede ser posible justificar y declarar legítimo un poder político determinado.

Cuando analiza el problema de la legitimidad, Bobbio enmarca su estudio dentro de los límites de la relación entre el poder y el derecho. Sin embargo, si bien “la teoría política no puede dejar de tomar en consideración primeramente el nudo poder, independientemente de los llamados principios de legitimidad, es decir, de las razones que lo transforman en un poder legítimo” [*Origen y fundamentos del poder político* (1985), p. 35], parecería que para resolver uno de los problemas fundamentales de la filosofía política, el de la distinción entre poder de hecho y poder de derecho o poder legítimo, los principios de legitimidad tendrían que estar referidos a valores éticos.

Para el llamado “realismo político” el fundamento del poder es la fuerza, y desde esta perspectiva, la efectividad de un poder es, al mismo tiempo, el principio de su legitimación: el poder que se impone, y se vuelve efectivo, es, por ello mismo, reconocido como legítimo. Bobbio, por el contrario, no niega la dimensión ideal de la política, por lo que ni la efectividad ni la legalidad agotan el proceso de legitimación del poder: “Esto lo saben muy bien los gobernantes que jamás se contentan con establecer el propio poder solamente sobre la duración o sobre el respeto de la ley, sino que para obtener la obediencia de la que tienen necesidad, se reclaman a valores como la libertad, el bienestar, el orden y la justicia” [*Origen y fundamentos del poder político* (1985), p. 35]. Son estos valores los que sirven, según el momento histórico, para justificar el hecho realizado y para inspirar los hechos por realizar [*Contribución a la teoría del derecho* (1980), p. 316]. Entre los motivos que promueven la obediencia de los gobernados, no sólo están la identificación de los individuos con las normas, su interés estratégico o el miedo al castigo, sino que hay también un conjunto de valores o principios que justifican el poder y legitiman un determinado estado político. Es claro, pues, que Bobbio no se adhiere a una de las características que tradicionalmente se le atribuye al realismo según la cual se niega el papel de los valores en la política.

3.3 La relación ética/política puede plantearse en términos de si el comportamiento que es lícito en la esfera de la moral es asimismo lícito en el ámbito de la política. Es decir, si ética y política obedecen a un mismo código de reglas, o sistema normativo, o si cada una de ellas tiene su propio código o sistema. Lo primero que hay que señalar es que “cuando se habla de moral o de ética en relación con la política se está haciendo referencia a la moral social y no a la individual, esto es a la moral que tiene que ver con las acciones de un individuo que interfieren con la esfera de

actividades de otros individuos... En el debate sobre el problema de la moral en política se plantean exclusivamente los deberes hacia los otros" ["Ética e política" (1986), p. 99]³⁹. Es importante entender que no se está discutiendo la cuestión moral misma, es decir, si existen o no normas, valores o principios morales⁴⁰, sino únicamente el modo específico como se plantea dicha cuestión en la esfera de la política, el cual es distinto del modo como se relacionan los juicios morales con otras esferas de la conducta humana: hay, en efecto, una tendencia a creer que en política el comportamiento de los hombres debe ser distinto del que adoptan en otras esferas de su vida donde por lo general aceptan ser juzgados por los principios de la moral común. Es más, se ha llegado incluso a dudar si en realidad tiene sentido plantearse el problema si las acciones políticas son moralmente lícitas o no.

Partiendo del supuesto de que la divergencia entre las reglas de la moral y las de la política es una cuestión de hecho, Bobbio analiza las cinco maneras en que, en la historia del pensamiento político, se ha *justificado*⁴¹ (con la intención de encontrar una explicación) la diferencia entre moral y política, muchas veces escandalosa y terrible. A pesar de la utilidad de su distinción analítica e histórica, en realidad se trata, como él mismo dice, de "variaciones sobre un mismo tema", es decir, distintas respuestas a un mismo problema. En ellas intervienen al menos los siguientes elementos: situación, sujetos, posición respectiva de los dos órdenes normativos, acción y criterio de valoración; la diferencia entre las distintas teorías justificatorias puede medirse en términos de la distancia entre ética y política o en términos del énfasis puesto en cada uno de esos elementos.

Nos detendremos en las dos últimas teorías de la clasificación de Bobbio: las que se basan en un "dualismo real", y subrayan la distancia y la distinción entre ética y política. La primera de ellas es la solución llamada "maquiavélica", según la cual la separación entre moral y política se fundamenta en la distinción entre dos tipos de acción: las acciones finales, buenas en sí mismas, cuyo valor es intrínseco; y, las acciones instrumentales, buenas para otro, que sirven para alcanzar un fin y cuyo valor es extrínseco. La esfera de la política comprendería este último tipo de acciones, es decir, acciones que deben juzgarse no en sí mismas sino por su mayor idoneidad para el logro de un determinado fin. La esfera de la política no tendría nada que ver con la de la moral (de donde la llamada "amoralidad de la política").

³⁹ En la voz "Política", siguiendo a Weber, Bobbio plantea esta distinción en términos de que el criterio de la ética de la convicción se emplea para juzgar acciones individuales, mientras que el criterio de la ética de la responsabilidad para justificar acciones de grupo, o cumplidas por un hombre en nombre y por cuenta del grupo -pueblo, nación, iglesia, clase, partido. Lo que es obligatorio para el individuo no significa que es obligatorio para el grupo del cual forma parte (cf. "Política" (1976), p. 1250-1251). Sin embargo, Bobbio no acepta esta división tajante que hace excluyentes a estas dos éticas.

⁴⁰ Bobbio señala que para estar en condiciones de discutir esta relación, debe haber un acuerdo sobre la existencia de algunos preceptos generales que definen la moral, sin necesidad de que exista un acuerdo sobre su fundamento o justificación [cf. "Ética e política" (1986), p. 99].

⁴¹ Bobbio habla de "justificación" en tanto que, una vez aceptadas ciertas reglas morales, la conducta política no conforme a ellas debe ser justificada.

El principio fundamental de esta perspectiva, aun cuando no se le encuentre literalmente en la obra de Maquiavelo es la máxima "el fin justifica los medios", núcleo fundamental de la llamada doctrina de la razón de estado o de la autonomía de la política frente a la moral. Las acciones políticas no son juzgadas por sí mismas, por el valor o disvalor intrínseco a ellas, independientemente del resultado. Por el contrario, lo que cuenta en política, según el autor de *El Príncipe*, es la conducta del hombre de estado que persigue un cierto fin: vencer y mantener el poder. El logro de este fin es lo que vuelve lícitas acciones ilícitas para el código de la moral común: esto es, el poder tiene una lógica específica, *necesaria*: el hombre de estado no puede dejar de hacer lo que tiene que hacer, no puede dejar de utilizar un medio determinado para lograr un fin específico, si en verdad busca alcanzar ese fin; de ahí que las acciones políticas sean injustificables desde el punto de vista de las reglas de la moral. Según este intento de explicación del contraste entre la política y la moral, "el fin de la política - la conservación del estado, el bien público, el bien común o colectivo - es tan superior al bien de los particulares que justifica la violación de las reglas morales fundamentales que campean entre los individuos y en las relaciones entre ellos" ["Morale e politica" (1991), p. 75].

La máxima sobre la que se apoya esta distinción - "el fin justifica los medios" - posee, sin embargo, dos aspectos débiles. Por un lado, desde el punto de vista de la crítica moral, no todos los fines tienen el mismo valor, por lo que no todos permiten justificar el uso de cualquier medio. Pero, ¿sería realmente posible ordenar los fines de acuerdo con una escala de valor para saber cuáles son los que permiten el uso de un determinado medio? Bobbio recurre más bien a la defensa del "gobierno de las leyes" - contrapuesto al "gobierno de los hombres" - esto es, de "un gobierno en el que los gobernantes actúen de conformidad con leyes establecidas, controlados por el consenso popular y responsables de las decisiones que toman" ["Morale e politica" (1991), p. 75]. Por otro lado, no todos los medios tienen el mismo valor. Bobbio se vale del ejemplo del uso de la fuerza y, una vez más, aprovecha la ocasión para marcar una de las diferencias entre un estado democrático y uno no-democrático, diferencia basada en el uso de medios más o menos violentos por parte de la fuerza pública, incluida la pena de muerte.

La teoría según la cual existirían dos morales incompatibles, fundadas sobre dos criterios distintos y excluyentes para el juicio de las acciones es la que, según Bobbio, ha llevado más lejos la separación entre ética y política. El ejemplo considerado por Bobbio es la teoría weberiana de las dos éticas: la ética de la convicción, cuyos juicios se basan en principios y la ética de la responsabilidad, cuyos juicios se basan en los resultados. La justificación de la diferencia según esta teoría estaría, entonces, en la contraposición irresoluble entre dos formas de ética: la de los principios y la de los resultados (o consecuencias). La ética del político es exclusivamente una ética de los resultados, es decir, sus acciones serán juzgadas únicamente con base en su éxito o su fracaso y no con base en su adhesión o no a ciertos principios morales. Sin embargo, Bobbio señala que "la resolución de toda la política a ética de la responsabilidad es una extensión indebida del pensamiento

de Weber [...]. En las acciones del gran político ética de la convicción y ética de la responsabilidad no pueden andar separadas, según Weber, una de la otra. La primera, tomada en sí misma, llevada a consecuencias extremas, es propia del fanático, figura moralmente repugnante. La segunda, totalmente escindida de la consideración de los principios de los que nacen las grandes acciones, y toda ella dirigida sólo al éxito [...], caracteriza la figura moralmente no menos reprobable del cínico” [“Ética e política” (1986), p. 112].

¿Cuál es la posición de Bobbio frente a estas justificaciones que buscan precisar los términos y delimitar las fronteras entre ética y política? Frente a las teorías que se basan en un “dualismo real” y subrayan la distancia y la distinción entre ética y política, Bobbio, al igual que en el caso del poder y de la legitimidad, mantiene en su teoría política la conjunción y tensión recíproca entre el discurso del poder real, el discurso basado en los juicios de hecho, y el discurso de los valores, basado en consideraciones éticas y en juicios de valor. Por lo demás, estas dos perspectivas no se dan nunca de manera pura en la práctica (ni en Maquiavelo, ni en Weber, ni siquiera en Schmitt), sino que ambas se encuentran en conflicto permanente: tanto la separación tajante entre ética y política como la reducción de la política a la ética, son posiciones frágiles por ser extremas, que nada tienen que ver con la realidad y con la acción política que se busca comprender.

Como decíamos más arriba, Bobbio señala que una vez aceptadas ciertas reglas morales, la conducta política no conforme a ellas debe ser justificada, es decir, lo que tiene necesidad de ser justificado es la desviación y no la regla (esto es, las acciones conformes a los principios morales); puede haber, entonces, desviaciones injustificables y, por tanto, inadmisibles: “No obstante todas las justificaciones de la conducta política que se desvía de las reglas de la moral común, el tirano sigue siendo el tirano, el cual puede definirse como aquel cuya conducta es injustificable, incluso desde el punto de vista de todas las teorías que de cualquier manera reconocen cierta autonomía normativa de la política con respecto de la moral” [“Ética e política” (1986), p. 115]. Las acciones políticas, al igual que cualquier otra acción del hombre, pueden ser juzgadas como lícitas o ilícitas, es decir, no se sustraen a los juicios morales. Ello lo lleva a plantearse el problema de la legitimidad de los fines, distinto del de la idoneidad de los medios; éste último se plantea cuando se quiere juzgar la *eficiencia* de un gobierno, lo cual implica un juicio de tipo técnico y no moral, que no sirve, por tanto, para reconocer un buen gobierno de un mal gobierno. “El juicio [...] sobre la bondad del fin es un verdadero y propio juicio moral, aun si es, por las razones adoptadas por todas las teorías justificacionistas, de una moral distinta o en parte distinta de la moral común, con base en la cual se juzgan las acciones de los individuos independientes” [“Ética e política” (1986), p. 116]. Aun cuando insista que se trata de dos problemas distintos que no deben confundirse, es decir, que las acciones políticas y las acciones individuales deben ser juzgadas según los criterios de valoración especí-

ficos de la esfera a la que pertenecen⁴², su respuesta lo aleja definitivamente de cualquier posición que suponga un antagonismo sustancial entre ética y política, sin que se pierda la autonomía de la política en tanto que se subraya que ésta no es reductible a normas éticas.

Como en tantas otras ocasiones en las que reflexiona sobre cuestiones teóricas, sin abandonar el rigor analítico, Bobbio hace descender sus juicios al mundo de la práctica. Así, precisando la relación entre moral y política, señala que la diferencia radical entre el universo de la moral y el político, que resumiría todas las demás, es que para el político la máxima virtud es la *prudencia*, es decir, “la suprema capacidad de entender las cuestiones concretas, de adaptar los principios a las soluciones de hechos particulares que requieren agudeza y mesura” [“Morale e politica” (1991), p. 72].

⁴² Cf. “La politica” (1976), p. 581: “Entonces, más que de inmoralidad o de amoralidad de la política, o de in-politicidad o de apoliticidad de la moral, se debería hablar, más correctamente, de dos universos éticos que se mueven según criterios distintos de valoración de las acciones según las distintas esferas en donde se encuentran los individuos al actuar”.

II. SOBRE EL CONCEPTO DE DEMOCRACIA EN BOBBIO

1. LA DEMOCRACIA COMO FORMA DE GOBIERNO

Las reflexiones de Bobbio sobre la democracia pueden inscribirse como desarrollos de una teoría que considera a la democracia como una forma de gobierno⁴³, que tiene que distinguirse de las otras formas, planteándose en su inicio dos preguntas fundamentales: i) ¿quién gobierna y ii) cómo gobierna?, elaboradas a lo largo de la historia del pensamiento por los diversos escritores y filósofos políticos, cuyas construcciones conceptuales sobre este punto conforman en su conjunto la teoría de las formas de gobierno. Una de las respuestas a estas preguntas lleva a Bobbio - en el caso de la forma de gobierno llamada democracia - a la elaboración de la llamada "definición mínima" de democracia: como veremos, dicha definición supone pensar a la democracia como un conjunto de reglas procesales para la toma de las decisiones colectivas y debe incluir, además de la especificación de las reglas, cuáles son las condiciones necesarias para la aplicación de las mismas.

Las distintas teorías de las formas de gobierno, es decir, de la clasificación y evaluación de las diversas maneras en que puede ejercerse el poder político, tienen su origen en la observación de la existencia de varios modos de organizar la vida colectiva, según los lugares y el tiempo, lo cual conduce a responder la pregunta "¿cuáles y cuántas son estas maneras?" [TFG (1976), p. 7]. Según Bobbio, las principales teorías de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político occidental son tres: Aristóteles, Maquiavelo y Montesquieu y Kelsen, la cual corresponde más al pensamiento de Bobbio. Los criterios fundamentales para la clasificación de las formas de gobierno adoptados en la tipología clásica son dos y corresponden a la interpretación más inmediata y literal de las dos preguntas

⁴³ La noción de gobierno en el lenguaje común oscila entre dos significados: el primero es un significado técnico específico y se refiere a lo que más bien debería llamarse "poder ejecutivo administrativo". El segundo es un significado amplio y genérico que tiende a coincidir con la noción de poder político en su conjunto. Cuando se habla de "formas de gobierno" o de "teorías de las formas de gobierno", se hace referencia al segundo significado de gobierno: por ejemplo, la teoría de las formas de gobierno de Aristóteles es, en realidad, en términos aristotélicos, la clasificación de las distintas formas de constitución, entendiéndose por "constitución" el ordenamiento de los poderes públicos en su conjunto.

fundamentales de toda teoría de las formas de gobierno que recordamos arriba: el primer criterio tiene que ver con el número de los titulares del poder político (“¿quién gobierna?”, entendido como “¿cuántos gobiernan?”). El segundo criterio tiene que ver con la calidad del ejercicio del poder político (“¿cómo gobierna?”, en el sentido de “¿bien o mal?”, “¿de manera recta o corrupta?”). Es así que en el texto canónico de esta teoría clásica de las formas de gobierno - la *Política* de Aristóteles - encontramos la tripartición clásica que resulta del primer criterio: monarquía, donde el poder es ejercido por uno, aristocracia, donde es ejercido por pocos y democracia, donde el poder es ejercido por el mayor número o por muchos, duplicada con base en el segundo criterio. Por eso las formas de gobierno resultan ser fundamentalmente seis, debiéndose distinguir el gobierno de uno malo bueno (monarquía) del gobierno de uno malo (tiranía), el gobierno de pocos bueno (aristocracia) del gobierno de pocos malo (oligarquía), el gobierno de muchos bueno (que más propiamente Aristóteles llama *politéia*, es decir, constitución por excelencia) del gobierno de muchos malo (para el que Aristóteles reserva en la mayoría de los casos el nombre de democracia, según el uso prevaleciente de los filósofos griegos para quienes el término “democracia” contiene una connotación de valor negativa).

Maquiavelo introduce una nueva tipología de las formas de gobierno, presentando una bipartición en vez de la tripartición clásica aristotélica: establece una distinción entre monarquía (o principado) y república, que abarca tanto una forma aristocrática como una democrática. El criterio primario y fundamental sigue siendo el número de gobernantes o detentadores del poder: una persona, en el primer caso, una asamblea (de pocos o de muchos) en el caso de las repúblicas. La célebre clasificación de Montesquieu, puede considerarse como una complicación de la de Maquiavelo, siendo el resultado de la consideración del despotismo como forma independiente.

La tipología elaborada por Kelsen que consiste, también ella, en la distinción entre dos formas fundamentales, está construida con base en un criterio diferente, bajo el que subyace una interpretación distinta de las dos preguntas que presiden toda teoría de las formas de gobierno. El criterio de Kelsen ya no es estático, estructural, como el del número de los titulares del poder, sino dinámico y funcional: tiene que ver más bien con los flujos del poder decisonal, esto es, con las formas alternativas que puede tomar el proceso de decisión colectiva. En esta perspectiva, la pregunta tradicional “¿quién gobierna?” se entiende como “¿quién tiene derecho de participar en el proceso que conduce a la toma de decisiones colectivas, es decir, políticas?”; la otra pregunta tradicional, “¿cómo se gobierna?” se interpreta como “¿qué dirección asume el proceso de decisiones colectivas, esto es, el flujo del poder?” Las posibles respuestas alternativas a estas dos preguntas se obtienen con referencia a distintas reglas constitutivas (o constitucionales en sentido amplio), que son reglas para tomar decisiones colectivas, esto es, reglas de procedimiento. Si tienen derecho a participar en el proceso de decisión colectiva (primera pregunta) todos aquéllos a los que están destinados las decisiones

colectivas (primera respuesta posible a la primera pregunta), tendremos la forma de gobierno democrática: en ella, por consiguiente, la dirección del proceso decisional, esto es, el flujo del poder (segunda pregunta) será ascendente, de lo bajo hacia lo alto (primera respuesta posible a la segunda pregunta). Si, por el contrario, los destinatarios de las decisiones están excluidos del proceso decisional (segunda respuesta posible a la primera pregunta) y, por consiguiente, el flujo del poder es descendente, de lo alto hacia lo bajo (segunda respuesta posible a la segunda pregunta), tendremos la forma de gobierno autocrática.

Kelsen establece la distinción entre esas dos formas extremas de gobierno con base en el criterio de si las decisiones colectivas son *autónomas*, en el sentido de que son los ciudadanos los que se dan leyes a sí mismos, en tanto que participan - directa o indirectamente - en su formulación, que sería el caso de las democracias; y los gobiernos fundados en el principio de la *heteronomía* según el cual las leyes vienen de lo alto, en tanto que los ciudadanos no intervienen en su creación, es decir, las autocracias⁴⁴. Naturalmente, "autocracia" y "democracia" así definidas son sólo dos conceptos puros dos tipos ideales, pero: "Todas las formas concretas de gobierno - escribe Bobbio - pueden entrar en estos dos tipos ideales, que también se pueden definir con base en la contraposición kantiana entre autonomía y heteronomía: el poder de la democracia es autónomo, en la autocracia viene de afuera, es heterónimo" ["Democrazia mínima" (1995), p. 17]. Cuando Hegel define el despotismo oriental como aquel régimen en el que uno sólo es libre (el déspota), ofrece una definición correcta de la forma de gobierno autocrático en el sentido kelseniano; cuando Rousseau habla de la formación de la voluntad general a través de la cual se realiza el principio según el cual el pueblo se da leyes a sí mismo, su república corresponde a la forma democrática. Como siempre, Bobbio remite a la lección de los clásicos. Con ello puede darle consistencia al concepto de despotismo usado por Hegel, y al de democracia, como lo usa Rousseau [cf. SGS (1978), p. 97]. Básicamente, Bobbio se adhiere a la tesis kelseniana de las formas de gobierno, por lo menos como punto de partida y marco teórico general de sus reflexiones sobre los varios y complicados problemas de la democracia.

La importancia de contar con una tipología de las diversas formas de gobierno radica no tanto en su interés histórico como en el conceptual: esta tipología es la que permite construir los conceptos para precisar los diversos aspectos del fenómeno político y comparar las distintas teorías políticas. Bobbio estudia y analiza con detalle este tema "recurrente" de la teoría política - es decir, al de la distinción entre formas de gobierno -, replanteando los problemas tratados por los clásicos - de Platón a Kelsen -, mostrando que las preguntas básicas permanecen fundamentalmente iguales a lo largo de la historia de la cultura occidental, pero que su contexto específico particulariza su sentido, dando lugar con ello a una

⁴⁴ Cf. H. Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*.

verdadera reelaboración de las preguntas y a nuevas propuestas sobre su pertinencia actual.

Cuando se analiza el concepto de democracia en el contexto de la teoría de las formas de gobierno, tomando como punto de partida la historia del pensamiento político, dicho análisis se inscribe en uno u otro de los distintos modos en que se ha practicado la teoría de las formas de gobierno; cada uno de estos usos ha dado origen a que la democracia se clasifique en un determinado lugar y por ello adquiera un significado determinado, de acuerdo con los diversos tipos de constitución política que pueden reconocerse desde una u otra perspectiva teórica (uso descriptivo), o según se subrayen y se valoren ciertas características frente a otras, juzgando este tipo de gobierno como bueno o malo, mejor o peor (uso prescriptivo), o se determine el modo en que se ha desarrollado este régimen político a lo largo de la historia, dando lugar a diversas filosofías de la historia (uso histórico) [Cf. SGS (1980), pp. 126-127 (pp. 151-153)]. Para Bobbio, la acepción descriptiva o analítica y la valorativa o axiológica están vinculadas en toda la historia del pensamiento político: en el caso de la democracia esta vinculación es cambiante, hasta el punto de parecer paradójica. Para los antiguos, prevalecía una connotación de valor negativa; para los contemporáneos, la única connotación de valor parece ser la positiva.

La determinación del carácter específico de un régimen democrático puede llevarse a cabo con mayor eficacia a partir de las relaciones entre la democracia y las otras formas de gobierno, determinando lo que la distingue de otras y colocándola, de acuerdo a ciertos valores, en un orden de preferencia con respecto de otras. Tomando en cuenta como la más adecuada para la época contemporánea la tipología de Kelsen, según la cual como hemos visto, se consideran como modos de ejercer el poder político a la democracia y a la forma que se define como su contraria, la autocracia, una de las líneas fundamentales de la investigación de Bobbio consiste en ocuparse del tema de la democracia como forma de gobierno, mediante la contraposición entre democracia y autocracia o dictadura.⁴⁵ El uso de esta antítesis le permite determinar qué es lo que distingue precisamente los regímenes democráticos de los no democráticos y cuáles son los méritos y defectos de cada uno de ellos, incluso considerando las variaciones posibles de estas dos formas de gobierno. Bobbio no pierde de vista los cambios en el significado y en la relación de esos dos conceptos - democracia y dictadura - debidos no sólo a la historia, sino al criterio utilizado en las varias teorías políticas para clasificar y evaluar las distintas formas de gobierno.

⁴⁵ En realidad, "democracia/dictadura" es más usual, pero dado que se distorsiona el significado histórico del segundo término, Bobbio preferirá utilizar la dicotomía "democracia/autocracia" [SGS (1978), pp. 150 y sig.].

2. LA DEMOCRACIA DE LOS ANTIGUOS Y LA DE LOS MODERNOS

2.1 Una de las ventajas de analizar ciertos conceptos políticos claves contraponiéndolos a sus opuestos consiste en que al comparar un término con su contrario se aclara su origen, los cambios en su significado y su contenido normativo. La comparación entre la democracia de los antiguos y la de los modernos resulta particularmente útil para precisar las características de la forma de gobierno que será el objeto de estudio del pensamiento de Bobbio: la democracia de los modernos.

Al preguntarnos hoy ¿qué es la democracia?, con el fin de encontrar en la respuesta la solución de algunos de nuestros problemas políticos más urgentes, no resulta superfluo tratar de mostrar cuáles son los rasgos característicos que hacen de esta forma de gobierno (o de vida, para algunos) tan criticada en la antigüedad, el principio de legitimidad de casi toda la vida política contemporánea. ¿Por qué después de tanto tiempo de silencio - desde el siglo IV antes de Cristo hasta el siglo XVIII - se recupera la democracia como la mejor forma de gobierno, convirtiéndola en un ideal? Utilizamos el término "democracia" cuyo significado actual proviene, a través de cambios importantes, del significado griego, pero ¿estamos hablando de lo mismo?

La tesis fundamental de Bobbio, con respecto de la relación entre la democracia de los antiguos y la de los modernos, es que si bien hay diferencias (una analítica y otra axiológica) entre estas dos versiones de democracia, no hay una semejanza tal que permita sostener, como lo hace Giovanni Sartori, que "el concepto actual de democracia se parece poco, si es que existe algún parecido, al que se desarrolló en el siglo V antes de Cristo".⁴⁶ Michelangelo Bovero, por su parte, con el fin de analizar la relación entre democracia ideal y democracia real, reconstruye lo que él llama el "concepto puro" de democracia⁴⁷, el cual queda definido justamente por sus fundamentos filosóficos: por una cierta categoría (la igualdad) y un cierto principio (la libertad). Ello le permite afirmar que "la democracia es una en su concepto"⁴⁸ y que, por tanto, la idea de que hay una absoluta heterogeneidad entre la democracia de los antiguos y la nuestra es insostenible.

Siguiendo el análisis de Bobbio sobre la diferencia entre la democracia de los antiguos y la de los modernos, podrá verse que la concepción moderna de la igualdad y la libertad (políticas) - fundamento y principio de la democracia - comparte ciertos rasgos con la concepción de los griegos, aunque en aspectos importantes se trata de dos concepciones distintas. No se trata, como sostiene Sartori, de afirmar que el término "democracia" tiene diversos significados,

⁴⁶ Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia. 2. Los problemas clásicos*, (TD), p. 343.

⁴⁷ Bovero, Michelangelo, "Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia".

⁴⁸ Bovero, M., "Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia", p. 160.

relacionados con los contextos históricos y los diferentes ideales de cada época; para este autor, entre la democracia antigua y la moderna hay una “ruptura”, una “verdadera discontinuidad”⁴⁹. Más bien, parecería que el *concepto* de democracia es fundamentalmente el mismo en los griegos y en los modernos, aunque en las respectivas *concepciones* sobre esta forma de gobierno encontremos diferencias considerables. Es justamente en el cambio sufrido por las connotaciones esenciales de la “democracia” donde puede rastrearse la evolución de este concepto.

2.2 En su uso descriptivo o analítico, “democracia” describe una forma específica de gobierno. A pesar de las ambigüedades que presentan las dos palabras griegas de las que se compone este término (*demos* y *kratos*) puede decirse que “democracia” significa literalmente “poder del pueblo”, es decir, una forma de gobierno en la que el poder político es de los muchos, en contraposición a todas las formas de gobierno en la que el poder es de uno o de pocos. La democracia es un régimen cuyo principio de legitimidad reside en que el poder legítimo de gobernar es del pueblo, es el gobierno del pueblo por el pueblo. La aproximación más cercana al sentido literal del término es la democracia que se practicaba en Atenas durante el siglo IV antes de Cristo: el pueblo acudía a la plaza o a la Asamblea a decidir colectivamente sobre los asuntos que le concernían.

Pero, ¿qué es “el pueblo”? Como señala Bobbio, “pueblo” es “un término descriptivamente vago y emotivamente ambiguo” [“Democrazia” (1995), p. 6]. Parecería, a primera vista, que para la democracia, en tanto forma de gobierno en la que el poder es del pueblo, es fundamental comprender al pueblo como una unidad. Sin embargo, no hay nada más alejado de la realidad que la representación del pueblo como una masa compacta de naturaleza homogénea. El *demos* no es un cuerpo orgánico único: el hecho de que en la democracia, a diferencia de la aristocracia, por ejemplo, participen muchos en la toma de decisiones, ello no transforma a estos muchos en una masa indiferenciable. “El pueblo” como cuerpo colectivo orgánico es una mera abstracción a la cual no se le puede imputar ninguna decisión; quien realmente decide son los individuos que lo componen y que, al aprobar o desaprobar propuestas de manera singular, como individuos, ejercen efectivamente su derecho de decidir. Pero, ¿y quiénes son estos individuos?

Además de ciertos límites naturales (edad, capacidad mental, etc.) el pueblo en la democracia antigua - el cuerpo de ciudadanos, miembros de la *polis* con derecho a tomar parte en la vida política - estaba muy restringido: los esclavos (acaso una tercera parte de los habitantes de Atenas), los extranjeros residentes o metecos (no había forma de naturalización legal ni siquiera después de varias generaciones de residencia) y las mujeres estaban excluidos de cualquier tipo de participación política. Sólo los hombres, libres, atenienses y mayores de 20 años tenían derecho a la ciudadanía. Este era el *demos* que tenía la oportunidad de participar de manera

⁴⁹ Sartori, TD, p. 363.

directa en los asuntos públicos: ser ciudadano consistía en tener el privilegio de tomar parte en las decisiones colectivas de la asamblea de la ciudad o la capacidad de ser designado para cargos públicos.

Como bien señala Bobbio, el juicio negativo prevaleciente en los pensadores antiguos (no todos) sobre la democracia como forma de gobierno indeseable, depende en gran medida de la concepción de la democracia como gobierno *directo* del pueblo. El desprecio a la democracia, directa o indirecta, es un desprecio aristocrático al pueblo: “en la tradicional disputa sobre la mejor forma de gobierno, la democracia ha estado colocada casi siempre en el último lugar, justamente en virtud de su naturaleza de poder directo del pueblo o de la masa, a los que por lo general se les han atribuido los peores vicios: libertinaje, incontinencia, ignorancia, incompetencia, insensatez, agresividad, intolerancia” [“La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi...” (1987), pp. 6-7].

Por otra parte, Bobbio observa que cuando la noción de “pueblo”, cuando está demasiado estrictamente ligada a la de “democracia”, puede ser engañosa, en tanto que evoca regímenes “populistas” que no son por definición democráticos. Una consecuencia de esta confusión sobre lo que es la democracia, aunque se le reivindique de nombre, es que han pasado por democracias, regímenes que no eran democráticos, como por ejemplo, las llamadas democracias populares.

Para evitar este tipo de equívocos que surgen de la palabra “pueblo”, Bobbio propone redefinir el concepto de democracia de los modernos como “poder de los ciudadanos” en tanto que dicho régimen se funda sobre el principio “una cabeza, un voto”. Es decir, el sujeto activo de las democracias contemporáneas no es el pueblo tomado en su conjunto como una totalidad orgánica, sino que son los ciudadanos, tomados uno por uno, que tienen derechos políticos que los facultan a participar activamente en la formación de las decisiones colectivas. La llamada “voluntad popular” no es, entonces, la voluntad del pueblo entendido como un todo, sino la voluntad del colegio de ciudadanos, resultante de la suma de cada uno de ellos, expresada libremente y en secreto en la urna al depositar la boleta de votación [Cf. “Democrazia” (1995), pp. 6-7].

La diferencia entre la democracia antigua y la democracia moderna, en el uso descriptivo o analítico del concepto de democracia, es efecto natural del cambio de condiciones históricas. En el uso axiológico del concepto también hay cambios fundamentales, consecuencias del cambio en la concepción moral del mundo. Analizaremos estos cambios a partir de lo que Bovero llama el fundamento filosófico de la democracia - la igualdad - y su principio - la libertad.⁵⁰

2.3 En el famoso discurso en honor de los muertos en la guerra, que Tucídides pone en boca de Pericles en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, encontramos expuestos los ideales y fines de la democracia ateniense: “[...] nuestro gobierno se

⁵⁰ M. Bovero, “Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia”.

llama Democracia, porque la administración de la república no pertenece ni está en pocos sino en muchos. Por lo cual cada uno de nosotros de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está de procurar el bien y honra de la ciudad como los otros, y no será nombrado para ningún cargo ni honrado, ni acatado por su linaje o solar, sino tan sólo por su virtud o bondad. Que por pobre o de bajo suelo que sea, con tal que pueda hacer bien y provecho a la república, no será excluido de los cargos y dignidades públicas. [...] Todos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados de los del común. Sólo nosotros juzgamos al que no se cuida de la república, no solamente por ciudadano ocioso y negligente, sino también por hombre inútil y sin provecho”⁵¹. Así, pues, los hombres sólo podían vivir una vida plena y honorable como ciudadanos en y a través de la *polis*: en ella, cada ciudadano tenía derechos y obligaciones. Por otra parte, por más restringido que fuera el número de individuos *ciudadanos* - es decir, individuos con derechos políticos - no puede negarse que la democracia antigua como forma de gobierno implica la igualdad política: como dice Pericles, todos los hombres libres son igualmente dignos de ocuparse de los asuntos de la *polis*. No obstante el juicio axiológicamente negativo prevaleciente en la cultura griega sobre la democracia, en ésta misma “no falta la idea - señala Bobbio - de que el punto de partida de la mejor forma de gobierno es la igualdad por naturaleza o por nacimiento, la isogonía, que hizo a todos los individuos iguales e igualmente dignos de gobernar” [“La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi...” (1987), p. 9]. Notemos, una vez más, que el tipo de igualdad relevante en esta discusión es la *igualdad política*: la lucha por la democracia es la lucha por la igualdad y por la libertad *políticas*, por la participación de la mayoría en las funciones del gobierno, y es totalmente independiente del logro o no de la igualdad social.

Es a ese tipo de igualdad de la que habla Pericles a la que Bovero llama “la verdadera y propia *categoría* que define a la democracia con respecto de las otras formas de gobierno”.⁵² Para él, la atribución de derechos políticos, aun cuando se limite a unos cuantos (es decir, hombres libres, residentes, autóctonos, adultos), se basa en el supuesto de que “*todos* los sujetos considerados son capaces de juzgar y deliberar en materia política, [...] y que en esta *capacidad* o *dignidad política* no influyen eventuales diferencias de estamento social”⁵³. Sin embargo, cabe preguntarse si en verdad las restricciones respecto a quiénes deben ser considerados como ciudadanos impuestas por la sociedad de los griegos, no marca una diferencia fundamental entre la democracia antigua y la moderna.

No sólo los conceptos utilizados por la teoría política cambian y se enriquecen a lo largo de su historia; los valores políticos implícitos en los fundamentos

⁵¹ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, p. 83-85.

⁵² M. Bovero, “Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia”, p. 150.

⁵³ M. Bovero, “Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia”, p. 157.

filosóficos de tales conceptos también son susceptibles de transformarse justamente a partir de las transformaciones que se dan en las concepciones ontológicas, éticas y sociales que los sostienen. La categoría de igualdad política tiene su historia, en el sentido de que la esfera de los igualmente tratados desde el punto de vista político se amplía cada vez más. Los demócratas griegos afirmaban la igualdad política por la vía de negar la justicia del trato desigual de ricos y pobres, alegando que este tipo de diferencia no era relevante para excluir a alguien del derecho-poder de intervenir en el proceso político. Los demócratas modernos, a partir del cambio fundamental en la concepción antropológica, que consiste esencialmente en la afirmación iusnaturalista según la cual todos los hombres nacen libres, es decir, que no hay ninguna diferencia natural entre los hombres libres y los no libres, lucharán por borrar la desigualdad en el trato político de los miembros del género humano, reivindicando que no son relevantes para este trato diferencias anteriormente consideradas como tales: por ejemplo, la diferencia entre hombres y mujeres, que ciertamente existe y permanece como tal, pero que no debe ser considerada como relevante para otorgar derechos políticos. La conquista del sufragio universal - masculino y femenino - marca un punto culminante del lento proceso de democratización, es decir, del logro de una mayor igualdad, como consecuencia, entre otras cosas, de la revolución en la concepción de lo que es ser humano. De ahí que Bobbio afirme que “la democracia se inspira idealmente en el principio de la igualdad” y proponga como definición de esta forma de gobierno la siguiente: “aquella forma de gobierno que más que ninguna otra tiende, si no a terminar, a corregir, atenuar, volver menos penosas las desigualdades entre los hombres” [“Democrazia” (1995), p. 4].

2.4 La igualdad es la categoría o fundamento filosófico de la democracia; la *libertad* es su principio⁵⁴. Siguiendo la definición formal de democracia de Bobbio como el conjunto de las “reglas del juego” que permiten tomar las decisiones colectivas, además del valor de la igualdad presupuesto por estas reglas, “para que los jugadores puedan jugar, deben ser libres de elegir el propio juego” [FFD (1986), p. 39]. Si cualquier ciudadano es digno de ocuparse de los asuntos políticos, es porque cada ciudadano debe ser considerado como un individuo que posee la facultad de optar entre distintas posibilidades: “el principio, el fundamento en el sentido de presupuesto y punto de partida ineludible de la democracia es el individuo sujeto de voluntad racional, considerado abstractamente respecto de sus condiciones económicas y sociales”.⁵⁵ Pero, de la misma manera que en el caso de la igualdad, es

⁵⁴ M. Bovero, “Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia”, p. 151.

⁵⁵ M. Bovero, “Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia”, p. 159.

necesario precisar qué se entiende por "libertad". ¿Qué valor le dan los griegos y los modernos a la libertad? ¿Qué significa ser libre en uno y otro caso?⁵⁶

En la democracia antigua, solamente los hombres libres, no-esclavos, gozaban igualmente de derechos políticos, con el fin de ser libres para gobernar y, a su vez, ser gobernados: todos los ciudadanos poseían, en este sentido, la facultad de la libertad, es decir, la capacidad de "juzgar y deliberar en materia política"⁵⁷. De la misma manera que la igualdad política, la libertad - entendida como libertad de participar en el poder político (libertad positiva) - era, pues, un valor restringido a unos cuantos y era un bien no para el individuo en cuanto tal, sino para el individuo que, en tanto que miembro de una colectividad de la cual formaba parte, debía tomar decisiones que afectaban a la sociedad en su conjunto y en sus partes. La libertad para los antiguos deriva de la *polis* y se localiza en ella: dependía de manera total del hecho de formar parte de la *polis*, donde su participación en el ejercicio de la soberanía absorbía gran parte de su vida privada. En otras palabras, la participación en el ejercicio del poder no implica, para los antiguos, la libertad individual (libertad negativa). Para ser un hombre "completo" era necesario ser ciudadano.⁵⁸

El estado democrático moderno, por el contrario, deberá satisfacer tanto la demanda de libertad positiva como la exigencia de las libertades civiles, entendidas como libertad del individuo contra el poder político (libertad negativa). "No se puede dar la democracia, si este juego [...], no presupone confirmar, garantizar, proteger, asegurar, algunos derechos fundamentales que preexisten a las mismas reglas del juego, y que son los derechos de libertad" [FFD (1986), p. 40].

Para Bobbio la democracia moderna descansa sobre una concepción individualista de la sociedad ["La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi..." (1987), p.11]. En este mismo sentido, Bovero afirma que "el principio de la modernidad reside en un concepto universal del valor del hombre en cuanto tal: un concepto desconocido para los antiguos, que encuentra su correcta expresión solamente en las declaraciones modernas de los derechos del hombre [...]. En el plano de los principios, la dimensión política de la modernidad no puede ser más que la democracia"⁵⁹. Es esta concepción individualista, relacionada con la idea de libertad, la que marca la diferencia fundamental entre la democracia antigua y la democracia moderna.

Los griegos no reconocían al individuo como persona, como alguien *con derecho* a ser respetado. Las ideas del individuo como persona, dotada de derechos y digna

⁵⁶ En esta apartado no entraré en el detalle de la discusión sobre el concepto de libertad. En el capítulo sobre la relación entre el liberalismo y la democracia me extenderé más en el análisis de la libertad negativa y la positiva.

⁵⁷ M. Bovero, "Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia", p. 157.

⁵⁸ Sartori recuerda que "los griegos no conocían la noción positiva del individuo; no concebían al individuo como una persona" [Cf. TD, p. 353].

⁵⁹ M. Bovero, "Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia", p. 164.

de respeto en tanto que individuo son producto del Cristianismo, fueron desarrolladas por el Renacimiento, por el Protestantismo y encuentran su expresión racionalizada en la doctrina del iusnaturalismo ["La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi..." (1987), p. 9]. La democracia moderna, por el contrario, es un medio para proteger los derechos personales del individuo, porque según su principio el hombre no es sólo ciudadano, en tanto que tiene otras formas de realización, planes de vida perfectamente legítimos. Además del derecho a participar en la toma de decisiones colectivas y de contribuir a la formación de la voluntad general, el individuo tiene otros derechos que le pertenecen por naturaleza y que como tales son inalienables e inviolables. "El juicio positivo sobre la democracia moderna depende esencialmente - escribe Bobbio - del reconocimiento de estos derechos del hombre" ["La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi..." (1987), p. 9].

Como veremos más adelante, para Bobbio la democracia no puede funcionar si no se presuponen los aportes de la tradición del liberalismo, fundamentalmente las declaraciones de los derechos de libertad (libertad personal, de opinión, de reunión, de asociación). La democracia antigua, es evidente, no es una democracia que reconozca estos derechos de libertad: es democracia sólo en la medida en que los ciudadanos participan en el poder, pero a ese poder no se le reconocía ningún límite, es decir, no se reconocía que existen derechos que pertenecen al hombre en cuanto tal, en los cuales el Estado no puede interferir. La democracia de los antiguos, señala Bobbio, no podía gozar de un juicio de valor positivo porque al no reconocer los derechos naturales del hombre y del ciudadano "la democracia podía degenerar en un régimen tiránico, en uno despótico, de la misma manera que el régimen monárquico o el régimen oligárquico" [FFD (1986), p. 41].

2.5 La pregunta por la diferencia entre la democracia de los antiguos y la de los modernos arroja luz sobre nuestro intento actual de definir el concepto de democracia. Parecería que habría que reconocer que en el concepto de democracia ha habido continuidades y rupturas. Es un solo concepto, en tanto que sus fundamentos son los mismos, pero en tanto que las condiciones de posibilidad de la existencia de la democracia han variado, el valor otorgado a esos fundamentos también ha cambiado: se puede hablar del mismo concepto reconociendo, al mismo tiempo, que éste ha sufrido grandes cambios. La definición del concepto "democracia" comenzó con la reflexión de los pensadores griegos sobre las distintas formas de gobierno y la práctica de la democracia en la *polis*. Pero, en la larga historia del pensamiento político, el significado de este término se modificó tanto en su acepción analítica - aspecto histórico-filológico del concepto -, como en su acepción axiológica - aspecto nomológico-filosófico. Hay, sí, un concepto "ideal" o "puro" de democracia: seguimos hablando de democracia igual que los antiguos, el concepto tiene el mismo fundamento y el mismo principio y, unida a los ideales de cierta igualdad y de cierta libertad, la idea de que tanto la democracia antigua como la moderna poseen una fuente de legitimidad común: el pueblo. Sin embargo, hay

que entender la "democracia", aun cuando se trate de reconstruir su concepto ideal, a la luz de las instituciones donde se realizan las prácticas políticas que implica y de la sociedad donde éstas operan. Si bien los problemas que se planteaban los antiguos son hasta cierto punto análogos a los de la modernidad, de ninguna manera son idénticos, además de que el aparato ético y antropológico con que se valoraba y criticaba la vida política difería mucho del que hoy prevalece. La ruptura que se da entre la democracia antigua y la moderna no es una ruptura meramente "técnica", directa o indirecta, sino realizaciones diferentes, tal vez más complejas, de sus propios principios. La posibilidad de que se siga modificando la esfera de aplicación, según cambien las estructuras de organización socio-política así como las concepciones éticas del hombre permanece abierta.

Podemos concluir este apartado citando a Bobbio quien, hablando de las "falsas promesas" de la democracia, señala que quizá "se debe hablar de la adaptación natural de los principios abstractos a la realidad o de la inevitable contaminación de la teoría cuando es obligada a someterse a las exigencias de la práctica" [FD (1984), p. XVII (p. 8)]. Entendemos hoy por "democracia" algo muy similar a lo que entendían los griegos: el comportamiento que supone y las esperanzas que despierta la democracia son semejantes en la antigüedad y en la época moderna. Pero para responder por qué hoy el régimen democrático ha ganado aceptación, debemos darle al concepto ideal de democracia una identidad más precisa: la democracia hoy se caracteriza por el establecimiento del sufragio universal, el respeto a los derechos políticos y a las libertades individuales, la pluralidad de opciones partidarias, la posibilidad de disenso, elecciones periódicas, etc.

No puede negarse que hay ciertas continuidades que corren a lo largo de la historia de la democracia, pero un análisis sobre la democracia no puede restringirse a la discusión de lo que permanece: "¿La democracia es siempre la misma y no se ha venido transformando para adaptarse a las nuevas circunstancias históricas, a los cambios sociales, a las exigencias exigidas por su extensión?", se pregunta Bobbio, y responde: "Siempre lo he dicho: la democracia es dinámica y el despotismo es estático [...] ¿Podemos dar hoy de la democracia la misma definición que dábamos en el origen? Yo creo que no. Tenemos una idea de la democracia distinta no sólo de aquélla que tenían los antiguos sino también de aquélla de los modernos" ["Questioni di democrazia" (1989), p. 6].

3. LA "DEFINICIÓN MÍNIMA": LA DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL

3.1. Además del estudio de la democracia a partir de la antítesis democracia de los antiguos/democracia de los modernos, Bobbio ha mostrado las virtudes de este método comparativo, enriqueciendo su estudio sobre los rasgos característicos de la democracia, formando parejas conceptuales que le permiten elucidar semejanzas y diferencias entre distintos momentos históricos, o entre distintas maneras de concebir la misma forma de gobierno. Por ejemplo: democracia directa/democracia representativa, democracia formal/democracia sustancial o democracia política/democracia social.⁶⁰ Antes de acercarnos a la llamada "definición mínima" de la democracia propuesta por Bobbio, veamos brevemente cuáles son las características de la democracia moderna que pueden obtenerse a partir de las contraposiciones mencionadas.

A pesar de la consolidación de la democracia representativa en el mundo moderno, el ideal de la democracia directa no dejó de aparecer como una opción para el pensamiento de raíz socialista. La democracia representativa fue condenada como una forma imperfecta, reducida y engañosa y, además, como la forma posible de democracia en un Estado de clase como el Estado burgués; de ahí el frecuente uso en la literatura socialista de la equívoca noción de *democracia burguesa* o, en el mejor de los casos, la acusación lanzada contra la democracia representativa de ser una mera *democracia formal*. Sólo la democracia directa era considerada como verdadera democracia. En su diálogo con la izquierda italiana, uno de los objetivos de Bobbio era justamente el de "acabar con la leyenda de que hay dos formas de democracia incompatibles, y que estas dos formas de democracia, la uno, la representativa, es característica de la democracia burguesa, y la otra, la directa, característica de la democracia proletaria, y que, en consecuencia, por parte de quien anticipa la imagen de una sociedad a la vez capitalista y democrática, la primera es mala, y sólo la segunda es buena" [QS (1976), p. 98 (pp. 158-159)].

La pretensión de contraponer y favorecer la democracia directa sobre la representativa descansa en una concepción insuficiente del papel de la política en las sociedades contemporáneas. Bobbio distingue tres sentidos según los cuales se ha entendido la democracia directa: a) el referéndum; b) el sentido rousseauniano; c) la institución del mandato imperativo. La crítica de estas tres acepciones de la democracia directa se basa en lo fundamental en los cambios sufridos por los estados a partir de la época moderna, en particular, el crecimiento tanto de sus dimensiones como de la complejidad de sus relaciones y funciones. La conclusión

⁶⁰ En la formulación de los problemas decisivos, el pensamiento de Bobbio por lo general es dicotómico: libertad-opresión, anarquía-unidad, público-privado, etc.

de Bobbio es que la democracia directa no es opción alternativa frente a la democracia representativa.

En relación a la institución del *referéndum*, método a través del cual todos los ciudadanos que tienen derechos políticos pueden expresar su opinión sobre temas de interés nacional o local, Bobbio señala la imposibilidad de que en la toma de decisiones colectivas participen todos los ciudadanos en todas las ocasiones en que éstas se requieran⁶¹. En este primer sentido, la democracia directa no puede sustituir a la democracia representativa porque sólo se aplica en circunstancias excepcionales y tampoco se contrapone a ella; a lo más, puede llegar a complementarla en algunas ocasiones específicas.

El significado histórico más relevante de democracia directa es el de Rousseau, según el cual "la democracia coincide con el Gobierno asamblear, donde por asamblea se entiende el lugar en que se reúnen para discutir y deliberar todos los ciudadanos, y no sólo sus representantes" [QS (1976), p. 59 (p. 106)]. En su crítica al sistema representativo y defensa de la democracia directa (la única verdadera democracia para él), Rousseau sostiene que "no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia", en virtud de que las condiciones necesarias son muy difíciles de cumplir. Entre otras cosas, se requiere: un Estado muy pequeño, "donde se pueda reunir el pueblo y donde cada ciudadano pueda conocer a los demás sin dificultad"; "una gran sencillez de costumbres que prevenga o resuelva con anticipación la multitud de negocios y de deliberaciones espinosas"; "mucho igualdad en los rangos y en las fortunas"; "poco o ningún lujo"; Rousseau concluye que "si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres".⁶² Las formas de organización social que supone esta idea de democracia directa elaborada de manera sistemática por Rousseau -pequeñas comunidades de productores autónomos- resultan impensables en el mundo actual, por lo que las posibilidades de practicar esta forma de democracia son muy limitadas. Por ello, al igual que en el caso anterior, aquí también las formas de la democracia directa puede pensarse, en el mejor de los casos, como correctivos o complementos de las formas de la democracia representativa, pero no como su sustituto.

3.2 En su uso prescriptivo o valorativo, la democracia ha sido considerada, dependiendo del momento histórico de que se trate, como la mejor, la menos mala o la peor forma de gobierno, teniendo como principio o fundamento filosófico a la igualdad. Para la democracia, como acabamos de ver, la igualdad se define, fundamentalmente, como igualdad de poder político, es decir, como la igual oportunidad de los ciudadanos de participar en el gobierno de su sociedad, en tanto

⁶¹ "Salvo recurriendo a la hipótesis - y sin excluir que un día se llegue a ello - de una inmensa computadora mediante la cual cada ciudadano, desde su propia casa o desde el más próximo terminal, pueda transmitir su voto apretando un botón" [QS (1976), p. 59 (p. 105)].

⁶² Cf. J. J. Rousseau, *El contrato social*, III, 15.

que son iguales desde el punto de vista de la política: siendo iguales ante la ley, todos los individuos son igualmente dignos de gobernar y de tomar decisiones que afectan a la sociedad de la cual son miembros. La igualdad política mínima, para los demócratas modernos, se realiza con el sufragio universal.

En virtud de la secularización de la sociedad y el surgimiento de la sociedad de masas, que produjeron el hundimiento de las viejas jerarquías y, junto con esto, graves crisis de legitimidad, el interés por la democracia aumenta. Sin embargo, el planteamiento de esta cuestión, tanto a nivel teórico como político, es casi siempre secundario al de otros fenómenos cuya solución es exigida con mucho mayor urgencia: la igualdad y la justicia social. La irrupción de la cuestión social, - el problema de la pobreza, de los que no tienen nada - complica la discusión sobre la democracia como forma de gobierno y conduce a confusiones y simplificaciones: en el terreno teórico, llegan a confundirse democracia e igualdad, o democracia y justicia. La democracia se plantea ya no sólo como una forma de gobierno, sino como un determinado orden social. Un ejemplo de ello es el concepto de "democracia social" o la pareja conceptual "democracia formal"/"democracia sustancial", donde la democracia se define a través del contenido y de los valores en los que el gobierno debería inspirarse, aludiendo a circunstancias que se relacionan con la cuestión de la igualdad o con la justicia, y no con el quién y el cómo o bajo qué procedimientos de la democracia. Frente a este tipo de planteamientos típicos de la tradición del pensamiento socialista, donde "democracia formal" se convierte en sinónimo de "democracia burguesa" o de "democracia aparente" y es pensada en contraposición a "democracia sustancial" o "democracia social", Bobbio no se cansará de afirmar que la democracia es siempre democracia formal. Esto significa que la democracia sólo garantiza la igualdad política, pero no la igualdad y la justicia sociales.

3.3 Las distinciones que establece Bobbio entre la democracia de los antiguos y la de los modernos, así como entre distintas maneras de entender o concebir esta forma de gobierno, le permiten ir precisando los rasgos distintivos de los regímenes democráticos. Sin embargo, Bobbio insistirá en que es necesario contar con un criterio analítico que nos permita decidir si un determinado estado es o no democrático. Tomando como punto de referencia a juristas como Ross y Kelsen que parten de una concepción puramente procedimental de la democracia, y la consideran, por tanto, como un método para la toma de las decisiones colectivas, Bobbio propone una definición mínima, "aunque no pobre", que contiene las condiciones necesarias - si bien tal vez no suficientes - para distinguir a la democracia como forma de gobierno que se contrapone a "todas las formas de gobierno autocrático"⁶³. Alrededor de esta "definición mínima", que constituye el

⁶³ No hay una o la definición mínima de democracia: ésta es continuamente revisada y enriquecida, por lo que se expresa en varias fórmulas a lo largo de la obra de Bobbio.

núcleo de su teoría de la democracia, Bobbio irá tejiendo - histórica y problemáticamente - diversos modos de abordar la cuestión de la democracia.

Comparada con otras teorías contemporáneas de la democracia, la teoría de Bobbio se caracterizaría por privilegiar en su reflexión la dimensión que podría llamarse "jurídica" de la democracia. La democracia debe entenderse como un conjunto de procedimientos que garantizan a los ciudadanos la participación, directa o indirecta, a lo largo de las diferentes etapas del proceso que lleva a la toma de decisiones obligatorias para todos. Pero, el estudio de la democracia también puede abordarse subrayando alguna otra de sus dimensiones o aspectos. Bobbio centra su atención en las llamadas "reglas del juego". Otros teóricos, como R. Dahl y G. Sartori, la centran en las relaciones y acuerdos entre las distintas fuerzas o grupos de interés existentes. Los sujetos políticamente relevantes en los regímenes que llamamos democracias son, para esta perspectiva, esos grupos, organizaciones o asociaciones relativamente autónomos. Son éstos los que, a través de la competencia logran influir y seleccionar a los gobernantes, y es esta competencia la que le otorga el carácter democrático a un régimen. Así, Dahl habla de "poliarquías" en lugar de "democracias".⁶⁴

No se trata de concepciones contrapuestas o recíprocamente excluyentes de la democracia, sino de distintos puntos de vista desde los que se subraya un aspecto de la democracia y que, en última instancia, pueden integrarse unos con otros. Como sugiere Bovero, "a pesar de la diversidad de perspectivas, de tradiciones influyentes y de lenguajes, [...] ninguna de estas perspectivas teóricas produce una imagen o una interpretación o una redefinición de la realidad de los regímenes democráticos incompatible con las otras".⁶⁵ Tan no son concepciones que se excluyan que el propio Bobbio ha tomado en cuenta en la elaboración de su propia teoría resultados de la teoría politológica de Dahl, y Sartori a su vez defiende una concepción procedimental de la democracia.⁶⁶ Las perspectivas de los autores aquí mencionados - Bobbio, Dahl, Sartori - además de no disentir en lo fundamental sobre la naturaleza de la democracia, tendrían en común ser enfoques realistas de la democracia, en el sentido de análisis de los fenómenos tal como son, sin confundirlos con una imagen ideal de la democracia: "el único modo de salvar a la democracia es el de tomarla como es, con espíritu realista, sin ilusionar y sin ilusionarse" ["La democrazia realistica di Giovanni Sartori" (1988), p. 153]. La diferencia entre la propuesta de Bobbio, por un lado, y las de Dahl y Sartori, por

⁶⁴ Cf. R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* y *Polyarchy: Participation and Opposition*; G. Sartori, *Teoría de la democracia, I y II*. La idea de que la distinción entre las principales teorías contemporáneas de la democracia es una diferencia de tradiciones y perspectivas, que llevan a enfatizar un aspecto de la democracia, sin que ello las vuelva incompatibles entre sí, se encuentra en M. Bovero, "Democrazia Ottantanove".

⁶⁵ M. Bovero, "Democrazia Ottantanove", p. 43.

⁶⁶ Dahl, Sartori y Bobbio aceptan la definición de democracia dada por Schumpeter según la cual ésta se entiende como competencia entre grupos políticos cuyo objetivo es obtener el voto popular, a través de cierto conjunto de reglas [Cf. J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*].

otro, tampoco consiste en la negación por parte de los teóricos sociológicos o politológicos de la democracia de la inclusión de ciertos valores, o de una perspectiva axiológica en sus teorías - tanto Dahl como Sartori proponen definiciones axiológicas de la democracia - sino en la definición de los valores que se consideran fundamento y principio de esa forma de gobierno, en particular el valor de la igualdad, y en el modo de relacionar dichos valores con los análisis empíricos.

En contra de la concepción de la política únicamente como conflicto antagónico, Bobbio propone una idea alternativa de la política, en la que las reglas procedimentales son los requisitos mínimos, el punto de partida necesario. "Cuando se plantea el problema - escribe Bobbio - de la 'nueva forma de hacer política' [...] no se deben contemplar únicamente los nuevos sujetos eventuales y los nuevos instrumentos eventuales, sino también, y ante todo, las reglas del juego dentro de las cuales se desarrolla la lucha política en un determinado contexto histórico" [FD (1984), p. 63 (p.51)]. Nuestro contexto histórico se caracteriza, justamente, por la conquista de la democracia, cuyo significado preponderante es ser un conjunto de reglas, las cuales no sólo dirigen a los miembros de una colectividad, sino que, además, vinculan a los hombres entre sí. Son reglas que permiten la más amplia participación de la mayoría de los ciudadanos en la resolución de los conflictos que se presentan en la esfera política, ese "ámbito en el cual se realizan las deliberaciones de mayor interés colectivo" [FD (1984), p. 51 (p. 43)].

La definición de dichas reglas es fundamental, en tanto que a través de ellas se establece quién debe tomar las decisiones y cómo se deben tomar estas decisiones (bajo qué procedimientos): "Aquellas que nosotros llamamos las formas de gobierno - escribe Bobbio -, se distinguen, en realidad, unas de otras, en base a las reglas a través de las cuales se toman las decisiones colectivas" [FFD (1986), p. 35]. En suma, el significado de la democracia se refiere al procedimiento mediante el cual se toman las decisiones y no a cuál deba ser el contenido de éstas últimas, por lo que a través de la democracia como forma de gobierno pueden adoptarse políticas sociales o económicas diferentes, si una u otra logra el consenso de la mayoría.

Las leyes que establecen *quién* está legitimado para ejercer el poder, *quién* tiene la autoridad de gobernar, fundando la legitimidad del poder, y establecen el *cómo* o los procedimientos para el ejercicio del poder, delimitando su área de legalidad, son las comúnmente llamadas leyes constitucionales: "sólo estas leyes fundan la legitimidad del poder y permiten distinguir el poder legítimo, que exige obediencia, y el poder ilegítimo contra el cual es lícito oponer resistencia" ["Democrazia" (1995), p. 7].

Las reglas fundamentales de una constitución democrática son las siguientes: la primera, consiste en que el poder de tomar decisiones sea atribuido, por lo menos en su acto inicial, a un número muy elevado de ciudadanos. La democracia moderna es, justamente, "un régimen en el que todos los ciudadanos adultos tienen derechos políticos, donde, en pocas palabras, existe el sufragio universal" [FD

(1984), p. 37 (p. 35)]; al haber una "máxima extensión de los derechos políticos",⁶⁷ todos los ciudadanos tienen el derecho de participar, directa o indirectamente, en la toma de decisiones. Los votos emitidos por los ciudadanos deben tener igual valor: siendo la igualdad uno de los valores fundamentales en los que se inspira la democracia, una de sus máximas será: "Una cabeza, un voto". "En el voto político democrático - escribe Bobbio - el individuo cuenta en tanto que individuo, bajo el presupuesto de que, en tanto que ciudadano, todo individuo es igual al otro" ["Democrazia" (1995), pp. 8-9].

Segundo, la regla básica de la democracia consiste en que tales decisiones deben ser tomadas con base en el principio de mayoría⁶⁸: en un Estado grande, donde las personas que deben decidir son muchas, caracterizado por una pluralidad de grupos en conflicto entre sí, es prácticamente imposible la unanimidad. Entonces, la única manera de resolver el conflicto sin que sea necesario recurrir a la fuerza, es que después de ser amplia y libremente discutidas las distintas opciones, se procede al voto y las decisiones se tomen con el máximo consenso posible, es decir con el consenso de la mayoría. Mediante esta regla, que "permite concluir un conflicto sin esparcimiento de sangre", la democracia "incorpora y vuelve concretamente realizable el valor de la no-violencia" ["Democrazia" (1995), p. 9-10]. Además, dado que la democracia es sólo el gobierno de la mayoría y no la "tiranía de la mayoría", a través de este procedimiento de discusión libre y votación, la minoría tiene la posibilidad de convertirse en mayoría; porque la mayoría que decide es siempre la que resulta de un procedimiento de votación específico y, en tanto que la democracia supone votaciones sistemáticas y repetidas, esa mayoría puede cambiar.

En el caso de las democracias contemporáneas - democracias representativas -, las deliberaciones que involucran a toda la colectividad no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para ese fin. El "pueblo", como vimos anteriormente, no decide o gobierna, es decir, los individuos no participan en primera persona en las deliberaciones últimas que les atañen, como es el caso de la democracia directa; en las democracias representativas, cada uno de los individuos con derecho a participar en la toma de decisiones colectivas designa, por medio de elecciones y con base en la regla de la mayoría, a sus

⁶⁷ Bobbio señala que "cuando se habla del proceso de democratización que tuvo lugar a lo largo del siglo pasado y el nuestro, se hace referencia a la expansión gradual de los derechos políticos a través de estas tres fases: de los propietarios a los desposeídos, de los instruidos a los analfabetas, de los hombres a las mujeres" ["Democrazia" (1995), p. 8]. Esta observación, que no hace sino constatar un hecho histórico, muestra que el temor de que el voto universal conduciría a la subversión del orden establecido era totalmente infundado.

⁶⁸ Esto no significa que el principio de mayoría sea exclusivo de las democracias ni que por sí sólo defina un régimen democrático, ni que en sí mismo no contenga límites y aporías. Bobbio le dedica amplios estudios al aparentemente simple, pero en verdad complicado problema de la mayoría [Cf. "La regola di maggioranza: limite e aporie" (1981)]. La regla de mayoría ha sido presentada como una característica esencial de la democracia por varios de los teóricos contemporáneos: por ejemplo, cf. R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (1956), cap. 1 y G. Sartori, *Teoría de la democracia. I*, cap. VIII, 4.

representantes, a aquéllos que tendrán a su cargo la tarea de tomar las decisiones colectivas las que, a su vez, se tomarán de acuerdo con esa misma regla.⁶⁹

A estas dos condiciones iniciales, Bobbio agrega una tercera, la cual tiene que ver con la relación que él establece entre democracia y liberalismo, donde los supuestos fundamentales de éste último - los derechos de libertad - son la condición de posibilidad de cualquier Estado democrático: además de que en virtud de que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, el voto es igual, "para que los jugadores puedan jugar, deben ser libres de elegir sus propias jugadas" [FFD (1986), p. 39]; y, para que esto se realice, "es necesario - escribe Bobbio - que a quienes deciden les sean garantizados los llamados derechos de libertad de opinión, de expresión de la propia opinión, de reunión, de asociación, etc., los derechos con base en los cuales nació el Estado liberal y se construyó la doctrina del Estado de Derecho en sentido fuerte, es decir, del Estado que no sólo ejerce el poder *sub lege*, sino que lo ejerce dentro de los límites derivados del reconocimiento constitucional de los llamados derechos 'inviolables' del individuo" [FD (1984), p.6 (p. 15)]. Así, los votos de los ciudadanos tienen igual valor y deben ser libres en el doble sentido de escoger entre opciones distintas - distintos candidatos o distintos partidos - y sin intimidación del aparato estatal o por parte de quien sea. Los dos valores de la igualdad y de la libertad se integran y ambos son necesarios ya que "no es democrática la forma de gobierno en la que todos tienen igual derecho de voto, pero no tienen libertad de elección. No es democrático el régimen en el que sólo pocos tienen libertad de voto, como sucedía en los gobiernos antes del sufragio universal y que, en cuanto tales, podían con razón llamarse liberales pero no democráticos"

La definición de democracia propuesta por Bobbio es siempre una definición formal, una definición procedimental. Además de los dos valores fundamentales, presupuestos por la democracia - la igualdad política (los derechos políticos son atribuidos a todos) y los derechos de libertad (la libertad personal y las libertades civiles) - la definición procedimental presupone la presencia de valores en los procedimientos mismos. Entre estos valores Bobbio menciona la paz, la no-violencia, la tolerancia y la fraternidad, que son necesarios para garantizar la convivencia ordenada, crear la posibilidad de resolver los conflictos de intereses y de valores de manera pacífica y crear vínculos entre los miembros de una determinada sociedad.

3.4 A lo largo de sus escritos, Bobbio le ha ido dando una importancia cada vez mayor a la definición de la democracia como solución pacífica de los conflictos

⁶⁹ Para una precisión y discusión sobre qué debe entenderse por "representación", frente a las críticas lanzadas contra la democracia representativa por el pensamiento socialista - en particular, a la prohibición del mandato imperativo y a la representación de los intereses -, así como a la insuficiencia de las únicas dos instituciones de la democracia directa - la asamblea de los ciudadanos deliberantes sin intermediarios y el referéndum -, véase SGS, pp. 144-147, y "Democrazia rappresentativa e democrazia diretta", en FD (1984), pp. 29-54 (pp. 29-54) .

sociales. De la concepción formal o procedimental de la democracia, según la cual la democracia es un conjunto de reglas que establecen el modo como deben tomarse las decisiones colectivas, pueden desprenderse, en efecto, dos proposiciones acerca de la forma de gobierno democrática: a) las reglas del juego democrático permiten la participación de los ciudadanos en la formación de las decisiones colectivas; y, b) las reglas del juego de la democracia permiten la solución pacífica de los conflictos sociales y políticos.⁷⁰ “La mejor definición de la democracia - escribe Bobbio en uno de sus trabajos más recientes - es aquella para la que ésta es la forma de gobierno, más en general, ese modo de convivencia, que está regido por reglas tales que permiten resolver los conflictos sociales, sin la necesidad de recurrir al uso de la violencia recíproca, es decir al uso de la fuerza entre las distintas partes contrapuestas” [“Democrazia” (1995), p. 10]⁷¹. En un sistema democrático hay pluralidad, existen grupos o individuos disidentes y, dado que los ciudadanos tienen el poder de refrendar a sustituir a sus representantes, éstos últimos cambian con regularidad. Pero, aún cuando la presencia de distintos intereses contrapuestos implique necesariamente la presencia de conflictos, el acceso al poder y los cambios se dan a través de una competencia institucional.

⁷⁰ Para P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, se trata de dos definiciones o de dos caras de la democracia.

⁷¹ Ya en las últimas líneas de *El futuro de la democracia*, Bobbio sostenía: “¿Qué cosa es la democracia sino un conjunto de reglas (las llamadas reglas del juego) para solucionar los conflictos sin derramamiento de sangre? ¿En qué cosa consiste el buen gobierno democrático, si no, y sobre todo, en el respeto riguroso de estas reglas? [FD (1984), p. 170 (p. 136)]. En otro escrito reciente vuelve a decir que “lo que caracteriza a la democracia es la solución pacífica de los conflictos sociales” [“Democrazia mínima” (1995), p. 19].

III. LAS PROMESAS INCUMPLIDAS DE LA DEMOCRACIA

1. La reflexión de Bobbio sobre la democracia es, en lo fundamental, una investigación filosófica - investigación conceptual e histórico-empírica - orientada a la identidad y problemas actuales de la democracia. Se trata de plantear de manera clara y precisa los complejos problemas pertenecientes a los regímenes democráticos occidentales, frutos de un largo proceso de democratización que encuentra sus raíces en las revoluciones norteamericana y francesa.

Es evidente que a lo largo de más de 200 años, los regímenes llamados democráticos se han ido transformando: "la democracia es dinámica, el despotismo es estático y siempre igual a sí mismo" [FD (1984), p. VII (p. 7)].⁷² Pero, habría que preguntarse si este "dinamismo" ha modificado a los regímenes que llamamos democracia de manera tal que ya no se reconozcan los principios fundamentales de la propia democracia, pudiendo hablarse de una "degeneración" de ésta, o si se trata más bien de meras "transformaciones", en cierto sentido naturales, debidas a condiciones histórico-sociales. Contra la idea según la cual la democracia contemporánea está en crisis, en una crisis tal que haría pensar en "un colapso inminente", Bobbio prefiere hablar de "transformaciones" de la democracia, mostrando que a pesar de ellas - o, quizás, propiamente en virtud de las mismas - la democracia tiene futuro: "en el mundo la democracia no goza de óptima salud, y por lo demás en el pasado tampoco pudo disfrutar de ella, sin embargo, no está al borde de la muerte" [FD (1984), p. VII (p. 7)].⁷³

Para comprender y valorar el sentido de los cambios sufridos por la democracia, Bobbio traza el perfil de las variaciones del concepto de democracia, lo que significa también variaciones del ideal de democracia, es decir, del contenido normativo de ese concepto.

⁷² Vale la pena recordar que el discurso de Bobbio sólo es inteligible en el interior de la teoría de las formas de gobierno de Kelsen según la cual, como se vio antes, la distinción entre las formas de gobierno se distinguen basándose en los dos modos opuestos de crear el ordenamiento jurídico: de abajo hacia arriba, democracia, de arriba hacia abajo, autocracia. Entre la democracia (pura) y la autocracia (pura) se encontrarían en la realidad todas las variaciones de lo que se llama "democracia real".

⁷³ Estos comentarios de Bobbio se inscriben en el contexto de una discusión pública específica relacionada con las posibilidades reales de sobrevivencia de la democracia. Cf., por ejemplo, el artículo de G. Germani, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna".

El concepto de democracia, objetivo central de la reflexión de Bobbio, es un concepto complejo, construido a través de una red de nociones y categorías y definido por una serie de opuestos, hasta llegar a la definición mínima, fórmula que condensa la concepción formal o procedimental de la democracia. Según esta concepción, entre los criterios de identificación mínimos que se tienen que realizar para que un determinado régimen sea llamado democracia, están determinadas reglas procedimentales o reglas del juego que establecen la forma en la que deben tomarse las decisiones colectivas, respondiendo la doble pregunta del *quién* y el *cómo*, es decir, *quién* decide y bajo *qué* procedimientos. En la realización de estos criterios, vale decir de las respuestas democráticas a esas preguntas, en la satisfacción de las características estructurales del modelo de democracia en sentido conceptual, están en juego los ideales de la democracia, es decir, los valores explícitos en el modelo de democracia en sentido prescriptivo, en la democracia ideal. Existen regímenes que llamamos democracias, o que tiene sentido llamarlos democracia, en la medida en que sus características concretas pueden relacionarse, de manera no distorsionada, con algunas de las connotaciones del concepto: en ellos, - para referirse al núcleo mínimo de la definición mínima - las decisiones se toman sobre la base del sufragio universal junto con la regla de la mayoría. En la elección de los procedimientos democráticos hay ciertos valores implícitos, de manera que, en principio, la realización de las connotaciones esenciales del concepto de democracia es una especie de realización de esos principios de valor. Se trata de los valores que le dan su propio sentido a la democracia, permitiendo que se le pueda considerar como la forma de gobierno más deseable - o, por lo menos, la menos indeseable - y mostrando su superioridad sobre cualquier otra organización política, en particular sobre sus alternativas históricas, la autocracia o dictadura.

En torno a este conjunto de valores fue articulándose, en la época moderna, un proyecto de democracia. A partir de un conjunto de ideas filosóficas, que tienen en sus cimientos las concepciones de Spinoza y de Rousseau, fuentes doctrinarias, movimientos sociales y partidos que dieron inicio al proceso de democratización, hasta llegar a los primeros intentos de llevar esas ideas a la práctica, fue forjándose un ideal o un proyecto de democracia, es decir, se fue articulando la misma idea de democracia cargada de valor. A partir de este proyecto de democracia de la doctrina moderna, que puede ser considerado como una familia de reinterpretaciones modernas del concepto de democracia, surge un ideal de democracia, o una imagen normativa de la democracia; esto es, dicho proyecto contenía algunas imágenes o proyecciones de un estado de cosas, una cierta cara de la sociedad política, que aparecía como deseable, ideas normativas, que Bobbio reformula en términos de "promesas". Una de las tareas que se plantea Bobbio es la de analizar si lo que ese ideal prometía fue realizado por los regímenes reales en los que llegó a convertirse el proyecto moderno de democracia; y, más aún, si era o es verdaderamente realizable. Es así que cuestiona los valores básicos implícitos en ese ideal y termina dando argumentos para mantenerlos.

Bobbio se propone comparar y medir la distancia entre las democracias reales y la democracia ideal: se trata de "concentrar nuestra reflexión - escribe Bobbio - en la diferencia entre los ideales democráticos y la «democracia real» [...] [en el] contraste entre lo que había sido prometido y lo que se realizó efectivamente" [FD (1984), p. 8 (p. 16)]. Por otro lado, la finalidad de esta comparación es, entonces, explicar las características que hoy encontramos en las llamadas democracias reales, es decir en los regímenes democráticos empíricamente existentes, que al ser comparadas con una determinada imagen ideal de la democracia parecerían contradecir o traicionar sus principios fundamentales. Por este camino, Bobbio llega a redefinir el modelo ideal. Midiendo la distancia entre el proyecto de democracia moderno articulado en un modelo ideal (normativo) y la "cruda realidad", será posible analizar hasta qué punto, a pesar de las promesas no cumplidas, un determinado régimen realiza el conjunto de valores éticos y políticos en que se sustenta la propia democracia. Asimismo, se podrán analizar tanto las dificultades internas a la propia democracia, como las razones por las que la realidad no corresponde a la imagen de ese proyecto, lo que Bobbio llama, primero las "paradojas de la democracia", y más tarde, las "falsas promesas" o las "promesas incumplidas".

Una de las preguntas fundamentales detrás de esta reflexión de Bobbio es la de si todas las expectativas del proyecto moderno de democracia son realizables: en otras palabras, se trata de analizar este proyecto normativo de democracia y ver si cada uno de sus elementos puede o no traducirse en una realidad, sin cambiar en su contrario, dando explicaciones por las que el intento de realizar ciertos elementos del proyecto llega a resultados reales que son o distantes o contrarios al punto de partida que originariamente eran las promesas.

2. En el centro del pensamiento realista de Bobbio, que no significa la renuncia a un proyecto normativo, está este tema - recurrente en su reflexión política - de las promesas incumplidas de la democracia. Puede decirse que la crítica de Bobbio a la democracia encuentra su expresión más acabada en los artículos que componen el libro *El futuro de la democracia*: en ellos, en particular en el artículo que le da el título a la obra, las "paradojas" de las que hablaba Bobbio en *¿Qué socialismo?*, y los "efectos perversos" del artículo "La crisis de la democracia y la lección de los clásicos", se reordenan (algunos desaparecen, otros cambian de lugar) bajo los rubros de los "obstáculos imprevistos" y de las "promesas incumplidas". El esquema de razonamiento que está bajo la expresión "promesas incumplidas" es más poderoso que las anteriores clasificaciones de Bobbio sobre los problemas de las democracias contemporáneas: en este modelo más articulado de las "promesas" no sólo aparecen más problemas, sino que, a partir de este cuadro más amplio y de contornos mejor definidos, se abre la posibilidad de redefinir el concepto de democracia y de reinterpretar los valores en él implícitos.⁷⁴

⁷⁴ Bobbio cumple esto último no tanto en *El futuro de la democracia* sino en ensayos posteriores.

En un primer momento, en el libro *¿Qué socialismo?*, para referirse a ciertas condiciones que verdaderamente obstaculizan la realización de los principios básicos que deben cumplirse para que sea posible hablar de un gobierno democrático - participación, control desde abajo y libertad de disenso - [QS (1976), pp. 17-18 (pp. 45-47)], Bobbio habla de las paradojas de la democracia. "Paradoja" debe entenderse como significando "contrasentido", en el sentido en que las paradojas son fenómenos que surgen en el seno mismo de las sociedades democráticas, chocando de manera sorpresiva o inesperada contra una noción sedimentada y, por lo mismo, compartida, de democracia. Las "paradojas de la democracia" son, entonces, resultados del propio proceso de democratización que son contrarios al sentido del proceso mismo; son dificultades o contradicciones internas a la propia democracia [Cf. "¿Podrá sobrevivir la democracia?", pp. 63-65].⁷⁵

Bobbio habla de cuatro "enemigos" - o dificultades objetivas - de la democracia, que surgen en el interior del proceso mismo de democratización produciendo resultados paradójicos, esto es, contrarios al proceso mismo. Se trata de obstáculos que dificultan los modos en que pueden realizarse los principios mínimos de la democracia - esas exigencias que deben tratar de cumplirse de uno u otro modo para poder hablar de democracia - y cuyo efecto son las llamadas "paradojas". Bobbio resume así estos obstáculos: "Sintéticamente, los cuatro enemigos de la democracia - se entiende siempre que hablo del método democrático como método mejor para tomar deliberaciones colectivas - son las grandes dimensiones, la creciente burocratización del aparato estatal, la cada vez mayor tecnicidad de las decisiones que se han de tomar y la tendencia a la masificación de la sociedad civil" [QS (1976), p. 86 (p. 138)].⁷⁶

Las grandes dimensiones, el aparato burocrático del Estado, la incompetencia del ciudadano y la sociedad de masas, fenómenos inevitables en las sociedades modernas, producen "paradojas", es decir, efectos contrarios al propio proceso de democratización. Así, si la democracia es, en su sentido elemental, participación, en las grandes sociedades, una vez instaurado el sufragio universal, o bien

⁷⁵ En "¿Podrá sobrevivir la democracia?", comentario al artículo de Gino Germani, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", Bobbio parecería aceptar como caracterización de lo que él llama "paradojas de la democracia", la tesis central de ese autor según la cual "si bien la democracia moderna (es decir pluralista y extendida a todos los miembros de la sociedad sin exclusiones) halla su base teórica y práctica en la modernización y el desarrollo económico, estos mismos procesos - ya sea en sentido dinámico, ya sea con referencias a las configuraciones estructurales que caracterizan a las sociedades modernas - encierran contradicciones intrínsecas que pueden en algunos casos impedir el surgimiento de regímenes democráticos, y en otros llevar a su destrucción".

⁷⁷ Gran parte de la discusión de Bobbio se da a raíz de dos polémicas, vinculadas pero distintas: democracia directa/democracia representativa y democracia/socialismo; Bobbio no dejará de insistir en la imposibilidad de la democracia directa en los estados modernos, reconociendo con todo las contradicciones de la democracia representativa en las complejas sociedades modernas, y seguirá defendiendo la vía democrática como la única posible, sin renunciar al intento de recuperar los ideales socialistas.

participan pocos o, cuando la participación sí se lleva a cabo, ésta se encuentra deformada y manipulada por los organismos de masa que tienen el monopolio del poder ideológico. En la medida en que todavía hay zonas no sometidas al proceso de democratización, es decir, lugares donde éste todavía no es completo, hay grandes centros de decisión cuya estructura no es democrática - el poder de las grandes empresas o la burocracia misma - que contradicen el principio del control desde abajo. Finalmente, el derecho al disenso se encuentra seriamente limitado en las sociedades capitalistas, donde el sistema económico dominante no ofrece nunca la posibilidad de una alternativa radical [cf. QS (1976), pp. 17-18 (pp. 45-47)].⁷⁷

En un texto posterior, "La crisis de la democracia y la lección de los clásicos", Bobbio agrega a las cuatro paradojas, "tres efectos perversos", entendiendo por ello situaciones que se desarrollan en el seno de la democracia y que la contradicen y amenazan con derrumbarla. Bobbio menciona tres de estos "efectos perversos": la ingobernabilidad, la privatización de lo público y el poder invisible.

3. La pregunta de por qué seguir llamando democracias a las sociedades cuyo desarrollo contrasta con los principios mínimos que, según el texto de *¿Qué socialismo?*, definen a un régimen democrático, encuentra una posible respuesta cuando Bobbio afina y hace explícita su definición mínima de la democracia, fórmula que resume su concepción procedimental de la democracia. Al redefinir la democracia en términos formales, procedimentales, podrá replantear el problema de si el incumplimiento de las promesas del modelo clásico de democracia debe llevarnos necesariamente a juzgar que los regímenes reales ya no merecen el nombre de democracia.

En *El futuro de la democracia* Bobbio propone una definición mínima y procedimental de la democracia como forma de gobierno, la cual hace referencia a un conjunto de reglas fundamentales que establecen quién está autorizado a tomar decisiones, bajo qué procedimientos y en qué condiciones. Como se vio anteriormente, esta definición incluye tres condiciones: 1) atribución del derecho de participación en la toma de las decisiones colectivas a un número muy elevado de individuos; 2) existencia de reglas procedimentales como la regla de la mayoría; 3) garantía de alternativas reales y, como condición de ésta última, la existencia y garantía de las cuatro libertades básicas de los modernos (personal, de expresión, de reunión y de asociación) que permiten a los individuos decidir o elegir opciones políticas sin estar sometidos a ningún tipo de coacción [cf. FD (1984), pp. 5-6 (p. 15)].

Centrando su reflexión en la distancia que separa los ideales democráticos de la democracia real, en el análisis de las "promesas incumplidas", el discurso de Bobbio

⁷⁷ Como señalan Cohen y Arato, si no se cumple ninguno de los tres principios mínimos que definen a la democracia ¿qué sentido tiene seguir llamando "democracias" a las sociedades occidentales contemporáneas? (Cf. Arato y Cohen, *Civil Society and Political Theory*, pp. 166-167).

se mueve sobre dos registros: 1) evitabilidad o no del incumplimiento de las promesas, es decir, se trata de responder si todavía tiene sentido una espera fundada en las promesas o posibilidades del proyecto democrático moderno o si algunas nunca pudieron ni podrán ser cumplidas en virtud de las nuevas condiciones reales; 2) compatibilidad o no del incumplimiento de esas promesas con la existencia de la democracia, vale decir, con ciertas realizaciones de sus principios básicos, señalando cuáles de esas promesas incumplidas contradicen la naturaleza de la democracia o hasta qué punto obstaculizan o realmente amenazan con frenar el proceso de democratización. "Comprobar hechos sin prejuicios y sin demasiadas ilusiones es, sobre todo, - escribe Bobbio - la única forma de ponerse en condiciones de excogitar medios practicables, no caprichosos" [QS (1976), p. 50 (p. 93)].

Las llamadas "promesas incumplidas" de la democracia tienen que ver, justamente, con limitaciones de la participación de los ciudadanos en la formación de las decisiones que les atañen, es decir, con condiciones de hecho, consecuencias del mismo proceso de democratización que, incluso de manera paradójica, se traducen en un menor poder de participación de los individuos en la toma de decisiones. Cada una de la "promesas" revela, desde un ángulo distinto, la reducida influencia que en la realidad los ciudadanos logran ejercer sobre la formación de las decisiones a las que están sometidos⁷⁸.

⁷⁸ P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, p. 55.

1. SOBRE LA DISTRIBUCIÓN DEL PODER: LA SOCIEDAD PLURALISTA

La eliminación de los cuerpos intermedios

1.1 La primera transformación de los regímenes democráticos - "primera - dice Bobbio - porque se refiere a la distribución del poder" [FD (1984), p. 10 (p. 18)] - corresponde a cierta forma del desarrollo de las sociedades occidentales que da lugar al nacimiento de la sociedad pluralista. A lo largo de este desarrollo, los individuos ya no cuentan verdaderamente en el proceso de las decisiones políticas: si bien éstos son el elemento último de la sociedad política, no aparecen en tanto que tales como sujetos relevantes en la escena de las decisiones políticas, dejando su lugar de sujetos políticos a los grupos. Ello ha impedido que se cumpla la promesa del gobierno de los ciudadanos como asamblea de los individuos y, en consecuencia, se ha convertido en el empobrecimiento de una de las premisas de la concepción individualista de la sociedad, marco filosófico donde se inscribe la teoría moderna de la democracia: la autonomía del individuo.

La sociedad en la que, en lugar de los individuos, son protagonistas los grupos formales e informales de naturaleza varia es llamada "pluralista". Al hablar de "pluralismo", Bobbio lo describe y lo valora desde dos puntos de vista distintos. Por un lado, el pluralismo aparece como una característica positiva de las democracias occidentales: entendido como la existencia de una pluralidad de organizaciones de distinta naturaleza, el pluralismo cumpliría una función positiva: "una sociedad política así constituida es la antítesis de toda forma de despotismo, en particular de esa versión moderna del despotismo que suele llamarse 'totalitarismo'" ["Le ideologie e il potere in crisi" (1981), pp. 4-5]. Un gran número de organizaciones ofrece a los ciudadanos mayores oportunidades de participación⁷⁹.

Por otro lado, cuando Bobbio habla del "nacimiento de la sociedad pluralista" en el contexto del discurso sobre las promesas incumplidas de la democracia, "pluralismo" adquiere una connotación negativa en virtud de ciertas consecuencias que la existencia de organizaciones, las cuales corresponden a las sociedades parciales del sistema social pre-moderno, produce sobre las maneras en que se toman las decisiones en los sistemas reales que llamamos democráticos⁸⁰. En esta

⁷⁹ Las mayores oportunidades de participación se llevan a cabo de distintas maneras. Por ejemplo, en un estado descentralizado hay varios niveles de decisión en los que los ciudadanos pueden participar: "habiendo tanto centros de poder bien distribuidos, sea territorialmente o funcionalmente, el individuo tiene la máxima oportunidad de participar en la formación de las deliberaciones que le competen (lo que es la quintaesencia de la democracia)" ["Le ideologie e il potere in crisi" (1981), p. 10].

⁸⁰ En relación con el pluralismo considerado como un ideal político, como una ideología positiva, en el ensayo "Libertà fondamentali e formazioni sociali. Introduzione storica", así como en la entrada

perspectiva, la primera tarea es antes que nada la de describir las consecuencias del "pluralismo" sobre procedimientos decisionales⁸¹ En ellos, el individuo se encuentra de hecho disminuido en ese poder de influir sobre las decisiones colectivas que le prometía el advenimiento de la democracia.

La valoración negativa del pluralismo se basa en la consideración del nacimiento de la sociedad pluralista como realidad que obstaculizó el cumplimiento de la promesa de la desaparición de los cuerpos intermedios, y junto con ello, en la relación del pluralismo con la expansión del método de la contratación, fenómeno que a su vez se debe al florecimiento de la representación de los intereses (particulares) - la "reivindicación de los intereses", el siguiente fenómeno que contradice una promesa en la lista de Bobbio. Analizaremos el modo como Bobbio establece la relación compleja entre estos tres fenómenos, sociedad pluralista, representación de los intereses y método de la contratación, a partir de dos preguntas: i) por qué en una sociedad pluralista tiende a prevalecer la representación de los intereses sobre la representación política; y, ii) en qué sentido la representación de los intereses tiende a hacer prevalecer el método del contrato sobre la regla de la mayoría.⁸²

1.2 Según Bobbio, la doctrina democrática, que nació de una concepción individualista de la sociedad, opuesta a la tradicional concepción organicista en la que el todo es superior a las partes, había prometido que los individuos formalmente libres e iguales (políticamente) serían los protagonistas fundamentales de la vida política. Esto es, los individuos tendrían el derecho de participar activamente en las decisiones que competen a la colectividad sin estar sometidos a ningún tipo de imposición y sin que existieran mediadores entre ellos y el estado. Para los iusnaturalistas los únicos protagonistas del "contrato social" son los individuos con sus derechos naturales inalienables y la sociedad política es constituida para su defensa, no habiendo lugar para cuerpos intermedios entre individuos y estado. Según esos teóricos, el arma en contra del despotismo era justamente el del poder derivado del consenso: "su idea dominante no fue la libertad a través la fragmentación del poder, sino la libertad a través del adueñamiento del poder por parte de los ciudadanos, no el pluralismo sino el contractualismo" ["Libertà fondamentali e formazioni sociali..." (1975), p. 434]. Recordemos que en la institución del poder político, Rousseau tiende a suprimir cualquier elemento de sociedad parcial: en su sistema democrático todos deben

"Pluralismo", Bobbio presenta las dos perspectivas desde las que tradicionalmente ha sido criticada la ideología pluralista: desde el punto de vista de la libertad del individuo, que corre el riesgo de ser sofocada por el grupo, y el de la unidad del estado, que corre el riesgo de debilitarse por los grupos.

⁸¹ P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, p. 163.

⁸² El contrato puede entenderse de dos maneras distintas: el contrato público y el contrato privado (que equivale a negociación). El contrato, en el primer sentido, es la idea pura de la democracia. Aquí, por el contrario, se habla de contrato en el segundo sentido, es decir, se habla de negociación.

participar en las decisiones del Estado y todos, al mismo tiempo, deben obedecer. Desde el punto de vista del liberalismo clásico, la defensa frente al despotismo tampoco eran los cuerpos intermedios, sino - como vimos antes - la ampliación de la esfera de libertad de los individuos y su protección a través de la sumisión del poder a la ley, así como la división del mismo poder en un sistema de *check and balance*.

Rousseau había pensado en una sociedad política en la que el poder del estado estaba en manos del pueblo soberano, compuesto por individuos autónomos que forman en su conjunto una unidad ideal - la "voluntad general" -, siendo ésta última la expresión genuina e infalible del interés común, por lo que los cuerpos intermedios debían ser suprimidos: si se permitiera el crecimiento de "sociedades parciales" aparecerían pequeños grupos con voluntades e intereses propios y contrapuestos y ya no podría reconocerse algo como un interés común. Sin embargo, el ideal monista (y no pluralista) de democracia defendido por Rousseau no se realizó: "el modelo ideal de la sociedad democrática era el de una sociedad centrípeta. La realidad que tenemos ante nosotros es la de una sociedad centrífuga, que no tiene un solo centro de poder (la voluntad general de Rousseau), sino muchos, y merece el nombre [...], de sociedad policéntrica o poliárquica (o en términos más fuertes pero no por ello menos apropiados, policrática)" [FD (1984), p. 10 (p. 18)].⁸³

El modelo rousseauiano de democracia - ese que tuvo tanta influencia, aun si con muchos límites sobre Kant - expresa, en el grado más puro y neto, el valor de la autonomía política⁸⁴. Para Rousseau, la autonomía política consiste en la facultad del ciudadano democrático de darse leyes a sí mismo.⁸⁵ Por "autonomía" Kant entiende la capacidad de la razón pura de darse a sí misma su propia ley, determinando así la voluntad de actuar.⁸⁶ Aun si el principio de la representación le resta valor a la autonomía, la democracia representativa es, con todo, la mejor

⁸³ El término "poliarquía" es introducido por Dahl para referirse a la democracia real.

⁸⁴ Sobre este punto, véase más arriba el concepto de libertad positiva.

⁸⁵ En *El contrato social* [libro I, cap. 6] Rousseau se pregunta: "¿Cómo podría encontrarse una forma de sociedad que defienda y proteja a cada uno de sus miembros, y en la cual cada uno, aun uniéndose a los demás, sólo se obedezca a sí mismo y mantenga, por consiguiente, su libertad anterior?"

⁸⁶ En "Sui fondamenti filosofici della democrazia" [pp. 75-77] y en "Etica e politica. Tra machiavelismo e kantismo" Bovero discute esta idea de autonomía política: ésta contendría, según este autor, una aporía en tanto que la autonomía, en sentido estricto, sólo puede ser ética, mientras que, "por el contrario, toda condición de pertenencia política debe considerarse para el individuo, en formas y grados distintos según el régimen, como una condición de heteronomía". Incluso en los regímenes democráticos, las normas que regulan la conducta individual son decididas por el poder político y el individuo como tal no puede modificarlas con un acto de voluntad autónoma: "[...] en realidad la producción de la norma es un acto colectivo, cuyo sujeto es el "cuerpo soberano", o sea la asamblea legislativa, no cada uno de los individuos que forman parte de ella. El individuo como tal no es, no puede ser, políticamente autónomo ni siquiera en la democracia: no se da leyes a sí mismo aunque contribuya al proceso colectivo de su formación (y en esta contribución consiste su libertad política" ["Etica e politica...", p. 47-48].

aproximación posible al ideal de la libertad como autonomía. En nuestro siglo, este nexo entre el valor "autonomía" y el concepto puro "democracia" es también el que rige la teoría de la democracia de Kelsen.

En efecto, en las grandes sociedades modernas, la autonomía, como presupuesto de la vida democrática, ya no es un predicado de los individuos: la existencia de grupos, es decir, de centros de poder, le sustrae autonomía al individuo en la escena de las decisiones políticas, dejándole únicamente una autonomía en el pequeño espacio del acto de votar⁸⁷. Todas las demás decisiones - formales o informales - que afectan al individuo, no son tomadas por él mismo, sino por grupos. En las democracias modernas, los sujetos políticos relevantes son precisamente los grupos, las grandes o pequeñas organizaciones públicas y privadas: el individuo tiene presencia sólo en tanto que miembro de un grupo u organización.

Ello significa que la sociedad policéntrica - poliárquica - es una pérdida con respecto al pretendido valor de la libertad como autonomía implícito en el modelo de democracia del proyecto democrático moderno. Sin dejar de afirmar la idea de que las formas de pluralismo existentes que caracterizan a las sociedades actuales parecen ir en sentido contrario a la democracia, al menos en la medida en que obstaculizan el principio según el cual todos los individuos cuentan de igual manera, no podemos limitarnos a este aspecto, sino que deben hacerse dos órdenes de observaciones ulteriores:

Primero, al menos en una cierta medida - grande y relevante - la formación de organismos intermedios entre el individuo y la colectividad es un resultado necesario e inevitable - aunque inesperado - del mismo proceso de democratización. Basta decir que el intento de realizar el proyecto "democracia" en una sociedad de grandes dimensiones lleva a la formación de organismos para la agregación del consenso, siendo los principales los partidos. Pero, cuando se habla de "pluralismo", por lo menos hay que distinguir entre la pluralidad de los grupos políticos y la de los grupos económico-sociales. El pluralismo político, del que es preciso ocuparse en este punto, se refiere a la pluralidad de partidos políticos, que, en formas distintas, es una realidad de las sociedades modernas. Pero, en todo caso, es una realidad a la que se le añade valor: tiene más valor la existencia de más partidos que la de un solo partido. Hay más: esa pluralidad de partidos no es sino una realización del tercer requisito de la definición mínima de la democracia de Bobbio: la existencia de alternativas reales. Y más allá de ésta, remite a una de las precondiciones de la democracia: la libertad de asociación.

Segundo, si nos quedamos en este punto, este pluralismo - aunque inesperado - no puede de ninguna manera ser interpretado como el incumplimiento de una

⁸⁷ Esto ya había sido señalado por Rousseau en sus críticas al sistema parlamentario de Inglaterra: "El pueblo inglés se cree libre, pero se engaña extraordinariamente, pues lo es sólo al elegir sus diputados; una vez elegidos, vuelve a la servidumbre y queda anulado" [*El contrato social*, libro III, cap. 15].

promesa.⁸⁸ La promesa de mantener la autonomía de los individuos específicos frente a las grandes organizaciones no fue ni podrá ser cumplida en virtud del desarrollo y de los cambios de la sociedad. La sociedad real que subyace a los gobiernos democráticos es, afirma Bobbio, una sociedad *pluralista* [FD (1984), pp. 9-10 (pp. 17-18)]. Sin embargo, es cierto que hay también un aspecto negativo en este pluralismo. Y es que en el desarrollo real de las sociedades políticas modernas, los partidos llegaron a tener poder *en lugar* de los individuos,⁸⁹ de las maneras por todos conocidas. Y este es precisamente el aspecto negativo que todas las formas de pluralismo contemporáneo comparten entre sí: el despojo del individuo del poder real de influir en el proceso de las decisiones colectivas.

El punto es si, en cierta medida y bajo ciertos aspectos, el pluralismo es un efecto necesario y además deseable de la democratización (nadie preferiría un partido único en lugar de muchos), entonces, ¿cómo democratizar los aspectos perversos del pluralismo?, ¿cómo remediar esa sustracción del poder al individuo?, ¿cómo redefinir a la democracia en términos de democracia pluralista?

En conclusión, de acuerdo con los análisis de Bobbio, que con su propia particularidad analítica, convergen con los de la mayoría de los teóricos de la democracia contemporánea, los regímenes reales que llamamos democracias no son democracias individualistas, sino pluralistas, en el sentido de la pluralidad de grupos y organizaciones; pero no es por esto que no merezcan el nombre de democracias; ciertamente hay problemas de falta de democracia, debidos al poder arbitrario de los grupos y a la falta de democratización interna de los mismos; pero no es imposible de por sí buscar remedios a esos problemas: la democracia real pluralista no es una contradicción en los términos.

⁸⁸ Podría decirse que se trata de una promesa alternativa de la democracia que surge justamente de su propia transformación [Cf. Arato-Cohen, *Civil Society and Political Theory*, p. 646].

⁸⁹ Se trata del problema del gran poder arbitrario o discrecional de los grupos.

2. DE LA SOCIEDAD PLURALISTA A LA REPRESENTACIÓN DE LOS INTERESES.

El triunfo del interés público general sobre los intereses particulares.

2.1 Uno de los problemas de las sociedades pluralistas es que en ellas las posibilidades reales de participación de los individuos en la toma de las decisiones colectivas son cada vez menores o, en el límite, han dejado de existir. En relación con este punto, habría que observar que en el proceso decisional de las democracias reales existen al menos dos circuitos: 1) un primer circuito que parte de las elecciones y que termina en las decisiones propiamente políticas, tales como la elaboración de leyes, decretos, reglamentos: se trata del circuito político puro. 2) un segundo circuito, el circuito de la negociación, donde el vértice del poder político del primer circuito comparece sólo como uno de los *partners*, como uno de los socios entre los que se establece el acuerdo. En el primer circuito, el individuo sí cuenta: está en la base del proceso electoral y, aunque se considere que su peso es mínimo, está ahí. En cuanto al segundo circuito, si es cierto - como lo es - que la mayoría de las decisiones colectivas pasan a través "de los acuerdos", el ciudadano como tal cuenta cada vez menos: su opinión y su voluntad no tienen mucho peso. Cuando Schumpeter habla de pluralismo y se refiere a los partidos políticos en el sentido de comités electorales, alude al primer circuito de la democracia, es decir, a aquél en el que hay organismos para la agregación del consenso⁹⁰. Dahl, por su parte, piensa más bien en el circuito de los *lobbies* (el llamado cabildeo), es decir, en ese complicadísimo aparato del "decision making" que pertenece al segundo circuito.

Habría que distinguir, entonces, por lo menos, dos niveles de pluralismo. En las sociedades donde este segundo circuito - cuyo nivel de democracia puede ser ínfimo - se vuelve más fuerte que el circuito político "puro", no sólo pierden peso los individuos como tales, sino que llegan a contar únicamente los individuos organizados en los grupos. El problema que plantea Bobbio se relaciona con esa pérdida de importancia y de peso de la voluntad y opinión individual como tal frente a la aparición de grupos del más diverso tipo y nivel. Esto lo lleva a plantear la segunda paradoja: "la reivindicación de los intereses".

Una sociedad donde prevalecen los grupos y las organizaciones, es decir, una sociedad pluralista, tiende a favorecer en los hechos la difusión de la "representación de los intereses particulares", en detrimento de la "representación

⁹⁰ Recordemos que para Schumpeter "método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo" [*Capitalismo, socialismo y democracia*, p. 343].

política". Esto último, a su vez, es la causa de que en las sociedades pluralistas la negociación y el acuerdo se conviertan en los métodos predominantes para la resolución de los conflictos. Veamos primero el nexo entre sociedad pluralista y representación de los intereses.

La democracia moderna, para Bobbio -y para casi todas las teorías contemporáneas de la democracia- es democracia representativa. Como se ha señalado reiteradamente, las condiciones fácticas de las sociedades modernas no permiten la realización del ideal rousseauiano de la democracia directa en la que el pueblo es el legislador directo. A través de ciertas reglas técnicas - como la regla de la mayoría - por medio del voto, los ciudadanos eligen representantes, autorizándolos a tomar decisiones políticas, es decir, decisiones que afectan al conjunto de la sociedad.

La realización del ideal democrático de libertad como autonomía en las sociedades modernas se lleva a cabo a través de las formas y procedimientos de la democracia política, representativa. Esta transformación de las formas y procedimientos de participación en el paso de la democracia directa a la democracia representativa, no significaría una negación de los principios y valores básicos de la democracia - la libertad entendida como autonomía - sino el ajuste de dichos principios a las condiciones objetivas de las sociedades modernas: "los ideales democráticos no son, por consecuencia, traicionados sino *viabilizados*, es decir, concretados en función de circunstancias sociales precisas".⁹¹

Una característica de las democracias modernas es, entonces, la representación *política*, en la que los representantes son elegidos para representar el interés *general* o nacional y no los intereses particulares; el representante tendría que velar por el interés general de la nación y no por los intereses particulares de los representados, y por ello mismo no puede ser sometido a un mandato obligatorio. Bobbio se adhiere a la posición de Kelsen en el sentido de que la figura jurídica del mandato y la figura de la representación política, caracterizada por la prohibición del mandato imperativo, son radicalmente inconciliables. Frente a la democracia assembleísta, una de cuyas características es la institución del mandato imperativo, que implica además la posibilidad de la revocación del mandato en cualquier momento, lo característico de las democracias representativas modernas es la prohibición del mandato imperativo. Pero, aun cuando la prohibición del mandato imperativo se transformó en una regla constante de todas las constituciones de democracia representativa, "jamás una norma constitucional ha sido tan violada; jamás un principio ha sido tan menospreciado como el de la representación política" [FD (1984), p. 11 (p. 19)]. Los argumentos de Bobbio en torno a este punto, en los que considera factores empíricos que erosionaron el principio de la representación política, parecen negar la posibilidad de que fuese posible el cumplimiento de tal promesa. El mismo Bobbio se pregunta si esta promesa, la primacía de la

⁹¹ L. Salazar, *Sobre las ruinas. Política, democracia y socialismo*, p. 175.

representación política frente a la representación de los intereses, puede ser cumplida en las modernas sociedades complejas, pluralistas: "en una sociedad compuesta por grupos relativamente autónomos, que luchan por la supremacía para hacer valer sus intereses en contra de otros grupos, tal norma [la prohibición del mandato imperativo], tal principio, ¿hubiera podido ser realizado?" [FD (1984), p. 11 (p. 19)].

Un primer hecho tomado en cuenta por Bobbio es el que cada grupo tiende a disfrazar su interés particular como interés general de la nación, así como la inexistencia de un criterio que permita distinguir una agregación de intereses particulares del interés general. Además, los diversos grupos tienden a combinar sus intereses o a establecer acuerdos entre sí en detrimento de otros grupos: "Por encima del hecho de que cada grupo tiende a identificar los intereses nacionales con los intereses del propio grupo ¿existe algún criterio general que permita distinguir el interés general del interés particular de este o de aquel grupo, o de la combinación de intereses particulares de grupos que se ponen de acuerdo entre ellos en detrimento de otros?" [FD (1984), p. 11 (p. 19)].

En segundo lugar, Bobbio está de acuerdo con los teóricos elitistas de la democracia en que los regímenes democráticos modernos implican necesariamente la presencia de élites democráticas. De manera similar a la de Schumpeter, la característica de los regímenes democráticos no es la ausencia de élites políticas, sino la presencia de varias élites políticas en competencia. Pero, como vimos, esto tiene lugar en el circuito propiamente político, mientras que el verdadero problema está en el segundo circuito.

Sin embargo, el problema no sólo está en el segundo circuito, sino también en el primero. Al constatar la primacía de la representación de los intereses sobre la representación política, Bobbio menciona como principales sujetos de la sociedad pluralista a los sindicatos y a los partidos. En el interior de los partidos políticos se manifiestan las características que distinguen a la representación de los intereses: la defensa de los intereses particulares y el mandato imperativo. Sobre este segundo aspecto, Bobbio señala cómo en los sistemas de partidos organizados la prohibición del mandato imperativo es "una regla sin sanción" [FD (1984), p. 11 (p. 19)]. A partir de la formación de los grandes partidos de masa, la disciplina impuesta por el partido, la cual implica que el mandante no es el elector como individuo, sino el propio partido, puede verse como el equivalente funcional del mandato imperativo [QS (1976), p. 61 (p. 107)]. El "representante político", obligado idealmente a velar por el "interés general", termina defendiendo sus intereses partidarios: como señala Bobbio, "la única sanción que teme el diputado, cuya reelección depende del apoyo del partido, es la que deriva de la transgresión de la regla opuesta [a la prohibición del mandato imperativo] que le impone considerarse obligado por el mandato que recibió del propio partido" [FD (1984), p. 12 (p. 19)]. A pesar, pues, de que los partidos políticos deberían representar una forma de intermediación entre los individuos y el estado, superior a la de los grupos de interés, en ellos también se manifiesta la reivindicación de los intereses. El lugar que tienen los partidos en los

países europeos es ocupado por los *lobbies* que son declaradamente representantes informales de intereses parciales.

Al igual que Weber y que Kelsen, Bobbio considera que la democracia moderna es la democracia de los partidos. Si bien esto puede ser cierto de los estados europeos avanzados, en algunos países, como por ejemplo los Estados Unidos, el segundo circuito es más importante que el circuito político en el que, además, los partidos sirven como comités electorales cuya actividad se restringe al momento de las elecciones políticas y donde en realidad también tiene más peso el circuito de "los acuerdos" [cf. FD (1984) pp. 29-54 (pp. 59-62)].

Con respecto a los sindicatos, es evidente que tales organizaciones defienden los intereses particulares de sus agremiados. En esta misma línea, tomando como base los Estados democráticos europeos, Bobbio se refiere al tipo de relación que se ha establecido entre el gobierno y los grandes grupos organizados de intereses contrapuestos, dando lugar a un nuevo tipo de sistema social: la sociedad "neocorporativa", cuya característica fundamental es la emergencia progresiva de arreglos extra-parlamentarios - formales o informales - entre líderes de organizaciones sindicales, de negocios y estatales, para resolver las cuestiones sociales más importantes, a cambio del aumento de sus interés corporativos: por neocorporativismo debe entenderse - escribe Bobbio - "un instrumento institucional fundamental, que consiste en la sustitución de la representación política, propia de la democracia representativa, en la que el electo, no vinculado al mandato de sus electores, debe velar exclusivamente por los intereses generales, por la representación inmediata de los intereses particulares en competencia, llamada también representación corporativa" [*L'utopia capovolta* (1990), p. 59]. A pesar del deterioro del neocorporativismo de posguerra, debido a la pérdida de capacidad de negociación de los sindicatos, la lógica de la representación-negociación se estableció como una vía, por un lado alternativa, y por otro paralela, al sistema de la representación política. Para resolver los conflictos sociales en este tipo de sistema social, las grandes organizaciones intentarían "negociar" entre sí y directamente con el gobierno, utilizando a los gobiernos, a los ejecutivos, a las secretarías de Estado, principalmente como mediadores o, a lo más, como árbitros del respeto de los acuerdos en relación con sus intereses particulares [cf. FD (1984), pp. 12-13 (pp. 19-20)]. Este modo de solucionar conflictos manifiesta, entonces, las dos características que distinguen a la representación de intereses: la defensa de los intereses particulares y el mandato imperativo: ya que, "quien representa intereses particulares tiene siempre un mandato imperativo. ¿Dónde podemos encontrar un representante que no represente intereses particulares?" [FD (1984), pp. 11-12 (p. 19)].

2.2 ¿Por qué ahí donde prospera la representación de intereses gana terreno el método de la contratación, frenando la regla de la mayoría?

Una de las reglas del juego de un sistema democrático consiste en que las decisiones se tomen mediante una votación regida por la aplicación del principio de

la mayoría. Sin embargo, como hemos visto, en las democracias contemporáneas se ha difundido un procedimiento alternativo, el de la negociación o del acuerdo entre las partes. Negociación, contratación, acuerdo, compromiso, hacen referencia a una práctica, alternativa a la de la regla de la mayoría, a la que recurren partidos y sindicatos para dirimir sus desacuerdos y tomar decisiones que atañen, en diferentes medidas, a la colectividad. La contratación, contrariamente a quedar confinada en la esfera de las relaciones "privadas", se ha convertido en el instrumento con el que las grandes organizaciones -partidos y sindicatos- toman decisiones de relieve "público": "las relaciones de tipo contractual, características del mundo de las relaciones privadas, no han sido relegadas a la esfera inferior de las relaciones entre individuos y grupos menores, sino que han alcanzado el estadio superior de las relaciones políticamente relevantes, por lo menos bajo dos formas: en las relaciones entre grandes organizaciones sindicales para la elaboración y renovación de los contratos colectivos, y en las relaciones entre los partidos para formar las coaliciones de gobierno" [SGS (1978) pp. 16 y 27]. Esta reivindicación de la contratación sobre la ley es signo de una reivindicación paralela del derecho privado sobre el público⁹²: "Si se identifica en la ley la manifestación más alta de la voluntad colectiva, y la prueba crucial de la existencia de una esfera pública superior a la esfera privada, una serie de fenómenos a los que asistimos en la sociedad contemporánea pueden definirse como reivindicación de la contratación, esto es de la típica manifestación jurídica de la esfera privada" ["La crisi della democrazia e la lezione dei classici" (1984), p. 24].

En distintos lugares Bobbio ya había subrayado el uso creciente de la figura del "contrato" en el terreno de las ciencias políticas y sociales para explicar las relaciones que se dan entre los distintos protagonistas de la vida de las democracias contemporáneas.⁹³ Constataba que el instituto del contrato, independientemente del "contrato social" con el que los iusnaturalistas explican y justifican el nacimiento

⁹² Al ocuparse del puesto que ocupan en el estado moderno las dos formas de producción, o "fuentes", del derecho, a saber, la ley y el contrato, Bobbio señala que si bien en la historia de la formación del estado moderno se va dando un reconocimiento de la superioridad de la ley, a la cual se subordinan todas las otras fuentes de producción del derecho, con el desarrollo de los regímenes democráticos esa jerarquía de las fuentes no se mantiene: la contratación va adquiriendo un papel cada vez más importante en la regulación de las relaciones entre los grandes grupos -partidos y sindicatos, fundamentalmente - protagonistas de la vida de las democracias modernas. En la historia jurídica, la contraposición entre las dos formas de producción del derecho -ley y contratación- aparece vinculada, hasta el punto de ser casi identificada, con las dos especies de derecho: el derecho público, identificado con la ley, y derecho privado, con la contratación: "el derecho público es tal en tanto que está fijado por la autoridad política, y asume la forma específica, y cada vez más preeminente con el paso del tiempo, de la «ley», en el sentido moderno de la palabra, esto es, de una norma que es vinculante porque está fijada por el detentador del poder supremo (el soberano) [...]; el derecho privado, o como sería más exacto decir, el derecho de los privados, es el conjunto de las normas que los individuos establecen para regular sus relaciones recíprocas, siendo las más importantes las relaciones patrimoniales, mediante acuerdos bilaterales" [SGS (1980), p. 7-8 y cf. pp. 16-17. (EGS, p.16 y cf. pp. 26-28)].

⁹³ Cf. "Contrato y contractualismo en el debate actual", en FD (1984).

del estado⁹⁴, rige las relaciones entre las organizaciones de la sociedad pluralista moderna, y que las categorías pertenecientes a aquella doctrina clásica son usadas para explicar los mecanismos de funcionamiento que se desarrollan en el interior de un estado ya constituido: “la actualidad del tema del contrato también depende del hecho de que las sociedades poliárquicas, como son en las que vivimos, al mismo tiempo capitalistas y democráticas, son sociedades en las que gran parte de las decisiones colectivas son tomadas mediante negociaciones que terminan en acuerdos, en las que en conclusión el contrato social ya no es una hipótesis racional, sino un instrumento de gobierno que se utiliza continuamente” [FD (1984), pp. 123-124 (p. 100)]

Ahora bien, si un número cada vez mayor de decisiones colectivas se toma a través de este procedimiento de la contratación o del acuerdo, que hasta cierto punto se muestra si no como alternativo, por lo menos con un peso semejante, a la regla de la mayoría, Bobbio considera que es necesario repensar el espacio y la importancia reservada en las democracias a la regla de la mayoría. La regla de mayoría, como habíamos señalado, es la regla decisional propia de los cuerpos colectivos, de los órganos colegiales como la asamblea parlamentaria, cuyos miembros se reconocen como partes de un todo. El procedimiento del acuerdo es el modo de tomar decisiones por parte de grupos que actúan como entes independientes entre sí y “por tanto se revela como un modo de resolución de los conflictos externos entre grupos” [“La regola di maggioranza: limite e aporie” (1981), p. 47]. Por tanto, en los conflictos entre representantes de grupos de interés, tales como partidos (que con frecuencia resultan serlo) o sindicatos, la aplicación de la regla de la mayoría es imposible, en virtud de que no puede suponerse que todos los votantes tienen el mismo peso o valor: para los grupos de interés, “no hay ningún criterio racional que permita cuantificar su importancia relativa, ni es posible considerarlos a todos iguales. Se puede decir ‘una cabeza, un voto’, pero no tendría sentido, y sería absurdo decir ‘cada grupo, un voto’. ¿Cuál criterio? ¿El número de los socios, el patrimonio, la calidad de la profesión que ejercida? Puede pensarse en todos los criterios posibles e imaginables, pero no se encontrará ninguno satisfactorio” [“La regola della maggioranza e i suoi limiti” (1983), p. 16]. La difusión del método de la negociación y del acuerdo en las grandes organizaciones - sindicatos y partidos, fundamentalmente - depende, como vimos

⁹⁴ Es evidente que la doctrina clásica del contrato social y la teoría de la llamada creciente “contractualización” de las relaciones individuales no están en el mismo plano: hay que distinguir entre el uso de la categoría de “contrato” o “pacto” por los teóricos de la doctrina clásica del contrato, cuyo fin es explicar la formación del estado, y el uso de las mismas categorías por parte de los científicos de la política y de la sociedad, cuyo objetivo es la explicación de las relaciones entre los grupos de un estado ya formado: “una cosa es el problema de la refundación de la sociedad sobre la base del modelo contractualista, y otra el tema de la disgregación del poder central en muchos poderes difusos y generalmente antagonistas, con el consecuente nacimiento de los llamados gobiernos parciales, y de las relaciones, naturalmente de tipo contractual, entre unos y otros” [FD (1984), p. 145 (p. 117)].

en el apartado anterior, de su transformación en grupos de interés particulares y, por tanto, del hecho de que comparten las características propias de la representación de los intereses - opuesta a la representación política - que tiende a predominar en la moderna sociedad pluralista.

La imagen de la democracia que resulta de la consideración de estas promesas incumplidas es la de una pluralidad de grupos que resuelven sus conflictos recurriendo cada vez más a la práctica informal de la negociación: "Lo que caracteriza a una sociedad democrática es la pluralidad de los grupos económicos, corporativos, políticos, en continua competencia entre sí, pero no de manera salvaje, en tanto que regulada por normas que prevén procedimientos preestablecidos y aceptados de manera unánime para resolver los conflictos sin recurrir al uso de la fuerza recíproca.[...] La mayor parte de estos conflictos se resuelven a través de convenios y acuerdos entre las partes basados sobre compromisos continuamente renovables" [*Perfil ideológico del Novecento* (1986), p. 241].

En conclusión, la realidad de los procesos de democratización ha revelado que el propósito de realizar algo así como un interés general era una ilusión de las teorías democráticas modernas. En primer lugar, porque no hay criterios objetivos para distinguir el interés general de intereses particulares. pero, no por esto solamente puede afirmarse que la democracia ya no es efectiva: si el interés general "no existe", lo que se requiere son normas procedimentales que establezcan cuál interés (contenido de las decisiones de las normas) tiene que ser tomado como si fuera interés general y este será el interés decidido por la mayoría. Ciertamente, para la democracia se plantea el problema del reconocimiento de la necesidad de limitar lo que estos sujetos pueden negociar y mantener la prioridad de la soberanía popular en el circuito representativo político. La práctica de los acuerdos puede ser recuperada en el cauce del concepto de democracia, porque se trata, en todo caso, de un método (alternativo sí, pero no de por sí excluyente ni contradictorio con el de la regla de mayoría) para llegar a la toma pacífica de decisiones colectivas.

3. PERSISTENCIA DE LAS OLIGARQUÍAS

La tercera falsa promesa es la derrota del poder oligárquico. Esta "promesa" incumplida se relaciona directamente con las anteriores, en particular con uno de los principios fundamentales del pensamiento democrático, la libertad entendida como autonomía: el ideal de democracia, sostenido por los propios teóricos modernos de la misma, había prometido la desaparición de la diferencia entre gobernantes y gobernados o, en otras palabras, la coincidencia entre quien hace las normas y quien las recibe.

Al proponer su famosa definición de la libertad como autodeterminación, como capacidad de darse leyes a sí mismo, Rousseau redefine el concepto de soberanía popular, eliminando la distinción tradicional del pensamiento político entre gobernantes y gobernados, es decir, eliminando la figura tradicional de sumisión del pueblo al príncipe. En una verdadera asociación política legítima todos deben participar en las decisiones del Estado y todos, al mismo tiempo, deben obedecer: hay una identificación entre quien establece la ley y quien se somete a ella. La libertad en el estado civil consiste en que todo hombre, en tanto que parte del todo social, como miembro del "yo común", obedece sólo a las leyes que se ha dado a sí mismo. Nadie tiene derecho a gobernar o a dominar a los demás. La democracia representativa, siendo la única forma de democracia existente y practicable en la época moderna "es, en sí misma, una renuncia al principio de libertad como autonomía" [FD (1984), p. 13 (p. 20)]. Pero esta renuncia no coincide de por sí con una ineluctable fractura entre oligarquías restringidas y grandes masas de ciudadanos, tal como aparece en las llamadas teorías de las élites. Sin embargo, el crecimiento de las sociedades modernas, con todo lo que ello implica y que ha sido señalado anteriormente, en particular, la imposibilidad de la democracia directa como la pensaba la teoría democrática de finales del siglo XVIII, supone, en todo caso, la presencia de élites en el poder.

Bobbio retoma de Mosca, uno de los teóricos clásicos del elitismo, la teoría de la clase gobernante, conocida a través de Pareto como la teoría de las élites. Según esta teoría, sin importar la forma de gobierno de que se trate, el poder, o la posibilidad de tomar decisiones que involucran a todos, se encuentra concentrada en manos de una minoría organizada, de una oligarquía - o "clase política", en términos de Mosca -, la cual posee, o se supone que posee, el talento apropiado a las condiciones políticas de la época.⁹⁵ La mayoría de los ciudadanos, entonces, no

⁹⁵ Bobbio dedica numerosos ensayos al estudio de la obra de los fundadores de la doctrina de las élites, Mosca y Pareto, así como a la de sus discípulos italianos, en particular, la de aquéllos que buscaron conjugar democracia y elitismo como Gobetti, Dorso y Burzio. Véase, sobre todo, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, donde examina las principales contribuciones de los teóricos de las élites

tienen ninguna influencia directa sobre las decisiones relacionadas con el funcionamiento y dirección de los asuntos que atañen la vida de toda la sociedad.

Bobbio reconoce - siguiendo a Schumpeter - que este poder oligárquico, a pesar de ser una especie de renuncia a la libertad como autonomía, se vuelve necesario en las sociedades modernas, cada vez más complejas y diferenciadas; de otro modo, se le exigiría al ciudadano un nivel tan alto de participación que se correría el riesgo de liquidar a la democracia: "nada es más peligroso para la democracia que el exceso de democracia" [FD (1984), p. 13 (p. 20)]. El ideal del "ciudadano total" es para Bobbio antidemocrático y regresivo.

Comparando el ideal de democracia con la realidad, Bobbio es inevitablemente elitista, como lo sería cualquiera que se proponga describir la realidad política moderna: aun en los estados donde están en vigor las reglas democráticas, el poder es ejercido por pocos, es decir, hay, de hecho, una minoría activa. Además, la persistencia de las oligarquías también se manifiesta en la llamada "crisis de participación" de las democracias representativas, en particular en disminución del nivel de participación de los ciudadanos: si las democracias representativas deberían caracterizarse por el proceso a través del cual los ciudadanos eligen a sus representantes, en la realidad muestran ser casi el contrario: "Por más que participes, el que decide no eres tú. Quien decide, toma las decisiones, como se dice hoy en el lenguaje común, por encima de tu cabeza" ["Crisi di partecipazione: in che senso?" (1970), p. 57]. La participación de los ciudadanos no logra tener una influencia real en el proceso de formación de las decisiones colectivas, las cuales se concentran en manos de los pocos poderosos, es decir, las decisiones colectivas son, finalmente, decisiones de una minoría; mediante las elecciones "la participación popular se limita según intervalos más o menos largos a dar su propia legitimación a una clase política restringida que tiende a su propia autoconservación, y que cada vez es menos representativa" [ED (1990), p. 169]. Así, aun en las sociedad llamadas democráticas, en las cuales rige el sistema electoral y la mayoría tiene el derecho de voto, la minoría dominante tiene la capacidad para orientar a su favor el resultado del proceso de las elecciones, o sea "para desautorizar de hecho al electorado que por derecho es titular de la autoridad soberana"⁹⁶.

El elitismo, entonces, en sentido técnico, es inevitable. Para Bobbio los elitistas tendrían razón en tanto que siempre habrá minorías activas⁹⁷. Siempre existirá una distancia entre gobernantes - las élites o la minoría en el poder organizada para mantenerlo - y los gobernados - la masa o la mayoría, demasiado desorganizada

al estudio de la política. En el *Diccionario de política* (1976), que edita junto con Matteucci, Bobbio se ocupa del tema en las voces "Elites, teoría de las", "Democracia" y "Oligarquía".

⁹⁶ M. Bovero, *La teoría dell'élite*, p. 10.

⁹⁷ Siguiendo la distinción entre el valor científico de una teoría y el uso ideológico que pueda hacerse de la misma, para Bobbio - al igual que para Mosca y Pareto - el hecho de que en una sociedad exista una minoría organizada no es, en sí mismo, ni bueno ni malo: es un dato. [Cf. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia* (1969), pp. 241ss.]

para oponerse a las decisiones de la élite. Esta es, por otra parte, la lección de Hegel: no existe forma política que no conlleve la distinción entre gobernantes y gobernados.

Pero, ello no significa que no sólo la llamada democracia real, sino el propio concepto de democracia, corregido y reinterpretado a la luz de las promesas incumplidas, es sin más equivalente al concepto de oligarquía electiva. La discusión sobre este problema está abierta. Hay autores, como Schumpeter o Sartori, cuyas teorías no sólo parecen ser congruentes con la idea de las élites, sino que además parecen reducir el propio concepto de democracia al de oligarquía electiva (aunque en diferente medida: Sartori más que Schumpeter). Es decir, en este caso la democracia real o la propia democracia reinterpretada, resultaría - retomando la teoría clásica de las formas de gobierno - más como una sub-especie de la oligarquía que una variación de la democracia misma.

Schumpeter se opone a la definición de la democracia como gobierno del pueblo, proponiendo una concepción en la que esa forma de gobierno es entendida como un método para la elección de los gobernantes. Después de criticar lo que él llama la "doctrina clásica" de la democracia, elaborada en el curso del siglo XVIII y fundada sobre nociones confusas como "bien común" y "voluntad general", propone una nueva doctrina en la que la democracia es caracterizada por la competencia electoral entre una pluralidad de individuos y grupos políticos. El carácter distintivo del método democrático consiste en la libre competencia entre élites por el poder político: una democracia es entendida como "aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas, en la que los individuos adquieren el poder de decidir a través de una lucha competitiva por el voto del pueblo"⁹⁸. La diferencia entre el sistema democrático y otros regímenes políticos no radica en una relación específica entre la élite y la masa, ni en la composición de la élite, ni en su grado de apertura. Lo que distingue a los estados democráticos es que en éstos hay varias élites en competencia por el poder, mientras que en los no democráticos el poder está en manos de una sola élite.

En esta teoría de la "competencia por el caudillaje político" la democracia se reduce a su aspecto procedimental y el papel del pueblo (de los ciudadanos) queda limitado a la elección de sus líderes. Dado que en este sistema queda excluida cualquier forma de control popular, las garantías de la democracia no se encuentran en el nivel de los ciudadanos, sino en el de las élites.⁹⁹ Aun cuando, en el sistema de Schumpeter, el significado de la noción de democracia parece coincidir con el de un sistema pluri-partidístico, en el cual la elección de los gobernantes es confiada al método electoral, habría que preguntarse si las elecciones no se convierten en simples medidas de legitimación de una y otra élite.

⁹⁸ J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*.

⁹⁹ Cf. M. Bovero, *La teoría dell'élite*, pp. 25-27.

¿Cuál es la opinión de Bobbio sobre este asunto? El acento que Bobbio pone, en la definición mínima de democracia, en el flujo ascendente del poder, es decir, el kelsenismo democrático de Bobbio, marca una diferencia esencial entre Bobbio, por un lado, y Schumpeter y Sartori, por el otro. Las raíces de esta diferencia están en la mayor cercanía del concepto bobbiano de democracia con la teoría clásica de las formas de gobierno con respecto a las nociones de democracia de Schumpeter y Sartori. En definitiva, puede decirse que mientras lo que estos dos autores llaman democracia, se parece mucho a una especie de oligarquía electiva. La redefinición de la democracia por parte de Bobbio, aún si admite la presencia de élites, no cae en el cerco del concepto clásico de oligarquía.

El punto no está, pues, en el hecho de que en toda sociedad el poder se concentre en manos de una minoría organizada, en medio de una mayoría pasiva y desorganizada, sino en el tipo de élites, en el modo distinto en que se establece la relación entre gobernantes y gobernados y en el modo como se manifiesta el poder de las élites. Porque parecería que la minoría dirigente ejerce su poder escapando de cualquier tipo de control por parte de la mayoría, imponiendo sus intereses independientemente de los de ésta, lo cual iría en contra de la exigencia democrática relacionada de permitir la más amplia participación de los ciudadanos. Pero, esta relación de desigualdad y de subordinación jerárquica, puede analizarse a partir de la contraposición entre las "élites que se imponen" y las "élites que se autoconstituyen y se proponen"¹⁰⁰, la cual puede ser utilizada como criterio para pensar el problema político fundamental de devolverle a la clase gobernada un cierto poder sobre la misma clase gobernante. Todo depende, entonces, por un lado, del modo de la relación entre las élites y el conjunto de los ciudadanos. Y, más precisamente, de la dirección del flujo del poder: si va de abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo.

En conclusión: en los regímenes reales que llamamos democracias, ciertamente hay todavía élites en el poder. No por ello se puede afirmar que tales regímenes están fuera del concepto de democracia. En principio, la tesis de la teoría de las élites y los principios de la teoría democrática no son incompatibles. Si bien es cierto que las democracias no lograron eliminar el poder de las élites, ello no basta para convertir esos regímenes políticos en autocracias. En particular, cuando se dice de un sistema político que es una oligarquía no se está diciendo nada acerca del modo como los individuos - no importa que sean pocos - llegaron a ejercer el poder, esto es, no se dice nada acerca de las formas institucionales de ese régimen. "La ideología democrática - escribe Bobbio - no sufre gran daño haciéndose ver del brazo de la teoría de las élites" ["Quasi una conclusione" (1989), p. 241].

¹⁰⁰ Bobbio toma esta distinción de un elitista italiano, seguidor sobre todo de Pareto, Filippo Burzio, quien en su obra *Essenza ed attualità del liberalismo* (1945), hace de la teoría de las élites el centro de un programa político liberal-democrático. [Cf. FD (1984), p.14 (p. 21) y "Democrazia ed «Élites», en Bobbio, N., *Saggi sulla scienza politica in Italia*, pp. 233-237].

4. EL ESPACIO LIMITADO

4.1 La siguiente promesa que la democracia no mantuvo es la de no haber logrado conquistar más que una parte muy reducida de la sociedad en su conjunto: hasta ahora, el funcionamiento de los procedimientos democráticos se ha detenido en el “espacio limitado” del ámbito de la política, sin lograr conquistar lugares de la sociedad civil todavía gobernados de manera autocrática, como la escuela, la cárcel, la fábrica, para no hablar de los dos lugares que más han preocupado a Bobbio: la empresa y el aparato burocrático.¹⁰¹

Algunas versiones del proyecto de la teoría democrática había concebido que la democracia ocuparía gradualmente todos los espacios de la sociedad. El proceso de democratización conduciría a la conquista, paso a paso, pero de manera universal e inexorable, de cada una de las distintas esferas de la vida social. Alexis de Tocqueville es el “clásico” que expresa con mayor claridad esta creencia en el crecimiento progresivo del proceso de democratización. La preocupación fundamental de los análisis de Tocqueville derivaba justamente de sus creencias en el advenimiento de “un mundo enteramente nuevo”, en virtud de que la tendencia a la transformación democrática se había vuelto plenamente dominante: “una gran revolución democrática se palpa entre nosotros”, escribe Tocqueville en la introducción a *La democracia en América*¹⁰². Dicho ascenso irreversible de la democracia se mostraba, ante todo, en “el desarrollo gradual de la igualdad de condiciones”, hecho que tiene las características de ser “universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo”¹⁰³. El sentido básico de *democracia* para Tocqueville es, justamente, el que remite a cierto estado social cuyo rasgo central es la igualdad. Así, cuando habla de la democracia de un modo más general, es decir, rebasando el contexto político, se refiere a la “democracia social”: una sociedad que acepta de forma generalizada la igualdad como valor social básico. Su análisis de la democracia examina, entonces, el modo en que este compromiso con la igualdad podía afectar a las actitudes sociales generales.

Tocqueville pensaba que a pesar de que el proceso de igualación de las condiciones se encontraba en Europa muy por detrás del nivel alcanzado en Estados Unidos, la sustitución en cada país de los *siglos aristocráticos* por los *siglos democráticos*, es decir, la tendencia hacia la democracia social, configuraría inexorablemente el futuro europeo. Es esta creencia de Tocqueville la que pasa a formar parte del proyecto de la teoría de la democracia, convirtiéndose en una de las “promesas” de la democracia. El análisis realista de Bobbio muestra, sin

¹⁰¹ Últimamente Bobbio ha mostrado una gran preocupación por los medios de comunicación.

¹⁰² A. de Tocqueville, *La democracia en América*, p. 31.

¹⁰³ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, p. 33.

embargo, que hay un buen número de relaciones sociales que no son democráticas, en tanto que el proceso de democratización se detuvo en la esfera política, casi no tocando otros ámbitos de la sociedad: "si la democracia - escribe Bobbio - no ha logrado derrotar totalmente al poder oligárquico, mucho menos ha conseguido ocupar todos los espacios en los que se ejerce un poder que toma decisiones obligatorias para un completo grupo social" [FD (1984), p. 14 (p. 21)].

Con la conquista del sufragio, al menos en la mayoría de las llamadas democracias occidentales, quedó garantizada y protegida la participación de la mayoría de la población adulta en los procesos de toma de decisiones políticas (esto es, las que son obligatorias para todos y son sancionadas, o sea defendidas por el monopolio de la fuerza). En esta conquista de la democracia moderna, entra en juego la distinción entre el poder de "pocos" y el de "muchos", diferencia que no se sostiene en sentido estricto como criterio para distinguir un régimen democrático de otro que no lo es - como se vio en el punto anterior - al no cumplirse la promesa de la derrota del poder oligárquico, manteniéndose en las democracias contemporáneas la distinción entre "élites" y "no-élites". En *¿Qué socialismo?*, al analizar la presencia en las democracias contemporáneas de organizaciones cuya estructura es jerárquica y no democrática, Bobbio señala otra distinción fundamental que desde Kelsen sirve para distinguir un régimen democrático de otro que no lo es con respecto de las relaciones de poder que se dan fuera de la arena política: aquélla entre poder ascendente y poder descendente. En *El futuro de la democracia*, Bobbio afirma que la distinción que entra en juego en este punto sobre el espacio limitado, "ya no es aquella entre poder de pocos o de muchos, sino aquella entre poder ascendente y poder descendente" [FD (1984), p. 14 (p. 21)]. En relación con la penetración de la democracia en los lugares donde se ejerce el poder de tomar decisiones políticas, Bobbio señala que el proceso de democratización no ha tocado "los dos grandes bloques de poder" descendente y jerárquico: la empresa y el aparato administrativo: "el flujo del poder no puede tener más que dos direcciones: o es descendente [...] o ascendente [...]. En los estados modernos un ejemplo típico del primero es el poder burocrático; ejemplo del segundo es el poder político - donde se entiende por político el poder que se ejerce en todos los niveles, ya sea éste local, regional, estatal - en nombre del ciudadano, mejor dicho, del individuo en cuanto ciudadano" [FD (1984), p. 43 (p. 42)].

4.2 Bobbio reconoce que la ampliación de los lugares donde los ciudadanos ejercen el derecho a participar en las decisiones que les atañen, no es tanto una "promesa incumplida", como una "inconsistencia" del desarrollo democrático. Era de esperarse que después del control que han logrado ejercer los ciudadanos sobre las decisiones políticas, el proceso de democratización se extendería a todos aquellos lugares donde los hombres desempeñan otros papeles específicos fundamentales en su vida, distintos de su rol de ciudadanos, en particular, la escuela y la fábrica. El proceso de democratización, señala Bobbio, debería manifestarse "no tanto en la respuesta a la pregunta ¿quién vota? como en la contestación a la interrogante

¿dónde vota?" [FD (1984), p. 15 (p. 21)]. En otras palabras, el desarrollo de la democracia debería manifestarse no tanto en el aumento del número de quienes tienen derecho a participar en las decisiones generales (políticas, en el sentido antes mencionado) que les atañen (conquista ya lograda con el sufragio universal), sino en el aumento de los espacios en los que pueden ejercer ese derecho. El proceso de democratización, entendido como "extensión del poder ascendente [...] al campo de la sociedad civil en sus diversas articulaciones, desde la escuela hasta la fábrica" implicaría "el paso de la democracia política, en sentido estricto, a la democracia social" [FD (1984), p. 44 (p. 42)].

Pero, ¿qué entiende Bobbio por "democracia social"? Cuando Tocqueville habla de la democratización en términos de un lento proceso de igualación de las condiciones, su análisis muestra un problema conceptual relativo al uso del concepto mismo de democracia. "Democracia" es utilizado no sólo como un término de la teoría política para caracterizar una forma de gobierno (de toma de decisiones colectivas), sino también como un concepto de la sociología para caracterizar un determinado orden social. De hecho, como ya dijimos, en su discurso uno de los sentidos básicos de democracia es igualdad de condiciones: la "democracia" es, sobre todo, un estado de la sociedad cuyo rasgo central es la igualdad: ¿qué igualdad? La que resulta de la eliminación de los rangos característicos de la sociedad del *ancien régime* y de sus privilegios, de manera que todos los individuos tienden a quedarse en un solo rango, con características, derechos, costumbres, deseos e incluso presupuestos, tendencialmente iguales. En el discurso de Bobbio en torno al "espacio limitado" encontramos, en cambio, una extensión en el uso del término "democracia", más allá del ámbito puramente político, es decir, general y coactivo. Se trata de un uso que se refiere a tomas de decisiones colectivas de carácter no general y no directamente sancionado, tal como son las decisiones locales en un empresa, en una escuela, en una fábrica, etc. En otras palabras, por democracia entiende, más allá del ámbito político, una "forma de gobierno" posible, y quizás incluso deseable o alcanzable, de las varias y distintas instituciones de la sociedad civil.

4.3 Con frecuencia, Bobbio utiliza la expresión "democracia social" en el contexto de la polémica con aquéllos que defienden la idea según la cual el proceso de democratización avanzaría únicamente por la vía de la sustitución de la democracia representativa por la democracia directa.¹⁰⁴ Para atacar esta idea, Bobbio recurre, por una parte, al argumento tradicional levantado contra las condiciones previstas por Rousseau para la existencia de una democracia, entendida ésta como

¹⁰⁴ Las objeciones de Bobbio contra la democracia directa se dan en dos momentos históricos particulares: en el período inmediatamente posterior al final de la II Guerra Mundial, cuando en Italia se da la discusión sobre el tipo de estado democrático que se tendría que construir, y a finales de los años sesenta y gran parte de los setenta cuando surge - en particular en el 68 - la demanda por una mayor participación popular.

democracia "directa": el tamaño y la creciente complejidad de los estados modernos impiden la participación directa de todos los ciudadanos en todas las decisiones que les atañen. Además, Bobbio advierte contra los peligros del exceso de participación de los ciudadanos: "El ciudadano total y el Estado total son dos caras de la misma moneda, porque tienen en común, aunque considerada la una desde el punto de vista del pueblo, y la otra desde el punto de vista del príncipe, el mismo principio: 'todo es política', es decir, la reducción de todos los intereses humanos a los intereses de la *polis*, la politización integral del hombre, la resolución del hombre en el ciudadano, la eliminación completa de la esfera privada en la esfera pública" [FD (1984), p. 31 (p. 33)].

Por otro lado, Bobbio muestra el equivoco conceptual en el que caen las demandas de más democracia por la vía de ampliación o sustitución, de la democracia representativa por la democracia directa: si bien se invoca a la democracia directa, en realidad lo que se pide es una extensión de la democracia o un cambio en sus instituciones, lo cual no implica la sustitución de la democracia representativa, sino más bien su desarrollo. "[...] lo que sucede hoy en referencia al desarrollo de la democracia - escribe Bobbio - no puede ser interpretado como la afirmación de un nuevo tipo de democracia, sino que debe ser entendido como la ocupación por parte de formas, incluso tradicionales, de democracia, como es la democracia representativa, de nuevos espacios, es decir, de espacios dominados hasta ahora por organizaciones de tipo jerárquico o burocrático" [FD (1984), p. 44 (p. 43)]. Para Bobbio no habría, entonces, ningún tipo de incompatibilidad entre la democracia representativa y el cambio o desarrollo de sus instituciones; se trataría más bien del paso "de la democratización del Estado a la democratización de la sociedad" [FD (1984), p. 44 (p. 43)]. Puede decirse que, en el contexto de estas polémicas, "la operación conceptual que Bobbio intenta es la de hacer compatible con la teoría de la democracia representativa una concepción política presentada como contrapuesta y alternativa: quien entiende la democracia de los consejos (*dei consigli*?) como alternativa a la parlamentaria, contrapone su interpretación de la democracia social como prolongación y acabamiento de la política".¹⁰⁵

Bobbio entiende, entonces, por "democracia social" la prolongación y perfeccionamiento de la democracia política, en tanto que una vez conquistado el sufragio universal ya no habría posibilidades de un mayor desarrollo de ésta última. Cuando Bobbio dice que "la recuperación de la instancia democrática en el único sentido en que se puede hablar razonablemente de democracia sin engañarnos mutuamente, o sea, de un sistema en el que rijan y sean respetadas algunas reglas que permitan al mayor número de ciudadanos participar directamente o indirectamente en las deliberaciones que a distintos niveles (local, regional, nacional) y en los más diversos lugares (la escuela, el trabajo, etc.) interesan a la colectividad" [QS (1976) p. 32 (pp. 66-67)], el concepto de democracia utilizado por

¹⁰⁵ P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, pp. 67-68.

Bobbio es un concepto que podría llamarse "ampliado", en la medida en que ya no se restringe a su connotación política originaria, sino que abarca lo que Bobbio llama el proceso de democratización de la sociedad civil.

Ahora bien, habría que distinguir entre las cuestiones puntuales, locales, inmediatas que están en juego en los mecanismos de la democracia social directa, esto es, las preocupaciones particulares de los organismos sociales específicos, y las cuestiones sustantivas sobre el funcionamiento global de la sociedad y del Estado. Este segundo tipo de cuestiones son competencia exclusiva de los órganos de gobierno, cuyo funcionamiento democrático sólo puede ser garantizado a través de la participación de la sociedad en el gobierno mediante las instituciones de la democracia representativa. Pero, esta distinción no debería ocultar el hecho de que la política no se agota en el ámbito estatal, sino que recorre el conjunto de las instituciones sociales. Hay relaciones de poder y sistemas de autoridad en todo el entramado institucional constitutivo de la sociedad. Como se vio en el punto sobre el nacimiento de la sociedad pluralista, hay otros centros de poder además del condensado en el gobierno del Estado: en la propia extensión del término democracia señalado arriba, radica el problema que Bobbio pretende señalar: su discurso apunta a la necesidad de reconocer la exigencia de la ampliación de los espacios democráticos del plano donde los agentes sociales intervienen en calidad de ciudadanos (democracia política) a los otros planos donde intervienen en función de la diversidad de sus funciones y papeles específicos (democracia social). Así, "si podemos hablar hoy de desarrollo de la democracia, éste no sólo consiste, como se dice equivocadamente, en la sustitución por la democracia directa de la democracia representativa (sustitución que resulta imposible realizar en las grandes organizaciones), sino en el paso de la democracia en la esfera política, es decir en la esfera en la que se considera al individuo como ciudadano, a la democracia en la esfera social, donde el individuo se considera en la multiplicidad de sus status, por ejemplo como padre, hijo, esposo, empresario, trabajador, enseñante y estudiante [...]; en otras palabras, en la ampliación de las formas de poder ascendiente que hasta ahora había ocupado, casi exclusivamente, el campo de la gran sociedad política [...], hasta alcanzar el campo de la sociedad civil en sus distintas articulaciones desde la escuela hasta la fábrica"[FD (1984), p. 44 (p. 42)].

Bobbio no es ciertamente el único teórico de la democracia que favorece la extensión de los procedimientos democráticos del Estado a la sociedad. R. A. Dahl, por ejemplo, si bien ha sido un defensor de la teoría pluralista de la democracia, según la cual la presencia de una pluralidad de organizaciones es la mejor garantía contra el abuso del poder, sin importar el modo en que dichas organizaciones son gobernadas en su interior, en su última obra se inclina en favor de una extensión del proceso democrático a instituciones antes gobernadas por un proceso no-democrático.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Cf. R. A. Dahl, *Democracy and Its Critics* y *Democracia económica*.

Si en el discurso de Bobbio encontramos que el término democracia se extiende del nivel social al político y viceversa es, antes que nada, por la relación directa que hay entre democracia política (formal o representativa) y las posibilidades de una vida social democrática. La extensión de los métodos de la democracia política necesariamente repercute en la estructura de las organizaciones sociales. Si bien la democracia política es un procedimiento propio para la elección de gobernantes en el sentido político del término, en el contexto de la discusión con los marxistas que hablaban de "autogestión" en las fábricas, no resulta difícil entender que para Bobbio la consolidación del juego democrático en la elección de gobernantes encuentre obstáculos, mientras se mantiene una estructura vertical y antidemocrática en las instituciones de la sociedad civil.

4.4 El paso a la democracia social no se ha podido dar de manera completa, en tanto que el control del poder por parte de la sociedad no se agota en la vigilancia de los órganos de decisión política: ha de incluir también el control de las empresas y de las instituciones de la sociedad civil: "Hasta que los dos grandes bloques de poder que existen en lo alto de las sociedades avanzadas, la empresa y el aparato administrativo, no sean afectados por el proceso de democratización -suspendo el juicio si esto sea, además de posible, deseable-, el proceso de democratización no podrá considerarse realizado plenamente" [FD (1984), p. 15 (p. 22)].

Cabe resaltar, como a pesar de los límites impuestos por la gestión capitalista de las empresas a la participación de los ciudadanos en las decisiones económicas, Bobbio se muestra muy prudente en cuanto a la posibilidad (y deseabilidad) de una reforma democrática de la organización capitalista de la producción. Con todo, su realismo lo lleva a reconocer el peligro que representa para el proceso de democratización la limitación de la democracia política, junto con la existencia de relaciones sociales no democráticas: las decisiones más importantes y fundamentales son las económicas, frente a las que la democracia política puede hacer poco. Bobbio no ha dejado de señalar los límites que encuentra la participación ciudadana en una sociedad dominada por los poderes económicos: "la soberanía del ciudadano está limitada por el hecho de que las grandes decisiones que afectan al desarrollo económico, no llegan a los órganos representativos o, si llegan, se detienen en otra parte, en una parte en que la gran mayoría de los ciudadanos soberanos no tiene voz ni voto algunos" [QS (1976) p. 63 (p. 110)].

Junto a este bloque del circuito económico, el otro gran bloque de poder desde arriba, ordenado jerárquicamente, que frena el avance del proceso de democratización, es el del circuito del poder, el aparato administrativo del estado. En *El futuro de la democracia* Bobbio se refiere al crecimiento de este aparato, diametralmente opuesto al sistema de poder democrático, donde el poder fluye de la base al vértice, como uno de los "obstáculos imprevistos" que han impedido que la democracia cumpla sus promesas [Cf. FD (1984), p. 22 (p. 27)]. Ya en *¿Qué socialismo?* Bobbio introduce el crecimiento del aparato burocrático como la segunda paradoja de la democracia. Se trata de una paradoja en tanto que la

democracia misma es la causa del fortalecimiento de uno de sus obstáculos. Como veremos mejor más adelante, la democracia abre la posibilidad de demandas sociales, cuya respuesta produce el crecimiento de los aparatos burocráticos.

En efecto, la existencia del aparato administrativo no puede ser considerada como una promesa incumplida, en tanto que su formación precedió el advenimiento de la democracia. El estado moderno burocrático precede al estado democrático y este último no logró terminar con el primero. Pero, lo más importante, paradójicamente, es que el mismo proceso de democratización fue una fuente de mayor burocratización: “el proceso de democratización y el proceso de burocratización no sólo proceden o marchan a la par, sino que el segundo es la consecuencia del primero” [QS (1976), p. 47 (p. 90)]. Lo que no fue previsto fue el crecimiento y expansión de tal aparato.

Ya Weber había mostrado la inevitabilidad del proceso de burocratización al incorporar en su reflexión la serie de condiciones histórico-sociales nuevas que obligaron a reformular la imagen del capitalismo del siglo XIX y a rediseñar el proyecto de democratización de la sociedad de masas. Esos dos procesos, la democratización y la burocratización, considerados por Bobbio como de naturaleza opuesta, son para Weber el binomio inseparable que inaugura la época moderna. Tan es así, que para ese autor a mayor democratización, mayor burocratización, refiriéndose a la expansión o, en todo caso, a una presencia más activa, del estado no sólo en el desarrollo económico, sino en la gestión de los conflictos laborales y en la respuesta a la demanda social. No es, pues, una deformación o perversión del proceso de democratización, sino causa y consecuencia del mismo. En relación al ámbito de lo político, mientras sólo una minoría - los propietarios - gozaban del derecho de voto, el Estado tenía como casi única función la de garantizar el orden público. Con el advenimiento del sufragio universal surge la posibilidad de que masas cada vez más amplias puedan hacer llegar al vértice sus peticiones, las cuales se fueron multiplicando: educación, salud, trabajo, etc., exigiendo que el Estado se haga cargo de ellas. Para dar respuesta a la creciente demanda social, el Estado se ve obligado a asumir nuevos compromisos y, por tanto, nuevas cargas: “el Estado se ve obligado a incrementar sus prestaciones y, en consecuencia, su aparato” [QS (1976), p. 48 (pp. 90-91)]. Bobbio recuerda que el reconocimiento del fenómeno no es nuevo: que el avance de la democracia produzca un aumento paralelo de las dimensiones de la burocracia es “una vieja idea de todos aquellos que vieron crecer ante sus propios ojos [...] el Estado moderno”, es “algo que sabían muy bien aquellos viejos escritores, o sea, que más democracia (y más aún, más socialismo) quiere decir, o por lo menos lo ha querido decir siempre hasta ahora, más burocracia” [QS (1976), pp. 48-49 (pp. 91-92)].

Weber consideraba que la democratización del aparato burocrático era una empresa no sólo imposible, sino incluso contraproducente. A lo largo del siglo XX fue consolidándose la democracia en algunos espacios que funcionan como “contrapeso” de la organización vertical de la administración pública: parlamento,

asambleas locales, descentralización de algunas funciones del Estado, organización política basada en el federalismo, etc.

Pero, Bobbio sostiene que un cierto proceso de democratización no sólo es posible, sino que ya se han dado los primeros pasos en ese sentido. El ejemplo más importante al que alude es el derecho de los trabajadores¹⁰⁷. Bobbio no muestra tener ninguna duda en la deseabilidad de este paso de la *democracia política* a la *democracia social*. Así como la concesión de los derechos políticos fue una consecuencia natural de la concesión de los derechos de libertad, en tanto que, como se vio al analizar la relación entre liberalismo y democracia, el control del poder político garantizaría el respeto de los derechos de libertad, el desarrollo de la democracia conduciría a la conquista de los llamados derechos sociales. En muchos lugares del discurso de Bobbio, el logro de los derechos sociales coincide con el paso de la democracia política a la "democracia social". Pero, hay que subrayar que se trata de una acepción de "democracia social" distinta de la que estamos tratando en este apartado. En otras palabras, en el conjunto de la obra de Bobbio, se señalan dos caminos que conducirían al paso de la democracia política a la democracia social, los cuales no son excluyentes entre sí, pero sí son conceptualmente distintos: a) si defiende la extensión del método democrático fuera de las decisiones generales en el parlamento, es decir, independientemente de la vigencia de tal método en la arena política, en cuyo caso la demanda de introducir la práctica de la democracia en las escuelas, en las fábricas, en los servicios públicos tendría que encontrar una respuesta positiva; b) o si frente a las dificultades de esta democratización de la sociedad, lo que él llama el advenimiento de la democracia social se daría más bien a través de la garantía de los derechos sociales, garantía que sólo puede provenir del estado.

¹⁰⁷ Bobbio se refiere al Estatuto de los trabajadores, promulgado en Italia en 1970 y a las propuestas entonces en discusión sobre una carta de los derechos del enfermo [Cf. FD (1984), p. 14 (p. 22)].

5. EL PODER INVISIBLE

5.1 “Con una redundancia se puede definir el gobierno de la democracia como el gobierno del poder público en público” [FD (1984), p. 16 (p. 65)].¹⁰⁸ Si la democracia se define como el gobierno del *poder visible*, entonces cualquier forma de ocultamiento, secreto o impedimento de control público iría en contra de uno de sus ideales. El análisis de Bobbio de los regímenes democráticos contemporáneos mostrará que “la quinta falsa promesa de la democracia real, con respecto a la democracia ideal, es la eliminación del poder invisible” [FD (1984), p. 16 (p. 22)].

En el contexto del discurso sobre la promesa de eliminar el poder invisible, la categoría de “público” tiene un significado que remite al problema del poder político entendido como poder abierto al público. En este caso, “público” no debe entenderse en su significado original, en el que esa categoría tiene que ver con el colectivo, con la comunidad, con lo que pertenece al Estado, y es lo que se opone a “privado”;¹⁰⁹ “público” tiene que ver con lo que es visible, manifiesto, evidente, por oposición a lo que es secreto, preservado, oculto.¹¹⁰ Cuando Bobbio define la democracia como el gobierno en el que el poder “se ejerce o debería ejercerse siempre en público, como si se tratase de un espectáculo al que están invitados a asistir, para aclamar o para guardar silencio, todos los ciudadanos” [*Le ideologie e il potere in crisi* (1981), pp. 183-184], evidentemente se refiere a lo público no en el sentido de lo perteneciente a la “cosa pública”, sino como lo opuesto del secreto, significado que no coincide con el primero.

¹⁰⁸ Como veremos más adelante no se trata de una “redundancia” pues “público” tiene dos significados que no coinciden: a) lo que se contrapone a “privado”: perteneciente a la “cosa pública”, al Estado, en una de las connotaciones contemporáneas de lo público; b) confrontado con lo “secreto”: lo manifiesto, lo evidente, lo visible.

¹⁰⁹ En “La gran dicotomía: público/privado”, en SGS (1978), Bobbio analiza la clásica distinción entre derecho privado y derecho público, la cual - nos dice - “ha terminado siendo una de esas ‘grandes dicotomías’ de las que una o más materias [...] se sirven para delimitar, representar y ordenar su campo de investigación [...]” [p. 11]. El final de este artículo está dedicado al segundo significado de la dicotomía en el que, a diferencia del primero donde “público” se opone a “privado”, “por público se entiende manifiesto, abierto al público, realizado frente a espectadores, y por privado lo opuesto, lo que se dice y se hace dentro de un círculo restringido de personas, en secreto” [p. 29].

¹¹⁰ Para una caracterización clara y precisa de los diferentes usos de lo público en el debate político contemporáneo, así como de los distintos sentidos de la pareja público-privado como categorías políticas y sociológicas, véase, además, Rabotnikof, N., “Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración” y Espacio público: caracterizaciones y expectativas. Además de los dos sentidos señalados por Bobbio, la autora encuentra un tercero que - nos dice - puede considerarse como una derivación de los dos anteriores: “público” sería también “lo que es de uso común, accesible a todos y por lo tanto abierto vs. aquello cerrado, que se sustrae a la disposición de los otros” [“Lo público y sus problemas...”, p. 76]. Debo a N. Rabotnikof una buena parte de los argumentos relacionados con la publicidad utilizados en este apartado.

A este ideal de la visibilidad o publicidad del poder se asocia la imagen de la democracia directa, la de los antiguos: en la polis griega, la *politeia* suponía el tratamiento de los asuntos comunes mediante la participación activa de los ciudadanos libres reunidos en el ágora, en pleno día y todos en presencia de todos. En estas asambleas, los miembros del *demos* son al mismo tiempo actores y espectadores. Para Bobbio, este mismo ideal - la visibilidad, cognoscibilidad, accesibilidad de los actos de los gobernantes por el pueblo soberano - está presente en la democracia de los modernos. Ahí, los ciudadanos no se reúnen en la plaza pública para deliberar sobre los asuntos que atañen a la comunidad, pero los representantes de esos ciudadanos discuten "públicamente" en el parlamento, con el fin de que la opinión pública pueda ejercer su función de control: "por principio - escribe Bobbio - [...] las sesiones del parlamento son públicas, en tanto que todo lo que se dice durante los debates de la asamblea se publica íntegramente de manera que cualquiera pueda enterarse, y no sólo los presentes en las sesiones" ["La crisi de la democrazia e la lezione dei classici" (1984), p. 28].¹¹¹

El ideal democrático - antiguo y moderno - presentaba, entonces, como uno de sus rasgos fundamentales la publicidad del poder. La visibilidad, cognoscibilidad y accesibilidad de los actos de quien detenta el poder de decisión último, implica, entre otras cosas, el poder de controlar por parte del público esas mismas acciones. La posibilidad de tal control depende, como se ha dicho, de que esa actuación se lleve a cabo de manera transparente: resulta imposible controlar lo que no se ve.

A primera vista, el nexo entre democracia y publicidad, entendida como poder visible, parece evidente de suyo. Si uno de los presupuestos de la democracia es que los ciudadanos de un régimen democrático deben ser capaces de controlar las acciones de los gobernantes, fundamentalmente a través del voto, este control sería imposible si gran parte del proceso de toma de decisiones políticas se lleva a cabo en la oscuridad. Cuando los derechos de libertad están garantizados y protegidos, como debería suceder en un régimen democrático, ese control se vuelve más eficaz y se abre la posibilidad de la formación de una "opinión pública", es decir, de la instancia que discute y critica los actos del gobierno. Por ello, escribe Bobbio, "es esencial para la democracia el ejercicio de los distintos derechos de libertad, que permiten que se forme una opinión pública y aseguren de esta manera que las acciones de los gobernantes no se mantengan en secreto en las cámaras de consejo, salgan de las sedes ocultas en las que tratan de escapar de los ojos del público, sean valoradas, juzgadas y criticadas cuando se hacen públicas" [SGS (1978), pp. 20-21 (p.

¹¹¹ Sobre el nexo entre el principio de representación y la publicidad del poder, Bobbio recuerda a C. Schmitt, quien interpreta la representación como una manera de presentar, de hacer presente, de hacer visible lo de otra manera quedaría escondido: "un parlamento tiene un carácter representativo únicamente en cuanto se cree que su actividad sea pública. Reuniones secretas, acuerdos y decisiones secretas del comité que se quiera pueden ser muy significativos e importantes, pero jamás pueden tener un carácter representativo" [Cf. FD (1984), p. 79 (p. 68), donde Bobbio cita de la *Verfassungslehre* de Schmitt].

32)]. El público en una democracia tiene, entonces, el derecho no sólo de estar informado sobre las decisiones que se toman, en principio, en función del interés del colectivo, sino que tiene también el derecho de opinar libremente sobre ellas. Bobbio advierte, sin embargo, que el ejercicio oculto del poder dificulta enormemente la tarea crítica de la opinión pública: "Cualquier forma de poder oculto, vuelve inútil ese derecho, destruye uno de los pilares sobre los que se sostiene el estado democrático" [*L'utopia capovolta* (1990), p. 47].

5.2 La publicidad así entendida (poder visible *vs.* poder invisible) es una categoría típica del pensamiento de la Ilustración: representa la lucha incesante de la luz de la razón, que ilumina, vuelve visible, aquello que permanecía en las tinieblas. Como es sabido, el pensamiento de Kant es considerado como el punto de partida del discurso filosófico moderno sobre la necesidad de la visibilidad del poder, ofreciendo una justificación ética de dicho principio, a partir de una crítica moral de la política y erigiendo a la publicidad en principio de ordenación jurídica.

En su ensayo "Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?", Kant afirma que en la base de la Ilustración está la libertad de utilizar públicamente la razón: "El uso público de la propia razón debe ser libre en cualquier tiempo; solamente esto puede realizar el iluminismo entre los hombres"¹¹². Sólo a través de la libertad de hacer uso público de la razón podrá lograrse la ilustración del público. Pero, para que este derecho otorgado a todos tenga un objeto sobre el cual ejercerse, el "uso público de la propia razón" exige la publicidad de los actos del poder político y de los asuntos del estado. La información y discusión colectiva de estos asuntos serían, a su vez, un método de educación - ilustración - política, tanto del público como del soberano. Así, para que el hombre ilustrado - que, según la caracterización de Kant, ha salido de "la minoría de edad" - pueda ejercer crítica y públicamente su opinión, debe tener en el terreno de la política un conocimiento pleno de los asuntos relacionados con el ejercicio del poder. El poder no debe ya tener secretos, debe actuar en público. Las consecuencias de este principio kantiano sobre la publicidad del poder expresado en la fórmula del "uso público" de la razón, son obvias para Bobbio: se trata de una de las raíces del derecho moderno de libertad de expresión, y con él caen las tradicionales prohibiciones protectoras de los *arcana imperii* y cae una de las razones del secreto de estado: la supuesta ignorancia del pueblo.

La formulación kantiana más explícita del principio de publicidad se encuentra en el segundo "Apéndice" del tratado sobre *La Paz Perpetua*, titulado "De la

¹¹² Kant, E., "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, p. 26. Cabe señalar que por "uso público de la razón" Kant entiende el uso que se hace ante "el público", en calidad de "maestro", "de docto que se dirige por medio de sus escritos al público propiamente dicho, es decir, el mundo". "Uso privado" es el que se hace en calidad de funcionario, en cuyo caso no se trata de razonar o de discutir, sino más bien de realizar eficientemente las tareas y de obedecer. Para un análisis del principio de publicidad en Kant que rebasa el marco de la oposición poder visible/poder invisible, véase el estudio ya citado de N. Rabotnikof, cap. 2.

armonía entre la política con la moral según el concepto trascendental del derecho público”, que Kant dedica a la publicidad de los actos del poder a propósito del derecho internacional, planteando el problema, tan caro para él, de la relación entre moral y política. Ahí, se enuncia el siguiente principio, considerado por Kant “concepto trascendental del Derecho público”: “Todas las acciones relativas al derecho de otros hombres cuya máxima sea incompatible con la publicidad, son injustas”¹¹³. Bobbio sugiere que debe entenderse este principio en el sentido de que “una máxima que no es susceptible de volverse pública es una máxima que, si fuese hecha pública, provocaría tal reacción en el público que haría imposible su realización” [FD (1984), p. 82 (p. 70)]. Bobbio comenta los ejemplos de la aplicación del principio dados por Kant para apoyar su interpretación. El primero, relacionado con respecto al Derecho interno, es sobre la legitimidad de la revolución: “la injusticia de la rebelión se hace clara porque si la máxima se *conociese públicamente*, haría imposible su objetivo. Por lo que necesariamente tendría que ser mantenida en secreto”¹¹⁴. Si se aceptara la rebelión, con la posibilidad de la instauración de un segundo poder, no sólo se estaría cuestionando la soberanía, sino que si a los contrayentes del *pactum subiectionis* a partir del cual se instaura el Estado se les reconoce el derecho de no observarlo se estaría contradiciendo el propósito mismo de tal pacto. Los otros ejemplos de Kant, retomados por Bobbio, son extraídos del derecho público externo, es decir, del derecho internacional, y se refieren al cumplimiento de los compromisos entre los estados, a la “injusticia” del ataque como defensa y a la anexión de territorios. El presupuesto que sostiene el discurso de Kant es evidente para Bobbio: “mantener en secreto un propósito, o incluso un pacto, si acaso fuera posible una medida pública cualquiera, es ya de por sí una prueba de su ilicitud” [“Democrazia e segreto” (1990), p. 24].¹¹⁵

5.3 Una de las maneras en que Bobbio muestra el vínculo entre publicidad y democracia es recurriendo a la dicotomía autocracia/democracia. Decíamos más arriba que ese vínculo a primera vista parece inobjetable. Tan es así, que después de seguir de cerca la concepción kantiana del principio de la publicidad, Bobbio señala que al no ser un pensador democrático, Kant no podía extraer todas las consecuencias políticas de dicho principio. Para que la máxima de la publicidad de

¹¹⁴ Kant, *La Paz Perpetua*.

¹¹⁴ Kant, *La Paz Perpetua*.

¹¹⁵ Como se vio en el apartado sobre ética y política, para Kant la consideración de la política en términos de eficacia, lograda a través de la habilidad o la prudencia política, no sólo es contradictoria con la máxima de la publicidad, sino que es inconciliable con la moral. En los ejemplos aquí considerados, el principio de publicidad, a través del derecho, cumple el papel de puente entre moral y política: “Todas las máximas - escribe Kant - que necesiten de la publicidad para conseguir lo que se proponen, concuerdan a la vez con el derecho y la política reunidos [pues]...si sólo por medio de la publicidad pueden alcanzar el fin que se proponen, es porque concuerdan con el fin general del público: la felicidad” [*La Paz Perpetua*].

los actos del soberano no quede en una exigencia meramente filosófica, sino que se traduzca en una práctica política, debe ser posible ejercer algún tipo de control sobre el poder. Ello sucede únicamente en un régimen democrático: “¿en qué forma de gobierno puede darse este control si no en aquélla en la que el pueblo tiene el derecho de tomar parte activa en la vida política?” [“Democrazia e segreto” (1990), p. 24].¹¹⁶

El poder invisible, por el contrario, parece ser intrínseco a las formas de gobierno autocráticas, en las que el secreto de Estado no es la excepción - como sería el caso de las democracias - sino la regla. Históricamente, las imágenes del soberano que caracterizan al Estado absoluto son las del padre o el amo, el monarca por derecho divino, que tiene el derecho, con varias bases de legitimación tradicional, de mantener en secreto sus planes y de realizar sus funciones en la oscuridad sin poder ser visto por sus súbditos, considerados como ignorantes y rebeldes. La “invisibilidad” de su poder garantizaría tanto la eficacia de la función de protección que debe ejercer como gobernante, como la obediencia que le deben a cambio los gobernados: “Tan es oculta la protección como ciega la obediencia” [FD (1984), p. 85 (p. 72)].

El tema de los *arcana imperii* aparece, así, con frecuencia en los escritores políticos defensores del autoritarismo del poder, en particular, en los teóricos de la razón de Estado. El estado era concebido, por estos últimos, como una estructura orgánica regida por sus propias leyes y su propio desarrollo, y legítima en función de su éxito. El secreto - los *arcana* - quedaría justificado en virtud de que las razones finales de una decisión política no tendrían que ser accesibles para el público, que no es capaz de alcanzar la profundidad de las razones de los actos inmorales, pero eficaces, con el fin de mantener el propio Estado.

En esta contraposición entre el ideal de la transparencia del poder democrático y la oscuridad que caracteriza a los regímenes autocráticos, Bobbio resalta las razones y las técnicas del poder invisible. Entre las razones adoptadas en la época del absolutismo para justificar el secreto del poder Bobbio señala dos fundamentales: la mayor rapidez con la que se toman las decisiones que no deben pasar a través de algún tipo de control público y la incapacidad del pueblo para comprender su interés propio. Estas razones del poder oculto del autócrata, que se refieren a su aspecto interior, contrastan con el exterior, que tiende a ser “vistoso”, y sirven para resguardar el poder: “A la luminosa visibilidad, casi deslumbrante, del actor, que es necesaria para infundir un sentimiento de respeto y de temor reverencial hacia el dueño de la vida y de la muerte de los propios súbditos, debe corresponder lo opaco de las acciones necesario para garantizar la incontabilidad y la arbitrariedad” [FD (1984), pp. 87-88 (p. 74)]. Otra manera de presentar los

¹¹⁶ Con todo, Bobbio reconoce que Kant introduce en su concepción la idea de la necesidad de que se ejerza algún tipo de control sobre el poder que garantice su publicidad, cuando afirma que la paz perpetua sólo puede darse en una confederación de estados que tengan la misma forma de gobierno republicana.

argumentos en favor del secreto es distinguirlos con base en las dos caras tradicionales del poder soberano: a) la interna, en la que la razón principal del secreto es la ya mencionada ignorancia o incapacidad del pueblo para ver y comprender el interés general, traducido en la llamada "razón de estado"; b) la externa, donde la razón es la necesidad de ocultarle al enemigo las intenciones propias. Es difícil cuestionar en general esta última razón, como veremos, ya que no se pueden negar las exigencias propias de la seguridad del estado, incluso democrático, en materia de relaciones internacionales, que son reguladas en su mayoría por relaciones de fuerza.

Un tercer argumento en favor del poder secreto es aquel según el cual sólo el poder invisible es capaz de vencer otros poderes secretos: la conspiración, la conjura, el complot, la amenaza de una insurrección. Y, lo que es más, si es necesario, el poder autocrático inventa la existencia de estos poderes ocultos para fortalecerse y justificar su propia existencia. Un típico ejemplo de esto es la cacería de brujas: el peligro de la conjura se convierte en un pretexto, en una amenaza que debe ser combatida con cualquier medio: "donde hay un tirano, hay un complot: si no lo hay, se lo crea" ["Democrazia e segreto" (1990), p. 19].

En cuanto a las técnicas del poder invisible, Bobbio menciona dos fundamentales: el poder autocrático *se esconde*, "para no hacer saber quién es y dónde está" [FD (1984), p. 89 (p. 75)] y *esconde* sus intenciones reales en lugar de hacerlas públicas, a través de la mentira, el engaño, la simulación, el "enmascaramiento": en sentido real, la política se convierte en un espectáculo, en tanto que al ponerse una máscara, "el agente se transforma en un actor, la escena en un escenario, la acción política en una representación" ["Democrazia e segreto", p. 20].¹¹⁷ En sentido metafórico, sirve para ocultarse de dos maneras: mediante el uso de un lenguaje esotérico, comprensible sólo entre los iniciados, o usando el lenguaje común para hacer aparecer las propias intenciones como las contrarias, para dar falsa información o justificaciones deformadas.

Pero el poder no sólo busca esconder y esconderse de la mirada de los súbditos: ambiciona también "ver" todas las acciones, conocer las intenciones de los súbditos. Bobbio recuerda la descripción que hace Foucault del Panóptico de Bentham como un artificio que permite ver sin ser visto: el poder "pretende ser al mismo tiempo omnividente e invisible" [FD (1984), p. 92 (p. 76)]¹¹⁸.

¹¹⁷ La idea de la política como espectáculo tendría, entonces, una connotación positiva, cuando lo que se busca es comparar la asamblea con un teatro o un estadio, donde el demos es el público y, al mismo tiempo, el protagonista, y una negativa, cuando ante la mirada del público, el poder se enmascara.

¹¹⁸ En *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Michel Foucault toma el proyecto de Jeremy Bentham para el Panóptico (1791) como el ejemplo paradigmático de una tecnología disciplinaria y como un claro ejemplo de cómo opera el poder. Al describir el funcionamiento arquitectónico del Panóptico, Foucault subraya que se trata de una técnica altamente ingeniosa y efectiva para el control de los individuos: el recluso sólo es visible para el vigilante, y al no poder ver si el guardián está o no en la torre, debe comportarse como si la vigilancia fuera constante, infinita y absoluta. Si el Panóptico

5.4 Pero, cabe preguntarse ¿es realmente el poder invisible, con el secreto y la mentira que le son inherentes, un rasgo específico de los estados autocráticos? ¿El poder en los regímenes reales llamados democracias es realmente visible y transparente? Y, en caso negativo, ¿pueden llamarse todavía democracias? La importancia históricamente dada a la publicidad del poder se inscribe en el contexto de la lucha contra el poder absoluto, como una manera de limitar normativamente su ejercicio. Sin embargo, la desaparición de los estados autocráticos tradicionales no bastó para darle transparencia y visibilidad al poder. La razón más general que podría aducirse para explicar este asunto podría coincidir con el reconocimiento de que la tendencia a ocultarse para acrecentar su eficacia es un rasgo del poder en cuanto tal, que puede encontrarse en cualquier forma de gobierno, incluidas por supuesto las democracias reales.¹¹⁹

Pero, si es así, si “el secreto está en el núcleo más interno del poder” [“Democrazia e segreto” (1990), p. 25], ¿no era, entonces, una ilusión pensar que el poder invisible desaparecería con el advenimiento de la democracia? Para reflexionar sobre esto, Bobbio procede con el método adoptado a lo largo del análisis de las promesas incumplidas de la democracia: compara el ideal de la democracia como gobierno del poder visible¹²⁰ con la realidad de los regímenes democráticos, mostrando que en realidad la democracia no ha cumplido la promesa de desenmascarar el poder invisible.

5.5 ¿Cuáles son los lugares y los sujetos del poder invisible, existente en los regímenes democráticos? O, retomando el estilo bobbio de plantear una pregunta, ¿quién actúa de modo oculto y dónde?¹²¹

Bobbio esboza una especie de tipología de las formas de poder invisible presentes en los regímenes democráticos. Antes de iniciar la clasificación, se detiene en los dos lugares fundamentales en los que los mecanismos internos a través de los

funcionara perfectamente, sería eliminada casi toda la violencia interna, pues si el prisionero nunca está seguro de ser observado, se convierte en su propio guardián. Y, además, mediante el uso de este mecanismo también podía controlarse a los controladores. Los que ocupan la posición central en el Panóptico pueden observar, pero al hacerlo, también ellos se ven fijados, reglamentados y sometidos al control administrativo.

¹¹⁹ Resulta interesante notar que en el ensayo “La democracia y el poder invisible” (1980) Bobbio analiza sobre todo la presencia del poder invisible en el Estado absoluto, mientras que en “Democrazia e segreto” (1990) la tendencia del poder a ocultarse ya no es presentada como una característica privativa de la época del absolutismo, sino como perteneciente a la naturaleza misma del poder y, por lo tanto, presente en cualquier tipo de régimen. El subtítulo del primer apartado de este ensayo es, significativamente, “El secreto es la esencia del poder”.

¹²⁰ Bobbio afirma que el principio de la visibilidad del poder invocado por la tradición democrática es un principio revolucionario justamente porque se contrapone a “la tendencia natural del poder, de toda forma de poder, a ocultarse” [“Democrazia e sistema internazionale” (1991), p. 216].

¹²² Cf. P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, p. 117.

cuales se desarrollan las relaciones de poder con frecuencia son poco transparentes: la burocracia y la tecnocracia. El crecimiento del aparato burocrático y el desarrollo técnico, originalmente eran considerados por Bobbio como "paradojas" de la democracia [cf. QS (1976), pp. 47-50 (pp. 90-93)], es decir, dificultades objetivas con las que se enfrenta una correcta aplicación del método democrático; en el discurso sobre las promesas incumplidas son tratados como dos de los tres "obstáculos imprevistos" que convierten a los ideales contenidos en el proyecto democrático en promesas imposibles de ser cumplidas. Recordemos que ya Bobbio ha señalado que el proceso de burocratización fue en gran parte una consecuencia del proceso de democratización; el "gobierno de los técnicos" es, asimismo, un proceso inevitable en virtud del crecimiento, en tamaño y en complejidad, del Estado moderno, que requiere cada vez más la intervención de técnicos expertos. Se trata, pues, de "obstáculos" que sobrevinieron después de las transformaciones histórico-sociales de la sociedad civil, por lo que no fueron ni podían ser previstos en el diseño del proyecto democrático moderno, "pensado para una sociedad mucho menos compleja que la que hoy tenemos" [FD (1984), p. 21 (p. 26)].

Por lo que se refiere al aparato burocrático, éste sigue siendo un típico ejemplo de poder autocrático, sino que podría decirse acerca de tal centro de poder, así como por lo demás también sobre la empresa y el ejército, que se trata "de un sistema de subpoderes propiamente dicho, no en el sentido de que son poderes menores, sino en el sentido de que no se ven, de que están ocultos" [QS (1976), p. 17 (p. 45)]. Habría que recordar las observaciones de Weber sobre el "secreto de oficio" y de uso como instrumento de poder¹²², y que confirman el papel activo que desempeña el secreto en la burocracia.

Respecto a la tecnocracia, se trata de un obstáculo que ha impedido que la democracia cumpla con sus promesas, porque en las grandes sociedades industriales aumentan los problemas que requieren soluciones cada vez más difíciles técnicamente, confiables sólo a competentes, a los expertos, a los que saben, y que van ocupando todo el lugar de los problemas políticos. Los sujetos protagónicos de la sociedad de la técnica son los expertos, los especialistas competentes, mientras que uno de los supuestos de la democracia es que todos pueden decidir acerca de todo. Bobbio expresa esta antítesis en los siguientes términos: "Según el ideal democrático, la única persona competente en asuntos políticos es el ciudadano [...]. Pero a medida que las decisiones van haciéndose más técnicas y menos políticas, ¿acaso no se va restringiendo la esfera de competencia del ciudadano y, en consecuencia, su soberanía? Por tanto, ¿no es contradictorio pedir cada vez más democracia a una sociedad cada vez más tecnificada? [...] El pedir más democracia significa pedir la extensión de las decisiones que son de la competencia de aquel que

¹²² Cf. M. Weber, *Economía y sociedad*.

es - por las condiciones objetivas del desarrollo de las sociedades modernas - cada vez más incompetente [...]” [QS (1976), p. 50 (p. 93)].¹²³

Pero el contraste entre tecnocracia y democracia no sólo se da desde el punto de vista de la incapacidad del ciudadano de decidir sobre asuntos en los que no es competente, sino desde el punto de vista de la promesa que aquí nos ocupa, es decir, de la relación entre saber técnico y secreto. Una de las formas en que el poder invisible subsiste en las sociedades democráticas es, justamente, “la reaparición de los *arcana imperii* bajo la forma del gobierno de los técnicos o tecnocracia” [FD (1984), p. 94 (p. 79)]. Si bien ahora ha perdido validez la hipótesis según la cual el pueblo es casi por definición ignorante, hoy día debe aceptarse que dada la complejidad de los problemas, los ciudadanos son las más de las veces incapaz de tener acceso a los complicados problemas de la sociedad contemporánea (inflación, pleno empleo, distribución de las riquezas,...): se trata, entonces, “del reconocimiento objetivo [...] de la diferencia insalvable que separa al experto del ignorante, al competente del incompetente, al laboratorio científico o técnico de la plaza” [FD (1984), p. 94 (p. 79)].

Pero, la tipología de los poderes invisibles en las democracias reales no se refiere directamente a estos grandes fenómenos como la burocracia y la tecnocracia en cuanto tales. Esta podría considerarse como una generalización o como la elaboración de un modelo de las estructuras de gobierno efectivamente presentes en la realidad de la política italiana. La división que propone toma como criterio el distinto grado de visibilidad del poder yendo desde a) el “gobierno”, poder emergente (o público), pasando por b) el “subgobierno”, poder semicubierto (o semipúblico), hasta llegar al último nivel en profundidad, c) el “criptogobierno”, poder cubierto (oculto).

El “subgobierno” es el conjunto de entidades públicas o de intereses públicos, mezcladas con instancias privadas, a través de las cuales el estado conduce la política económica: “A diferencia del poder legislativo y del poder ejecutivo tradicionales, el gobierno de la economía pertenece en gran parte a la esfera del poder invisible en cuanto escapa, si no formal sí sustancialmente, al control democrático y al control jurisdiccional” [FD (1984), p. 97 (p.81)]. Recordemos que uno de los circuitos del poder que escapan al control democrático es justamente el de las decisiones económicas, tomadas por los grandes centros de poder económico. Con frecuencia, la clase política ejerce el poder a través de la gestión de algunos de estos grandes centros (bancos, industrias del Estado, industrias subvencionadas por el estado, etc.). Por un lado, los dirigentes de las entidades del subgobierno de hecho son nombrados por los partidos que componen el gobierno; por otro, estos mismos centros son los que proporcionan el financiamiento oculto de los mismos partidos. “si se considera, entonces, que los aparatos de los partidos del gobierno

¹²³ La oposición entre democracia y tecnocracia es el argumento central del libro de R. A. Dahl, *Controlling Nuclear Weapons. Democracy versus Guardianship*. En *Democracy and its Critics*, Dahl vuelve a desarrollar este tema.

deben su sobrevivencia al menos en parte a los recursos financieros obtenidos del subgobierno, se comprende en qué medida la existencia misma del gobierno visible se apoya sobre la labor incesante de una red subterránea de poderes mucho menos 'visibles' a los ojos del público"¹²⁴.

El "criptogobierno", hace referencia al poder oculto propiamente dicho, "al conjunto de acciones realizadas por fuerzas políticas subversivas que actúan a la sombra en relación con los servicios secretos, o con una parte de ellos, o por lo menos no obstaculizados por éstos" [FD (1984), p. 98 (p. 81)]. Bobbio alude sobre todo al terrorismo como caso ejemplar de poder oculto que se desarrolla contra el estado, considerado como el enemigo que tiene que ser destruido. Los servicios secretos, en cambio, forman parte del estado en tanto que su función sería protegerlo de amenazas internas o externas; pero, pueden fácilmente desviarse de sus tareas institucionales y transformarse en un "gobierno oculto" capaz de condicionar el gobierno visible, sobre todo cuando actúan en consonancia con otras redes del poder invisible.

5.6 Burocracia y tecnocracia, subgobierno y criptogobierno definen los lugares y las formas en que existe el poder invisible en los regímenes democráticos desde el punto de vista de las relaciones de poder que se dan en el interior del estado. En un régimen democrático en el que existen límites al ejercicio del poder y, por lo tanto, mecanismos más o menos eficaces para ejercer cierto control sobre los actos del gobierno, una vez que se descubre una violación de la publicidad, si ésta no es sancionada políticamente, por lo menos es condenada por la opinión pública. Pero, este no es el caso de la política exterior, por lo que Bobbio completa su análisis con la consideración de este ámbito, el de las relaciones entre los estados, consideradas como el lugar más favorable para el crecimiento y desarrollo del poder invisible: "La resistencia y la persistencia del poder invisible son tanto más fuertes, incluso en los estados democráticos, mientras más se toman en consideración las relaciones internacionales" ["Democrazia e segreto" (1990), p. 26]. Las decisiones relacionadas con la política exterior son, en efecto, las que más se sustraen al control público. Ello es así fundamentalmente por dos razones: a) la presencia en el sistema internacional de estados no democráticos, en los que el secreto es la regla y no la excepción; b) el hecho de que el sistema internacional en su conjunto es un sistema no democrático [cf. "Democrazia e segreto" (1990), pp. 26-29]. La sociedad internacional, que descansa sobre el sistema del equilibrio y se rige por el principio de la autodefensa, favorece la presencia del poder invisible, del espionaje, del servicio secreto, de los tratados secretos. Si lo que está en juego es la seguridad del estado, los intereses vitales del país, el peligro del enemigo y las exigencias de la defensa, la tesis de la razón de estado, inaceptable en un régimen democrático que prescribe la transparencia del poder, encuentra en las relaciones internacionales un

¹²⁴ P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, p. 120.

terreno fértil: "la potencia del secreto es, en especial en las relaciones internacionales, irresistible" ["Democrazia e segreto" (1990), p. 27].

5.7 Burocracia y tecnocracia son dos fenómenos de las sociedades contemporáneas que han impedido que el proyecto democrático cumpla la promesa de la desaparición del poder invisible. Pero, puesto que no son "fracasos" de la democracia, sino resultados no previstos que se dieron en su desarrollo, más que de una falsa promesa se trata de una promesa que no se puede cumplir dadas las condiciones actuales. Pero, entonces, ¿por qué insiste Bobbio en que "entre las promesas no mantenidas de la democracia [...], la más grave, y la más destructora, y, por lo que se ve, también la más irremediable, es justamente la de la transparencia del poder" ["Democrazia e segreto" (1990), p. 25]? ¿En qué sentido la más grave y en qué sentido "irremediable"?

La gravedad del incumplimiento de esta promesa radica en el hecho de que no se trata propiamente de una promesa como las demás, esto es, de una previsión o proyección en el futuro de un estado de cosas, o de una cierta articulación de instituciones, en el que el pensamiento democrático esperaba pudiese realizarse el concepto ideal de democracia; se trata más bien de una connotación esencial del concepto mismo: democracia *es*, y no puede no ser, gobierno transparente, es decir, control público del poder público. Entonces, dado que en varios lugares y niveles de los regímenes reales llamados democracias permanecen formas de poder invisible, ¿quiere esto decir que ya no merecen este nombre por la falta de una connotación esencial? La respuesta, de acuerdo con el pensamiento de Bobbio, tiene que ser compleja y articulada. Antes que nada hay que subrayar que este problema no debe ser planteado en términos demasiado tajantes: como en casi todas las cuestiones concernientes a los caracteres de los regímenes democráticos reales, no se trata de decidir sin más, si en un cierto sistema político hay democracia o no democracia, sino más bien de juzgar el grado y la forma, la cantidad y la calidad, de democracia presente en las democracias reales. En todos los casos de las promesas incumplidas se puede decir que, de una u otra forma, hay un problema de *falta de democracia*.

Ciertamente, por las razón recién expuestas, la falta de democracia es más grave en el caso de la presencia del poder invisible. Pero, una vez más, de acuerdo con el pensamiento de Bobbio, hay que articular el asunto. Por lo que se refiere al subgobierno, en los casos en los que éstos logran condicionar o incluso determinar al gobierno democrático, la falta de democraticidad que resulta es ciertamente grave, pero no irremediable. Por lo que se refiere al problema del poder burocrático y a su opacidad, la falta de democracia que resulta de esto puede ser igualmente grave, sobre todo tomando en cuenta la importancia y la complejidad de los aparatos de estado en las sociedades actuales; puede parecer difícilmente remediable, aunque en vía de principio, no es imposible pensar en medidas de control público que puedan volver más transparente o menos opaco el mismo poder burocrático. Por lo que se refiere a los problemas de decisiones altamente especializadas, que no pueden no

resultar opacas a los ojos del ciudadano común y, por lo tanto, no verdaderamente controlables por él, la falta de democraticidad parece todavía más grave que en el caso del poder burocrático e incluso más difícilmente remediable. Por lo que se refiere al secreto de estado, sobre todo con referencia a las relaciones internacionales, el realismo de Bobbio lo induce a afirmar que tal secreto de cualquier manera permanecerá necesario inevitablemente, hasta que no se llegue a la democratización del mismo sistema internacional. Pero es justamente la etapa futura - utópica - del proceso global de afirmación de la democracia.

Hasta que no se vea un acercamiento significativo hacia este estado (utópico) ideal, el diagnóstico más general de Bobbio es que incluso en un sistema democrático fundado sobre el control del poder por parte del público, hay casos en los que se llega a cuestionar no sólo la posibilidad, sino incluso la deseabilidad o conveniencia de la publicidad., casos en los que la prudencia es invocada como una virtud a la que necesariamente tendría que recurrir el poder. Pero, en el caso de la democracia, estos casos son la excepción y no deberían convertirse en la regla. El reto de la democracia frente a la persistencia del poder invisible es avanzar hacia el logro del máximo control del poder por parte de los ciudadanos y, como ya se dijo, este control sólo es posible cuando los poderes públicos actúan con el máximo de transparencia.

Una posible respuesta estaría en la distinción que hace Bobbio (de pasada, en una nota) ente dos funciones diferentes del secreto: a) no hacer saber por qué la decisión no es *de* todos, donde se trataría de un "secreto técnico" y, b) el no hacer saber por qué la decisión no es *para* todos, donde estaríamos hablando de un "secreto propiamente político" [cf. FD (1984), p. 94n (p. 79n)]. En el primer caso, Bobbio parece aceptar que no es oportuno exigir la publicidad de *todos* los actos del poder, porque no todos los que por derecho participan en el proceso de toma de decisiones públicas, poseen la competencia para tomar la decisión cuando éstas se refieren a problemas que requieren de un saber específico. Si esto es así, entonces Bobbio tendría que reconocer que algunas de las razones que justifican el poder invisible en los estados autocráticos, aun cuando no se pueda apelar a ellas para justificar el secreto en los estados democráticos, por lo menos sí problematizan la relación entre publicidad y política. Según Bobbio, "en general puede decirse que el secreto es admisible cuando garantiza un interés protegido por la constitución sin dañar otros intereses igualmente garantizados (o al menos es necesario hacer un balance de los intereses)" ["Democrazia e segreto" (1990), p. 30]. El mismo menciona el caso del secreto de estado, excluido por principio por la democracia, pero cuyo uso a través de los servicios de seguridad se justifica como un instrumento más en la defensa de la propia democracia. ¿No habría otros casos como éste, en los que "la serpiente se muerde la cola"? ["Democrazia e segreto" (1990), p. 31]. Se podrían mencionar al menos otras tres situaciones en las que "desde las necesidades de la política, se pone en duda o se cuestiona más o menos

sustancialmente la publicidad (en el sentido de opuesto a secreto"¹²⁵; i) además de su "incompetencia" para resolver problemas técnicos, el público de la democracia no siempre posee una visión de conjunto del poder que le permite comprender y evaluar las razones que tendría el Estado para tomar una determinada decisión¹²⁶; ii) la necesidad de rapidez en las decisiones que atañen a los intereses supremos del Estado, la cual se logra con el llamado "principio del pequeño número"¹²⁷; iii) cierto tipo de negociaciones privadas cuyos términos deben permanecer ocultos. con el fin de no arriesgar el resultado del arreglo (los tratos obrero-patronales, por ejemplo, y en general los arreglos corporativos o neocorporativos).

El segundo caso, el del "secreto político", se inscribe en el tema propiamente dicho de la visibilidad del poder y de su capacidad para develar el poder invisible. Aquí no habría razones "técnicas" que, dadas ciertas condiciones objetivas, permitan justificar el secreto; habría que preguntarse, más bien, si la presencia del secreto, no sólo pone a prueba la posibilidad del cumplimiento del ideal democrático de la transparencia del poder, sino que significa la renuncia de la democracia a dicho ideal.

¹²⁵ N. Rabotnikof, "Introducción", p. 8.

¹²⁶ N. Rabotnikof, "Introducción", p. 9.

¹²⁷ "[...] la rapidez decisional, la homogeneidad de criterios, la facilidad del acuerdo, etc. justificarían de por sí una sustracción a la publicidad, al menos en primera instancia" [N. Rabotnikof, "Introducción", p. 10].

6. EL CIUDADANO NO EDUCADO

6.1 La sexta y última falsa promesa se refiere a “la educación de la ciudadanía”. Señalemos desde ahora que cuando Bobbio habla de ciudadanía en este contexto utiliza el término en el único sentido plausible para él, es decir, para referirse a la ciudadanía política. En un régimen democrático, los miembros de una sociedad común - los ciudadanos - son todos, en primer término, iguales ante la ley y todos tienen derecho a la participación en el gobierno de todos los asuntos de su sociedad.¹²⁸

El proceso de educación de la ciudadanía sería un proceso reflexivo: el ciudadano, en principio, se educa a sí mismo. La atribución de derechos políticos vuelve “activos” a los ciudadanos: “la única manera de hacer de un súbdito un ciudadano es la de atribuirle aquellos derechos que los escritores del Derecho público del siglo pasado llamaron *activae civitatis*” [FD (1984), p. 19 (p. 24)]. Pero, la atribución de los derechos de ciudadanía activa no basta para que tenga lugar una verdadera transformación del sujeto político: el ciudadano pasivo cambiaría verdaderamente sólo con la educación, es decir, con el ejercicio efectivo de esos derechos, o sea, practicando la democracia.

Bobbio parte del argumento de los jacobinos según el cual una justificación de la necesidad de la dictadura revolucionaria estaría en el hecho de que nadie aprende por sí mismo a ser ciudadano. Para la doctrina democrática, por el contrario, “la educación para la democracia se desarrolla con el ejercicio mismo de la práctica democrática” [FD (1984), p. 19 (p. 24)]. Bobbio encuentra el núcleo de esta idea en la lección de un clásico: en la tesis de John Stuart Mill de que la capacidad de participación democrática se adquiere, justamente, participando. En otras palabras, la propia práctica de la ciudadanía educa al sujeto a la ciudadanía misma: lo hace convertirse en ciudadano en el sentido pleno de la palabra. Sin embargo, si ésta era “la promesa” - el proyecto - de la teoría democrática, la realidad nos muestra que este proceso de auto-educación ha sido una gran ilusión.

Recordemos que para Mill el verdadero logro de la democracia es convertir a los ciudadanos en algo más que “un rebaño de ovejas paciendo tranquilamente una al lado de la otras”¹²⁹, aun cuando los gobernantes prefieran súbditos pasivos e

¹²⁸ No entraremos aquí en la complicada discusión sobre la definición de ciudadanía como participación en o pertenencia a una comunidad, ni en torno a los requisitos o reglas de admisión a los derechos de ciudadanía en un régimen democrático. La discusión se ha centrado particularmente en esos requisitos, así como en la insuficiencia de la consideración meramente política del concepto de ciudadanía para su correcta comprensión. Véase, entre la amplia literatura sobre el tema, Davidson, Marshall, Barbalet, etc. En el apartado sobre los derechos fundamentales se discute un aspecto de la comprensión de la ciudadanía en términos de derechos y del contexto institucional a través del cual se ejercen esos derechos.

¹²⁹ J. S. Mill, *Del gobierno representativo*, p. 43.

indiferentes que no cuestionen su obediencia. Mill argumenta a favor de la participación como educación política, invocando la visión aristotélica de la ciudadanía. Para Aristóteles, la definición de un ciudadano es la de alguien que gobierna y es gobernando, la de un hombre que de vez en cuando tiene un cargo no limitándose a ser únicamente un súbdito; sin embargo, el ideal de ciudadano de Mill es tomado de la defensa de Pericles de la democracia más que de las dudas de Aristóteles sobre la misma. Y tomaba como evidencia del impacto de la democracia sobre el ciudadano ateniense “el estilo elevado de las arengas que los grandes oradores de aquel pueblo estimaban más propias para obrar poderosamente sobre su inteligencia y voluntad”¹³⁰. Mill incluso defendía, sin que fuera muy plausible, que las obligaciones públicas de la democracia ateniense “elev[aron] el nivel intelectual de un simple ciudadano de Atenas muy por encima del que haya alcanzado nunca en ninguna otra asociación de hombres antigua o moderna”.¹³¹

Para Mill, ser ciudadano era entonces algo más que ser capaz de detener los abusos del gobierno sobre nuestros derechos. El ejercicio de los derechos políticos por lo general funcionaría como una “escuela de espíritu público”, en la que cada individuo llega a percibir un sentido de los intereses comunes que comparte con el resto de la comunidad. Así, lo más importante en materia de educación “es la parte de la instrucción adquirida por el acceso del ciudadano, aunque tenga lugar raras veces, a las funciones públicas”¹³². Influida por el cuadro de la democracia norteamericana pintado por Tocqueville, Mill considera el ejercicio de los derechos políticos como “instrumento poderoso de progreso mental”. Por ello, insistirá en la extensión del sufragio a las clases populares y, a lo largo de la exposición de sus opiniones sobre las instituciones democráticas, no dejará de favorecer la participación considerándola el método más eficaz de educación política y el instrumento idóneo para fomentar una especie de actitud colectiva cooperativa¹³³: “Mediante la discusión política, el trabajador manual, cuya ocupación es una rutina, cuya vida no le pone en contacto con variedad alguna de impresiones, de circunstancias o de ideas, comprende cómo la influencia de las causas remotas y de acontecimientos cumplidos en otra parte obra inmediata y sensiblemente sobre sus intereses personales y actuales; y, mediante ella y la acción política colectiva, el hombre, cuyos intereses se hallan limitados por sus ocupaciones diarias a un círculo muy estrecho, simpatiza con sus conciudadanos y se reconoce miembro de una gran comunidad”¹³⁴. Pero, contrariamente a estas expectativas, la democracia no

¹³⁰ J. S. Mill, *Del gobierno representativo*, p. 42.

¹³¹ J. S. Mill, *Del gobierno representativo*, p. 42.

¹³² J. S. Mill, *Del gobierno representativo*, p. 43. Las ambiciosas pretensiones que Mill le atribuye a la democracia explicarían su timidez sobre el progreso de esa forma de gobierno: sus temores son tan grandes porque las posibilidades son tan atrayentes.

¹³³ “La democracia - escribe Bobbio, al exponer las raíces de esta promesa - no puede prescindir de la virtud, entendida como amor a la cosa pública, pues al mismo tiempo debe promoverla, alimentarla y fortalecerla” [FD (1984), p. 19 (p. 24)].

¹³⁴ J. S. Mill, *Del gobierno representativo*, p. 102.

logró inculcar, como costumbre adquirida, en la gran mayoría de los ciudadanos esa conducta virtuosa que esperaban los clásicos como Tocqueville y Mill.

6.2 La promesa o el ideal democrático del ciudadano educado contiene tres aspectos, que deben ser abordados de manera distinta, mostrando cuál es el hecho presente en las democracias contemporáneas que en cada caso los desmiente: 1) Participando el ciudadano se educa a sí mismo como ciudadano. 2) Educándose como ciudadano el individuo reconoce el valor de la participación y, por lo tanto, participa más. 3) Educándose como ciudadano su participación será cada vez mejor. Bobbio llama la atención sobre tres fenómenos que revelarían el incumplimiento de la educación de la ciudadanía, desmintiendo alguno de los tres puntos señalados: a) la apatía política, b) la participación manipulada (o manipulación del consenso) y c) el voto de intercambio. Estas tres categorías, aparentemente heterogéneas, representan tres maneras en las que se manifiesta el alejamiento de un modelo ideal de participación en la vida pública. "En otras palabras, apatía, consenso manipulado y voto de intercambio se refieren a tres aspectos distintos del fenómeno de la participación política: la *cantidad* de participación, el *modo* en que se lleva a cabo, el *fin* que se persigue a través de ésa"¹³⁵.

La apatía política es un fenómeno que, sin embargo, no pertenece a ninguna de las dos posturas recién mencionadas. Bobbio no realiza un examen muy profundo sobre la apatía política, presentándola únicamente como una posición que contrasta con el ideal del buen ciudadano. Se limita a señalar algunas de las condiciones sociales que llegan a determinar el alejamiento de la política del ciudadano común, tales como el aumento de las decisiones reservadas a los técnicos y a los burócratas, o bien algunas de las razones subjetivas o estados de ánimo que conducen a la pérdida de interés en las cuestiones políticas. Observando que hay interpretaciones benévolas de la apatía política, en las que se piensa este fenómeno como algo "saludable" para la democracia, en la mayor parte de los lugares en los que considera este fenómeno pronuncia claros juicios de valor negativo, interpretándolo como una renuncia de los ciudadanos a usar el derecho de votar, que difícilmente puede ser leída como algo beneficioso.¹³⁶

Además, ahí donde los ciudadanos aún no renuncian a usar su derecho al voto, Bobbio reconoce que el "voto de opinión" ha disminuido, mientras que el "voto de intercambio" ha aumentado; es decir, ha aumentado el voto dirigido hacia los

¹³⁵ P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, p. 90.

¹³⁶ En "Los vínculos de la democracia" (incluido en FD), Bobbio señala: "[...] la apatía política de ninguna manera es un síntoma de crisis de un sistema democrático sino, como habitualmente se observa, un signo de perfecta salud: es suficiente interpretar la apatía política no como un rechazo al sistema, sino como benevolente indiferencia" [FD (1984), p. 61 (p. 55)]. En "El futuro de la democracia" ya no se muestra tan indulgente: "[...] se pueden dar interpretaciones benévolas de la apatía política, pero incluso las interpretaciones más moderadas no me pueden quitar de la cabeza que los grandes escritores democráticos sufrirían al reconocer en la renuncia a usar el propio derecho un buen fruto de la educación de la ciudadanía" [FD (1984), p. 20 (p. 25)].

outputs, el voto clientelar [cf. FD (1984), pp. 20-21 (pp. 25-26)]. Mientras que a través del “voto de opinión” el ciudadano elige el partido con cuyo programa general más concuerda, sin que su elección esté determinada por la consideración inmediata de su propio interés particular, con el “voto de intercambio” emite su voto a favor de un candidato o partido a cambio de la promesa de obtener algún beneficio personal.¹³⁷ El voto se convierte de este modo en una mercancía política, en su sentido más negativo, con lo cual este fenómeno desmiente la tercera cuestión arriba planteada: la participación del ciudadano no es cada vez mejor, sino una forma de participación distorsionada. El ciudadano que no deja de participar, tiende a adoptar cada vez más la cultura del súbdito.¹³⁸

6.3 La gravedad del incumplimiento de la promesa de la educación del ciudadano radica en la incidencia directa de este fenómeno en el proceso mismo de democratización. Hemos visto que la democracia representativa moderna se identifica con un proceso en el que los órganos competentes para tomar decisiones colectivas, derivan su legitimidad democrática de la suma de las decisiones individuales, manifestadas en el momento electoral. Los ciudadanos eligen a sus gobernantes justamente a través del método de las elecciones y éstos obtienen su legitimidad del consenso de los ciudadanos. El ideal del proyecto democrático (por lo menos en sus versiones más ingenuas) consistía en creer que en el momento de la elección, los ciudadanos pondrían por delante el interés general y harían a un lado sus intereses particulares. La realidad ha demostrado el incumplimiento de este ideal. Las consideraciones de Bobbio en torno a este asunto se encuentran en sus reflexiones acerca del llamado “voto de intercambio”, en el contexto de la representación de la democracia a través de la metáfora del mercado.

El “voto de intercambio” es presentado, primero, como uno de los aspectos de lo que Bobbio llama el proceso de la “contractualización de las relaciones políticas y sociales”, es decir, de la difusión en todos los ámbitos de la sociedad de las relaciones fundadas sobre el intercambio, la contratación y los pactos. En el interior de esta tendencia, Bobbio distingue entre el “gran mercado” y el “pequeño mercado”. En el primero, los actores son los partidos políticos, mientras que en el segundo - el “mercado político” por excelencia - las negociaciones se dan entre partidos y ciudadanos electores [cf. FD (1984), p. 136 (p. 110)]. Aquí, los ciudadanos

¹³⁷ “En la sociedad de masas - escribe Bobbio - el voto de opinión se está volviendo cada vez más raro; me atrevería a decir que la única opinión verdadera es la de quienes no votan porque entendieron o creen haber entendido que las elecciones son un rito que puede ser pasado por alto sin graves daños [...] En contraste, el voto de intercambio está aumentando en la medida en que los electores se hacen más maliciosos y los partidos más hábiles” [FD (1984), p. 137 (p. 111)].

¹³⁸ Al hablar del mercado político el discurso de Bobbio siempre retoma el problema de la mercantilización: lo usa en el sentido más negativo de la expresión, como en este caso para referirse a la compra-venta de votos. Pero, hay un lugar donde realiza una especie de defensa ultra-realista de la semejanza entre democracia y mercado como en “Liberalismo viejo y nuevo” [cf. FD, p. 118ss (p. 97ss)].

electores se vuelven "clientes" de los partidos y de sus candidatos que les ofrecen beneficios a cambio de sus votos.¹³⁹ En contra de las ilusiones del supuesto según el cual los ciudadanos electores, investidos en cuanto tales de una función pública, elegirían a los "mejores" representantes, Bobbio señala como una característica de la democracia, la generalización de la práctica de intercambio entre gobernantes y gobernados, que explica el triunfo del voto de intercambio: "el supuesto es equivocado porque no se entiende como se puedan hacer ilusiones [...] sobre el hecho de que el ciudadano destinado a designar a su representante político no nombrase a la persona o al grupo que le daba mayores garantías de satisfacer sus intereses" [FD (1984), p. 137 (p. 111)]. El sentido de la introducción de la prohibición del mandato imperativo en las constituciones de los estados democráticos representativos fue, precisamente, el de pretender impedir que los representantes electos tomaran en cuenta las demandas particularistas de sus electores, en detrimento del interés general. Pero, esto no bastó para frenar la tendencia natural que lleva al elegido a prometer favores a cambio del voto y al elector a ofrecer el voto a cambio de favores: el voto de intercambio resulta ser así una consecuencia, negativa pero inevitable, del mecanismo propio del sistema democrático para la elección de gobernantes, en tanto que "en la competencia electoral, en general resulta premiado el representante o partido que no se preocupó tanto por el interés nacional como por el de sus propios clientes" [*L'utopia capovolta* (1990), p. 14].

Pero, si bien el voto de intercambio tienen sus raíces en el interior de una de las instituciones centrales de los regímenes democráticos, que es la elección de gobernantes, Bobbio llama la atención sobre el proceso general de "mercantificación" inducido por el sistema capitalista de producción, dentro del cual también se encuentran inmersas las instituciones democráticas. Por ende, el voto no escapa a esta transformación de los bienes en mercancías: "Donde todo es intercambio, y por tanto todo es mercancía, también el voto puede convertirse en una mercancía" ["Questioni di democrazia" (1989), p. 7]. En este mismo sentido, en un comentario al libro de G. Sartori, *Theory of Democracy Revisited*, donde este autor afirma que tal vez la razón de la crisis moral de la democracia deba buscarse "en el hecho de que hasta ahora la democracia política ha convivido, o se ha visto obligada a convivir, con el sistema económico capitalista", Bobbio agrega que en un sistema fundado sobre la ley - "amoral" - de la oferta y la demanda, sobre cuya base todo puede ser comprado o vendido, no es de extrañar que también el voto se vea reducido a mercancía: "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 sobre el consenso expresado en el voto, el voto

¹³⁹ Esta forma de privatización de lo público se relaciona con lo que habíamos visto en el caso de la promesa de la representación política, incumplida en virtud de la reivindicación de los intereses: "la transformación del elector en cliente solamente es posible mediante la transformación del mandato libre en mandato obligatorio" [FD (1984), p. 136 (p. 110)].

mismo" ["La democrazia realistica di Giovanni Sartori" (1988), p. 157]. La propagación de los modelos de conducta propios de las relaciones económicas a las relaciones políticas, muestra con claridad la tensión que se produce entre la lógica del mercado y la lógica de la democracia ciudadana.¹⁴⁰

6.4 Pero, si la apatía desmiente la segunda cuestión en tanto que con esa actitud el ciudadano muestra no reconocer el valor de la participación, y el voto de intercambio desmiente la tercera, en tanto que la forma de participación de los ciudadanos no es mejor, sino distorsionada, ¿qué pasa con la primera cuestión? ¿Realmente el ciudadano se educa a sí mismo a través de la participación?

El diagnóstico de Bobbio es, una vez más, bastante pesimista: el fenómeno descrito en la tercera cuestión se ha vuelto tan masivo que hablar de ciudadano "no educado" resulta insuficiente para describir la realidad. El ciudadano -según Bobbio- se ha ido convirtiendo en lo que él llama un "ciudadano *corrupto*". El proceso político electoral que se puede describir correctamente en términos de mercado político o, más precisamente como mercado de votos, no es más que una corrupción de la democracia, incluso ahí donde no hay fraude. Y esta realidad puede ser todavía peor: el ejercicio real de los derechos de ciudadanía, no sólo no se reveló como un proceso de auto-educación, sino como un proceso de manipulación, que se ha convertido en una gran ventaja para los organismos que detentan el monopolio del poder ideológico. Así, o no hay participación o esta participación es distorsionada: "en una sociedad dominada por las comunicaciones de masa - observa Bobbio - no se sabe nunca si el que participa realmente elige o si es elegido, si es determinante o determinado" ["Questioni di democrazia" (1989), p. 7]. Y esta participación manipulada ni educa al ciudadano, ni lo hace reconocer el valor de la participación, ni hace que ésta sea mejor, sino que termina apagando casi por completo la capacidad de participación, es decir, el individuo pierde la iniciativa libre que tendría que caracterizar sus elecciones en tanto que buen ciudadano.

Bobbio ha reflexionado recientemente sobre la influencia nociva de los medios de comunicación sobre el proceso decisional democrático. Siguiendo una imagen sugerida por Bovero¹⁴¹, el proceso de decisión político puede ser representado como una pirámide en la que tal proceso puede recorrerse, como había apuntado Kelsen, en dos sentidos: en sentido ascendente, de la base al vértice, y en sentido descendente, del vértice a la base. La autocracia se identifica con el proceso descendente, en tanto que su principio está en el vértice: es el poder del autócrata que se impone, recorriendo el camino del vértice a la base, es decir, a los súbditos. La democracia moderna, por el contrario, se identifica con el poder descendente: su principio está en la base, en los individuos concebidos como sujetos racionales

¹⁴⁰ Cf. P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, p. 102.

¹⁴¹ Cf. M. Bovero, "Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia".

autónomos, que hacen llegar sus decisiones hasta los órganos encargados de tomar decisiones colectivas. Al analizar el incumplimiento de algunas de las promesas de la democracia, como la de la participación o la eliminación del poder invisible, nos detuvimos en algunos de los fenómenos que rompen el flujo del poder que tendría que recorrer el camino de los ciudadanos a los lugares donde se toman las decisiones políticas finales, o invierten el sentido ascendente que caracteriza el proceso democrático de toma de decisiones, transformándolo en un proceso ascendente: es el caso de las grandes organizaciones (partidos, sindicatos, etc.) que se imponen, ocupando el lugar de los individuos, o la falta de control efectivo por parte de la opinión pública.

IV. LIBERALISMO, SOCIALISMO Y DEMOCRACIA

1. LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

1.1 La existencia de los regímenes liberal-democráticos o de democracia liberal induce a creer, señala Norberto Bobbio en su libro *Liberalismo y democracia*, que liberalismo y democracia son interdependientes. En su defensa de la democracia como tal, Bobbio no ha abandonado jamás el liberalismo, entendido como la doctrina que sostiene que los derechos de libertad son la condición necesaria (si bien no suficiente) de toda posible democracia; para este autor, el avance del proceso de democratización al que hoy asistimos se refiere específicamente a “las democracias, guste o no guste, *liberales*” [“Questioni di democrazia” (1989), p. 3]. Con todo, el problema de las relaciones entre liberalismo y democracia está muy lejos de ser evidente o sencillo. A veces parecería que Bobbio sostiene que se trata de una relación de necesidad lógica: no hay democracia sin liberalismo; otras, parecería que se trata de una relación contingente, es decir, de una relación posible bajo ciertas condiciones¹⁴², en virtud de lo cual la democracia estaría *necesariamente* vinculada al liberalismo únicamente en las condiciones de desarrollo generadas por la sociedad moderna. En lo que sigue intentaré precisar las posibilidades de esa relación en la obra de Bobbio con base en los *principios* que subyacen al liberalismo y a la democracia, tocando sólo de manera lateral la relación histórica que de hecho se ha dado entre ambos.

Antes de iniciar el análisis de esta compleja relación, es preciso hacer tres observaciones.

Una primera observación, de orden lingüístico, consiste en que los conceptos “democracia” y “liberalismo” no pertenecen al mismo género. “Liberalismo”, al igual que “socialismo”, pertenece al género muy amplio de los *ismos* o de las ideologías, es decir, a un género que designa una doctrina articulada que comprende una visión general del mundo, a partir de la cual se construyen modelos teóricos que pretenden interpretar la realidad, y un cierto modelo prescriptivo, a partir del cual se realizan ciertas opciones de valor y se marcan criterios relacionados con el

¹⁴² Es la tesis de Bovero en “Liberalismo, socialismo, democrazia. Definizioni minime e relazioni possibili”.

deber ser o con la posibilidad de un cierto modo de ser del mundo¹⁴³. “Democracia”, por su parte, no se refiere a una ideología específica diferenciable de otras, sino que pertenece al género de las *cracias*, al género de las formas de gobierno: es un concepto que se refiere a formas y mecanismos reguladores del ejercicio del poder político.

La segunda observación es extrínseca a la relación entre ambos términos: “democracia” es una palabra antigua, mientras que “liberalismo” es una palabra relativamente nueva. Si bien la democracia, como forma de gobierno, ha sufrido transformaciones para adaptarse a nuevas circunstancias históricas, a cambios sociales, a demandas exigidas por su extensión [“Questioni di democrazia” (1989), p. 6] y si, según Bobbio, hoy no puede dissociarse del liberalismo, el término ha conservado desde siempre un significado fundamental: la democracia se define como el gobierno de muchos o de la mayoría, es el gobierno del pueblo. Como se dijo antes, el “pueblo” no debe entenderse como sinónimo de la masa o como un cuerpo colectivo que “decide” como un todo: los que participan en la toma de las decisiones colectivas son los individuos particulares, cada uno de los cuales al ejercer este derecho cuenta por uno. Lo que ha cambiado de la democracia antigua a la moderna es la manera, amplia o restringida, en la que el titular del poder - siempre ‘el pueblo’, entendido como conjunto de individuos, de *ciudadanos*, cada uno con sus intereses propios - ejerce ese derecho, y el valor que se le ha dado al gobierno del pueblo, prefiriéndolo o no al gobierno de uno o de unos cuantos.¹⁴⁴ Aun cuando la manera en que el pueblo ejerce el derecho de gobernar haya cambiado a lo largo de los siglos, no puede afirmarse que el significado antiguo de democracia no tenga nada que ver con la democracia moderna, cuyos conceptos medulares, bajo la interpretación de Bobbio - una cierta igualdad y una cierta libertad - son los mismos que encontramos en la concepción griega de la democracia.

El liberalismo, por el contrario, es una corriente de ideas que surge en la Edad Moderna. Como sistema coherente de ideales y metas prácticas, el liberalismo tiene sus orígenes en Inglaterra durante los siglos XVII y XVIII, en particular en el pensamiento y la política ligados a la Revolución Inglesa de 1688, cuya justificación clásica es la filosofía política de John Locke. El constitucionalismo, la tolerancia religiosa y la construcción de la sociedad de mercado que fomentó esta “Revolución Gloriosa” se convirtieron en un modelo para los liberales europeos y americanos

¹⁴³ Bovero, M., “Quale liberalismo?”, p. 5.

¹⁴⁴ Ya vimos en el apartado sobre la comparación entre la democracia de los antiguos y la de los modernos que Bobbio señala la equivocidad que encierran tanto la noción de “pueblo”, como la de “soberanía popular”, sobre la cual se pretende fundar la democracia moderna. “La soberanía - escribe Bobbio - no es del pueblo sino de los individuos particulares, en tanto que ciudadanos [...]. En la democracia moderna el soberano no es el pueblo sino todos los ciudadanos. El pueblo es una abstracción, cómoda pero también, como he dicho, falaz; los individuos, con sus defectos y con sus intereses, son una realidad” [“La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi e a quella dei posteri” (1987), pp. 10-11].

del siglo XVIII. A partir de entonces, de manera independiente o derivada del modelo inglés, se expande en Europa y en otros lugares del mundo, presentándose en los distintos países en tiempos históricos diversos, lo cual impide hablar de una historia del liberalismo como si fuera un fenómeno unitario y homogéneo. Este hecho, aunado a la dificultad de encontrar un consenso sobre lo que hay de liberalismo y lo que hay de democrático en las actuales democracias liberales, dada la estrecha relación que existe entre la historia del liberalismo y la de la democracia moderna, dificultan la posibilidad de dar una definición precisa del liberalismo.

Parecería, entonces, que el liberalismo no puede definirse como un conjunto de valores políticos y morales inmutables, en tanto que como movimiento histórico de ideas ha sufrido muchos cambios desde sus inicios, dando lugar a distintos grupos de posiciones políticas llamados todos liberales, aun cuando incluso tales grupos parecen no compartir los mismos principios fundamentales. No sólo ha aparecido en diversas formas y en diferentes épocas y lugares, sino que, al igual que otras corrientes de pensamiento, ha estado dividido internamente y, por lo tanto, se resiste a una definición precisa. Sin embargo, sin pensar en los cambios y el desarrollo como meramente marginales o superficiales, hay ciertas continuidades, ciertos hilos comunes, que corren a lo largo de la historia del liberalismo. En el plano institucional, el liberalismo consiste en la búsqueda de mecanismos constitucionales para limitar el poder del estado y garantizar la libertad, o ciertas libertades, de los individuos. El liberalismo no sólo es, entonces, una reivindicación de la libertad, o de ciertas libertades, como valor supremo, sino "la búsqueda de garantías y tutela jurídico-política para estos valores"¹⁴⁵. La doctrina del estado liberal es "la doctrina de los límites jurídicos del poder estatal" [LD (1985), p. 16]. En el plano ético-político, una constante de esta doctrina política es la defensa del principio de la libertad del individuo contra el poder (estatal o eclesiástico) si éste impide el libre desarrollo de su personalidad. Uno de los significados fundamentales del liberalismo consiste, pues, a partir de la convicción de que el hombre debe ser libre, en el rechazo de todo aquello mediante lo cual una autoridad exterior, cualquiera que sea su origen o su finalidad, pretenda paralizar o impedir las determinaciones individuales. La manifestación jurídica de esta defensa de la libertad del individuo y de la búsqueda de garantías son las distintas cartas y declaraciones de los derechos del hombre, y las maneras, más o menos eficaces, para su tutela jurídica.

Una tercera observación se refiere a la relación entre los valores a partir de los cuales una determinada teoría elabora distintas concepciones de mundos posibles. Una teoría desarrollada, como es el liberalismo, no pone sus valores en el mismo nivel, sino que les otorga un orden de preferencia. El peso relativo que se le da a cada uno de ellos en relación con los otros es lo que permite distinguir una posición política de otra. Así, por ejemplo, como muestra Dworkin en su ensayo

¹⁴⁵ Bovero, M., "Quale liberalismo?", p. 7.

sobre el liberalismo, "el liberalismo comparte los mismos principios constituyentes de muchas otras teorías políticas, entre ellas el conservatismo, pero se distingue en que concede una importancia relativa diferente a distintos principios."¹⁴⁶ Limitarse a decir, por ejemplo, que el socialismo se define por la igualdad, mientras que la libertad es lo que define al liberalismo, aun cuando se esté señalando el punto de partida de cualquier análisis, nos ofrecería únicamente una definición no sólo general y abstracta, sino equivocada, de estas dos doctrinas. Para evitar las definiciones ambiguas o demasiado genéricas, habría que responder en qué sentido la libertad es prioritaria para el liberalismo y cuáles son las libertades que forman el contenido mínimo de la doctrina liberal, y qué implica para el socialismo que la igualdad sea el valor fundamental, determinando de qué igualdad se trata y en qué medida se considera que debe ser aplicada.

1.2 ¿Qué tanto pueden combinarse el liberalismo y la democracia? ¿Cuáles son las características o los principios fundamentales de uno y otro que permiten la relación entre una forma de gobierno, caracterizada por una cierta distribución del poder y por ciertos procedimientos específicos, y una ideología política que concibe la realidad de una cierta manera y prescribe la opción de ciertos valores?

Bobbio señala tres concepciones posibles, o tres maneras posibles de ver la combinación entre liberalismo y democracia: a) liberalismo *vel* democracia: puede darse uno u otro, o los dos, se trata de una relación de posibilidad, donde liberalismo y democracia son compatibles, pueden convivir o darse de manera independiente; b) liberalismo *aut* democracia: no pueden estar juntos, son incompatibles, se trata de una relación de imposibilidad; c) liberalismo *et* democracia: están necesariamente unidos, es una relación de necesidad, el uno no puede estar sin el otro [LD (1985), p. 59]. Los análisis de Bobbio sobre las relaciones entre liberalismo y democracia tienden a inscribirse en la primera de estas combinaciones: se trataría, para él, fundamentalmente de una relación de posibilidad, tanto desde el punto de vista histórico, ya que ha habido liberalismo sin democracia y, aun cuando se trata de una relación que de hecho se ha dado, ha sido bajo ciertas condiciones concretas (las de la sociedad moderna), como desde el punto de vista lógico, ya que su compatibilidad depende del modo como se

¹⁴⁶ Dworkin, R., "Liberalism", en S. Hampshire, *Public and Private Morality*, p. 123. Por ello, la diferencia entre radicales, liberales y conservadores puede medirse en términos de la importancia que cada uno le otorgue a la igualdad y a la libertad. Mientras el radical se interesa más por la igualdad y menos por la libertad que el liberal, el conservador tiende a propiciar mucho menos la igualdad: "El liberal - escribe Dworkin - viene a ser el centro, lo que explica porqué tan frecuentemente se considera hoy que el liberalismo es blandengue y un compromiso indefendible con dos posiciones más francas" [Dworkin, "Liberalism", p. 123]. Asimismo, las distintas posiciones que han surgido dentro de la misma doctrina liberal a lo largo de su historia serían, en parte, una consecuencia de los diversos tendencias a favorecer más la libertad o la igualdad.

entiendan o se definan los principios del liberalismo y de la democracia.¹⁴⁷ En realidad, como veremos más adelante, el aporte teórico más novedoso de Bobbio tiene que ver con la posibilidad de la relación entre socialismo y liberalismo, esto es, con la posibilidad de desarrollar una teoría socialista liberal, donde coexistan la defensa de las libertades individuales del liberalismo y el principio de la justicia social del socialismo. Por ahora únicamente trataremos de analizar las posibles combinaciones entre liberalismo y democracia, a partir de los dos principios aparentemente compartidos por ambas posiciones: la libertad y la igualdad.

1.3 Cuando decimos que los liberales creen en el valor de la libertad y se proclaman sus defensores, ¿de qué libertad estamos hablando?, ¿libertad de qué? ¿Existe alguna diferencia entre la libertad defendida por los liberales y la libertad entendida como uno de los fundamentos de la democracia? La respuesta a esa pregunta contiene la clave de inteligibilidad de cualquier tipo de liberalismo y de sus posibles relaciones con la democracia y con el socialismo, además de que es una prueba de que la discusión en torno a esta corriente política es algo más que un mero ejercicio académico: es una cuestión política actual.

En el lenguaje político, el concepto de libertad tiene dos significados fundamentales: la libertad como no interferencia, como facultad de realizar o no ciertas acciones sin ser obligado o impedido por los demás, por la sociedad o por el poder estatal, y la libertad como autonomía, como poder de no obedecer otras normas que las que me he impuesto a mí mismo.

La libertad en el primer sentido, es una constante en la teoría liberal clásica: los liberales reivindican que todos los individuos puedan gozar de una esfera de acción cada vez más amplia, no controlada por el poder estatal. El segundo sentido de libertad se emplea en la teoría democrática: para los demócratas "ser libre" no significa no tener leyes, sino darse leyes a sí mismo, por lo que tenderán no tanto a dividir el poder de gobierno, sino más bien a crear órganos de autogobierno.

Benjamin Constant, buscando comprender por qué la Revolución francesa había degenerado en el Reino del Terror, y criticando el concepto de libertad política como autonomía de Rousseau, hablaba de dos libertades: la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Es bajo la forma de la relación entre estas dos libertades, o entre estas dos caras de la libertad, donde comienza la historia de la tensión teórica entre liberalismo - libertad de los modernos - y democracia - libertad de los antiguos (y de los contemporáneos).

¹⁴⁷ Como señalaba al principio, a veces parecería que Bobbio habla de una relación necesaria: se trataría de una "necesidad histórica", esto es, de una relación que se dio necesariamente dadas ciertas condiciones específicas - las de desarrollo de la sociedad moderna; si bien Bobbio habla de la historia como vehículo de la "fuerza de las cosas", sería, en rigor, una relación contingente, posible bajo ciertas condiciones.

En uno de sus significados, la libertad, llamada por Constant la libertad de los modernos - la "libertad negativa" según el famoso artículo de I. Berlin¹⁴⁸ - significa ausencia de impedimentos y de constreñimientos: "en tanto que los límites a nuestras acciones en la sociedad son impuestos por normas (consuetudinarias o legislativas, sociales o jurídicas o morales), la 'libertad negativa' consiste en el hacer (o no hacer) todo aquello que las leyes, en sentido lato, y no sólo en sentido técnico-jurídico, permiten, o bien no prohíben (y en cuanto tales permiten no hacer)" ["Libertà" (1979), p. 994]. El problema de la libertad aparece, en este primer sentido, como el de la exigencia de límites a la acción del estado. La libertad negativa, es decir, la libertad identificada con la no coacción por parte del estado, es el derecho de gozar de ciertas libertades personales tales como la libertad de opinión, de iniciativa económica, de reunión, etc... El prototipo de la libertad negativa, libertad como "no interferencia" o libertad de los modernos, son las libertades civiles, es decir, las que pertenecen al individuo en tanto que protagonista de la sociedad civil, en suma, las libertades del hombre privado. Como ejemplos pueden señalarse la libertad de expresión, de movimiento y de asociación.

Históricamente, estas libertades "son el producto de las luchas por la defensa del individuo considerado o como persona moral, y por tanto poseyendo un valor en sí mismo, o como sujeto de relaciones económicas, contra la invasión de entes colectivos como la Iglesia o el estado" ["Libertà" (1979), p. 996]. Filosóficamente, el presupuesto de las libertades individuales y la justificación de los límites del poder del estado, es la doctrina de los derechos del hombre, elaborada por la corriente iusnaturalista, según la cual todos los hombres tienen por el simple hecho de serlo, y no en virtud de algún acuerdo o sistema de leyes especial, ciertos derechos fundamentales-naturales que el estado tiene la obligación de respetar y garantizar. Para los iusnaturalistas, entre los derechos "naturales" hay algunos de los que los hombres no pueden disponer sin negar su propia identidad¹⁴⁹, mientras que hay otros de los que pueden desprenderse, sólo voluntariamente, con el fin de crear, junto con los otros individuos, una sociedad, un *cuerpo artificial*. Es decir, el estado sería antes una creación mecánica y artificial del hombre que un cuerpo político orgánico e histórico, cuyo objetivo sería el de proteger mejor aquellos derechos inalienables. El estado, según el iusnaturalismo, sería el "resultado de un acuerdo entre individuos en principio libres que convienen en establecer los vínculos

¹⁴⁸ Cf. Berlin, I., "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*.

¹⁴⁹ Según Locke, en cuyos escritos se encuentra la expresión más influyente de la teoría liberal de los derechos naturales, "nadie debe perjudicar a otro en su vida, salud libertad o propiedades". La enumeración de los derechos naturales varía en las distintas declaraciones de derechos naturales de los siglos XVIII y XIX, siendo superadas por la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948 y por las diversas declaraciones de los Acuerdos y Convenciones de la ONU que la siguieron. Con todo, cuáles sean o deban ser los derechos fundamentales sigue siendo un problema teórico no fácil de zanjar. En el apartado sobre los derechos fundamentales me ocuparé otra vez de este tema.

estrictamente necesarios para una convivencia duradera y pacífica” [LD (1985), p. 14].

Si bien no toda la teoría política del iusnaturalismo moderno puede reconducirse al liberalismo, de la teoría iusnaturalista de los derechos naturales se desprenden tres consecuencias básicas para la doctrina liberal: a) mantener que la fuente última de toda autoridad gubernamental reside en los individuos, en tanto que poseen iguales derechos naturales y sólo voluntariamente pueden colocarse bajo la autoridad política de otro; b) la función primera de todo gobierno es el mantenimiento y protección de los derechos naturales; c) los derechos naturales establecen límites a la autoridad de los gobiernos. Tanto la teoría del contrato social, como la doctrina de los derechos naturales a la que se encuentra vinculada, son una manifestación de la concepción individualista de la sociedad, es decir, de aquella según la cual el individuo siempre tiene prioridad sobre la sociedad, concepción que se encuentra en la base de la doctrina liberal (aun cuando no todo contractualismo es liberal y no todo contractualismo es liberalismo).¹⁵⁰

Los derechos naturales individuales, anteriores a la formación del poder político, son, en el contexto político, los derechos mínimos que el gobierno debe proteger, asegurar y respetar, marcando así ciertos límites a la extensión del poder estatal. El liberalismo clásico es, entonces, una determinada concepción del estado, “la concepción según la cual el estado tiene poderes y funciones limitados, y como tal se contrapone tanto al estado absoluto como al estado que hoy llamamos social” [LD (1985), p. 7]. El estado, con poderes y con funciones limitadas - estado de derecho y estado mínimo (los cuales deben distinguirse como veremos más adelante) - es concebido, desde el punto de vista del individuo, como un “mal necesario” y, por tanto, debe intervenir lo menos posible en la vida de los individuos.

En la lucha contra el estado absoluto, la doctrina liberal defiende el estado de derecho, es decir, un estado donde no sólo los poderes públicos están subordinados a las leyes (estado de derecho en sentido débil o formal), sino que además las leyes están subordinadas a algunos derechos fundamentales considerados constitucionalmente, y por tanto en principio “inviolables” (estado de derecho en sentido profundo). Las libertades individuales quedan garantizadas, según el pensamiento liberal, únicamente en un *estado de derecho* mediante ciertos mecanismos constitucionales que tienen como fin limitar los poderes del estado,

¹⁵⁰ Para Bobbio, si todavía tiene sentido discutir hoy día sobre el liberalismo, y si después de la decadencia y casi abandono total de las ideas liberales, se puede hablar de un renacimiento de esta doctrina, tanto en la práctica como en la teoría, es justamente en virtud de la concepción individualista de la sociedad y de la historia en las que se basa: “el pensamiento liberal - escribe - continúa renaciendo, incluso bajo formas que pueden irritar por su carácter regresivo, y desde muchos puntos de vista ostentadamente reaccionario [...] porque está basado en una concepción filosófica de la que, guste o no, nació el mundo moderno: la concepción individualista de la sociedad y de la historia” [FD (1984), p. 123 (p. 100)].

impidiendo el ejercicio arbitrario e ilegítimo del poder y dificultando el abuso o el ejercicio ilegal [cf. LD, 1985, p. 19].

Contra el estado máximo o el llamado estado social, el liberalismo es defensor del *estado mínimo*, es decir, de un estado cuyo ámbito de intervención sea limitado; las funciones del estado deben limitarse al mínimo necesario para la sobrevivencia de la comunidad. Una vez más, el liberalismo defiende la primacía de la libertad del individuo frente al poder del estado y, por tanto, la subordinación de los deberes del estado a los derechos o intereses del individuo [cf., LD, (1985), p. 25]. El estado liberal se opone a cualquier tipo de estado paternalista que se plantea como objetivo promover algo así como “la felicidad” general, y considera que sus ciudadanos deben ser tratados como menores de edad. Este es el sentido de la crítica de Kant, por ejemplo, al estado paternalista que busca establecer en qué debe consistir la felicidad de sus ciudadanos, cuando su único fin debería ser el de impedir que cualquiera pueda impedirle a otro la persecución de sus el logro de los fines individuales.

En la actualidad, algunas formulaciones del liberalismo como teoría de los límites del poder del estado tienden a identificarse cada vez más con la doctrina del estado *mínimo*, es decir, un estado cuya única función legítima sería la de ser un “estado vigilante”, no intervencionista, sobre todo en la esfera de vida económica de los individuos. Contra los intentos del estado máximo - del llamado estado de bienestar o “estado de justicia” - por resolver, entre otros, el problema de la justicia social, el liberalismo, como teoría del estado mínimo, se basa en una doctrina radical de los derechos individuales, en particular del derecho de propiedad, excluyendo los derechos a la asistencia social.¹⁵¹ Los partidarios de esta forma contemporánea del liberalismo sostienen no sólo que una de las tareas prioritarias del estado es la tutela de la propiedad privada, sino, además, que el sistema social más deseable sería un capitalismo *laissez-faire*, es decir, son defensores de una economía del libre mercado y de la libertad de iniciativa económica.

Por un lado, entonces, una vez que los derechos fundamentales son reconocidos y jurídicamente protegidos, el estado liberal, a diferencia del estado absoluto, tiene *poderes limitados*: esos derechos implican la delimitación de ciertas materias que se declaran indisponibles al derecho, como es el caso de los espacios de libertad en los que el poder estatal no puede intervenir. Por otro lado, el estado liberal, en contraposición al estado social, tiene *funciones limitadas* en tanto que los fines del gobierno deben limitarse a asegurar las condiciones para la protección y garantía de los derechos fundamentales, sin invadir la esfera de libertad de los individuos. El sentido preponderante de la libertad para la doctrina liberal es, pues, la libertad *frente al estado* [LD (1985), p. 23], la cual puede dividirse de manera esquemática en dos aspectos: las llamadas libertades civiles y las llamadas libertades económicas,

¹⁵¹ Por ejemplo, R. Nozick, en su libro *Anarchy, State and Utopia*, señala que el estado no tiene poderes legítimos fuera de la esfera de las funciones de la protección, de la justicia y de la defensa nacional. Cualquier otra función requeriría constantes interferencias en la libertad individual.

encabezadas por el derecho de propiedad.¹⁵² El compromiso de Bobbio con el liberalismo es con el primer tipo de libertades y no con el aspecto económico del liberalismo, es decir, con el liberalismo como teoría económica, partidario de la economía de mercado, el llamado "liberismo", para decirlo con el vocablo usado en italiano.

1.4 La democracia es, en cambio, una forma de gobierno en la cual el poder está en manos de la mayoría, y su problema fundamental no es la limitación del poder, sino la distribución del poder. El problema es la exigencia de limitar cualquier forma de legislación impuesta desde arriba: se trata de la libertad de los antiguos, según Constant - la libertad positiva de I. Berlin - o la libertad entendida como autonomía o autodeterminación. Es el concepto de libertad defendido por Rousseau, quien identifica la libertad y la obediencia a las leyes que nos prescribimos nosotros mismos y, a su vez, la obediencia a la voluntad colectiva: la libertad coincide con la autodeterminación colectiva. Según Constant, esta forma de libertad, atribuida a las ciudades-estado de la Antigüedad, es la libertad de participar en el poder político: "El fin de los antiguos era la distribución del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Eso era lo que llamaban libertad. El fin de los modernos es la seguridad en los goces privados; y llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones a esos goces"¹⁵³. En este sentido, la libertad positiva - libertad política - en tanto que se traduce por la participación en la toma de las decisiones políticas: votación de las leyes, adopción de tratados, control de los magistrados, etc., está referida al individuo, no considerado como unidad aislada, sino como miembro de una colectividad - pueblo, comunidad, nación, grupo étnico, patria - en el momento en que esta colectividad debe tomar decisiones que conciernen a la sociedad en su conjunto, es decir, a todos los ciudadanos como tales. "Para la teoría política - escribe Bobbio - el problema históricamente relevante no es tanto el de la autodeterminación del individuo (problema teológico o filosófico o moral) como el de la autodeterminación del cuerpo social del cual forma parte el individuo" ["Libertà" (1979), p. 996].

El punto esencial consiste en si la libertad política, prolonga la independencia individual garantizándola o si más bien la absorbe. En la época moderna, los fines del liberalismo y los fines de la democracia aparecen como dos principios antagónicos: la demanda de los modernos de *limitar* el poder, y la de los antiguos,

¹⁵² Sería necesario discutir si la relación entre los derechos fundamentales de libertad y la libertad de mercado es una relación de implicación, o si, por el contrario, es posible distinguir dos liberalismos, el liberalismo económico o liberismo y el liberalismo político. Como veremos al tratar la relación entre democracia y socialismo, una preocupación presente en los escritos de Bobbio es si la situación de mercado es ineliminable para que puedan darse las libertades individuales y el desarrollo de la libertad positiva.

¹⁵³ Constant, B., "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes", en *Cours de politique constitutionnelle*, p. 539.

de *distribuirlo* igualmente, eran vistos por los liberales clásicos tendencialmente como dos fines opuestos, incluso contradictorios: siendo la independencia individual el bien máspreciado de los modernos, no había que pedirles su sacrificio a cambio de la libertad política. La participación directa de los ciudadanos en la toma de las decisiones colectivas, la dedicación a la vida pública, era posible para los individuos de la antigüedad, quienes vivían sólo como miembros de la ciudad, y su vida privada se reducía a la vida familiar; los individuos modernos, por el contrario, persiguen sus intereses particulares a través de relaciones interindividuales, en el tejido de relaciones sociales que constituyen la sociedad civil, y su participación en la vida colectiva absorbería su tiempo, limitando su esfera de libertad individual [cf. "Questioni di democrazia" (1989), p. 8]. Para los liberales, la política debe estar al servicio de la vida privada y no al revés. El estado tendría como fin último el reconocimiento y la promoción de la libertad, mientras que la libertad política tendría un valor instrumental, sería un medio político para el logro más seguro de la libertad como no impedimento (democracia como protección). En otras palabras, la participación política por parte de los individuos sería el medio más seguro para la protección de las libertades no políticas.

Durante todo el siglo XIX el liberalismo y la democracia se desarrollan de manera independiente en una serie de encuentros y enfrentamientos: los liberales acusan a los demócratas de preparar el camino para un nuevo despotismo, en la medida en que suponen que la ampliación del sufragio podría hacer entrar demandas en el circuito político que conducirían a una disminución de libertad; y, los demócratas acusan a los liberales de defender, bajo la especie de libertad, el interés particular de los propietarios, lo cual tiene como resultado que los derechos, concebidos para ser los derechos del Hombre, de todo hombre, ya no son, en el estado liberal, más que los derechos del individuo "posesivo". En verdad, la libertad económica tuvo algunas consecuencias perversas, que no tuvieron las otras libertades, en la calidad de vida de los individuos; ello condujo, a partir de la conquista del sufragio universal, a favorecer una mayor intervención del estado con el objeto de detener o minimizar los efectos del libre mercado, superando los límites dentro de los cuales la doctrina liberal consideraba que se debería restringir el estado. Por eso Bobbio puede afirmar que "para los liberales de nuevo cuño el problema es el de salvar, si todavía es posible y por aquello que es todavía posible, a la democracia sin salir del capitalismo. En la crisis de los treinta pareció que fuese el capitalismo el que ponía en crisis a la democracia, hoy les parece a estos nuevos liberales que la democracia es la que pone en crisis al capitalismo" [FD (1984), p. 120 (p. 98)].¹⁵⁴

¹⁵⁴ En el apartado sobre la relación democracia-socialismo, veremos que partiendo del análisis del hecho histórico de que las democracias se han desarrollado fundamentalmente en sociedades capitalistas de mercado, Bobbio plantea los límites que el sistema económico capitalista le impone a la democracia, y la necesidad de mostrar que no se trata de una conexión necesaria.

¿En qué sentido o bajo qué condiciones pueden convivir, entonces, la democracia y el liberalismo? Si la libertad negativa se expresa sobre todo como ausencia de constreñimientos y la libertad positiva como posibilidad del individuo de participar en el ejercicio del poder político, los derechos políticos pueden llegar a ser vistos como la garantía de la libertad negativa, en la medida en que si los individuos participan en el ejercicio del poder, no corren el riesgo de que se les impongan medidas arbitrarias que limiten sus libertades individuales. Por otro lado, los derechos de libertad individual son condiciones necesarias para un ejercicio no engañoso de los derechos políticos, como veremos más adelante. Entonces, podría suponerse que entre los derechos individuales y el poder político hay una garantía recíproca, aunque dicha implicación no se da de manera automática. Si la doble garantía subsiste, los derechos políticos (la libertad positiva) podrían presentarse como un agregado coherente de los derechos individuales y, como señala Bobbio, “si la libertad negativa es moderna, la libertad positiva, en lugar de ser antigua, es todavía más moderna” [“Libertà” (1979), p. 998]. Para los modernos, la libertad negativa, las libertades individuales, se prolongan en la libertad política, por lo que el dualismo entre la libertad positiva y la libertad negativa no debería implicar su antinomia.

Es evidente que el estado liberal no es necesariamente democrático (es posible un estado liberal que no reconoce el sufragio universal) y que un gobierno democrático no genera forzosamente un estado liberal [LD (1985), p. 7]. Pero, también es cierto que en la historia del estado moderno las dos libertades - la del liberalismo y la de la democracia - están estrechamente interconectadas; en un sentido, sin libertades civiles la participación popular en el poder político es un engaño, es decir, son necesarias ciertas libertades para asegurar el correcto ejercicio del poder democrático: “la participación en el voto puede ser considerada como el correcto y eficaz ejercicio de un poder político, es decir, del poder de influir en la toma de las decisiones colectivas, sólo si se realiza libremente, si el individuo que va a las urnas para sufragar goza de las libertades de opinión, prensa, reunión, asociación: todas las libertades que constituyen la esencia del estado liberal, y que en cuanto tales funcionan como presupuestos necesarios para que la participación sea real y no ficticia” [LD (1985), (1985), p. 46]. Y, en el otro sentido, sin participación popular en el poder, las libertades civiles tienen pocas probabilidades de durar, esto es, es indispensable el poder democrático para garantizar la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales [cf.. “Libertà” (1979), p. 998 y FD (1984), pp. XI-XII (p. 10)]: los ideales liberales y el método democrático “gradualmente se han entrelazado de tal manera que, si es verdad que los derechos de libertad han sido desde el inicio la condición necesaria para la correcta aplicación de las reglas del juego democrático, también es verdad que sucesivamente el desarrollo de la democracia se ha vuelto el instrumento principal de la defensa de los derechos de libertad” [LD (1985), p. 48].

La definición formal, procedimental, de democracia de Bobbio, queda integrada a la tradición liberal de los derechos fundamentales de libertad y vinculada con la

noción de estado de derecho: “podemos definir la democracia como aquel régimen que permite tomar decisiones con el máximo consenso de los ciudadanos, fundado sobre los principios de libertad, de modo que los ciudadanos puedan elegir a sus gobernantes, y, al mismo tiempo, fundado sobre el principio del estado de derecho que es lo que obliga a los gobernantes a no exorbitar su poder y a ejercerlo en el ámbito de un sistema de normas escritas” [FFD (1986), p. 45].

1.5 En cuanto a la libertad resulta, entonces, que una vez determinados los dos significados de libertad en el lenguaje político, la libertad liberal y la libertad democrática no sólo no son incompatibles, sino que además de que su relación es posible, pueden reforzarse una a la otra: “la evolución del estado representativo moderno se ha caracterizado por una lucha ininterrumpida, con subidas y caídas, en favor de la ampliación de las libertades civiles y de la libertad política” [“Libertà” (1979), p. 998]. En la historia real, el estado democrático termina siendo la continuación necesaria del estado liberal, en el sentido de que sólo con el estado democrático pueden seguir siendo liberales los estados liberales.

¿Qué pasa por el lado de la igualdad? Hay una tendencia a considerar libertad e igualdad como dos valores antitéticos, o que por lo menos suelen entrar en conflicto, en tanto que la realización plena de uno de ellos parecería limitar fuertemente la realización del otro.¹⁵⁵ Mientras que la libertad sería un valor para el hombre en tanto que individuo, la igualdad sería un valor para el hombre en tanto que ser social. Según esto, la doctrina liberal tendería a buscar un tipo de igualdad que respete la diversidad, mientras que las doctrinas políticas defensoras de la igualdad en general buscarían un tipo de igualdad que elimine las diferencias.¹⁵⁶ Sin embargo, ello no implica que la igualdad sea un valor sin importancia para los liberales: “puede mostrarse que una concepción particular de la igualdad es constituyente del núcleo de posiciones centrales del liberalismo”¹⁵⁷.

De la misma manera que con la libertad, para Bobbio cualquier discusión política sobre la igualdad se vuelve inútil si no se especifica de qué igualdad se trata, respondiendo, en este caso, dos preguntas básicas: a) igualdad entre quiénes, b) igualdad en qué. Una doctrina igualitaria podría definirse como aquella que responde estas preguntas exigiendo - en el límite ideal - la igualdad de todos en todo, es decir, una doctrina que tendencialmente busca la igualdad del mayor número de individuos en el mayor número de cosas. La doctrina liberal no tiene

¹⁵⁵ Este es un primer acercamiento al tema de la igualdad y de su relación con la libertad que no agota de ninguna manera el complejo problema de por qué y de qué manera ciertos tipos de igualdad pueden convertirse en una amenaza para ciertos tipos de libertad.

¹⁵⁶ Sin entrar en el difícil problema de intentar definir el socialismo, con respecto al cual parecería haber cada vez menos acuerdo sobre lo que es, habría que aclarar por lo menos que el principio de igualdad defendido por el socialismo no tiene nada que ver con la homogeneización de la sociedad: políticamente nunca se ha planteado una igualdad en todo, sino, más bien, la eliminación de ciertas formas de opresión que tienen su base en cierto tipo de desigualdad básicamente económica.

¹⁵⁷ Dworkin, R., “Liberalism”, p. 122.

nada que ver con una concepción igualitaria de la sociedad, en tanto que sólo pide la igualdad de todos en *alguna* cosa, es decir, en la libertad. La única forma en que la igualdad no es incompatible con la libertad de la doctrina liberal es entenderla como *igualdad en la libertad*, en la cual se inspiran dos principios fundamentales del estado liberal: la igualdad ante la ley (la protección igual de las leyes generales) y la igualdad de derechos (todos los hombres en cuanto tales poseen derechos iguales e inalienables). La función del estado es la de garantizar que todos los individuos sean *igualmente* libres en este sentido.

Sin embargo, los teóricos llamados liberales discrepan sobre qué debe entenderse por *igual libertad*. Los partidarios del estado mínimo identifican la libertad igual con el derecho casi absoluto a poseer propiedades y a establecer contratos, sin tener en cuenta la distribución de recursos que implica este derecho. Para Nozick, por ejemplo, la condición de libertad igual no supone, más bien excluye, la distribución de los recursos disponibles según las necesidades. Según Rawls, el fin de la justicia social es maximizar el valor de la libertad para los miembros menos favorecidos de la sociedad, redistribuyendo si fuera necesario, las rentas y la riqueza de los ricos y propietarios entre los ciudadanos pobres y desposeídos de propiedad. Para Dworkin, el principio fundamental de la concepción de igualdad que es constituyente del liberalismo consiste en “pedir que el gobierno trate a todos los que están bajo su cargo como *iguales*, o sea, con el mismo derecho a su igual respeto y consideración”, bajo el supuesto fundamental de que el gobierno debe ser neutral respecto de lo que se llama la cuestión de la “buena vida”, es decir, las decisiones políticas deben ser independientes de cualquier concepción particular de la buena vida o de lo que da valor a la vida.¹⁵⁸

A pesar de las diferencias, con respecto a la igualdad, el liberalismo, en general, es partidario de la igualdad entendida únicamente como igualdad ante la ley e igualdad de derechos o, a lo más, como igualdad de oportunidades, siempre y cuando ello no disminuya la esfera de libertad de los individuos. Llevada a sus últimas consecuencias, la igualdad de oportunidades deteriora la libertad humana al impedir a las personas desarrollar libremente sus recursos, sus aptitudes y sus virtudes para obtener resultados desiguales. Para los liberales, las personas deben ser libres para perseguir sus propios objetivos, incluso si la persecución de éstos entra en conflicto con la igualdad radical de oportunidades. El liberalismo supone que los ciudadanos de una sociedad tienen concepciones distintas, las cuales no deben convertirlos en sujetos diferentes ante el gobierno: “propondría llamar *liberal* - escribe Bobbio - al que tiende a poner en evidencia no lo que los hombres tienen en común, en tanto que hombres, sino aquello que tienen de diverso, en tanto que individuos (de donde la frecuente reducción del liberalismo al individualismo” [*Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo. Terza via e terza forza* (1981), p. 28].

¹⁵⁸ Cf. Dworkin, R., “Liberalism”, p. 127.

Como hemos dicho ya en varias ocasiones, Bobbio no ha dejado de insistir en que el fundamento del liberalismo es el individualismo. De esta premisa es de donde surge el compromiso liberal con la libertad y con los derechos del individuo. Si todavía tiene sentido discutir hoy día sobre el liberalismo, y si después de la decadencia y casi abandono total de las ideas liberales, se puede hablar de un renacimiento de esta doctrina, tanto en la práctica como en la teoría, es justamente es virtud de la concepción individualista de la sociedad y de la historia en las que se basa: "el pensamiento liberal continúa renaciendo, incluso bajo formas que pueden irritar por su carácter regresivo, y desde muchos puntos de vista ostentosamente reaccionario [...] porque está basado en una concepción filosófica de la que, guste o no, nació el mundo moderno: la concepción individualista de la sociedad y de la historia" [FD (1984), p. 123 (p. 100)]. Bobbio declara que esta concepción según la cual el individuo está *antes de* la sociedad, sus derechos y sus necesidades son anteriores a los de la sociedad, y sus esferas de acción son autónomas, es "irrenunciable"; pero, advierte que a partir de ella pueden elaborarse proyectos políticos de signo opuesto.

El individualismo que subyace a la democracia tiene diferencias importantes con el individualismo de la doctrina liberal. Al defender la noción de libertad como libertad negativa, el liberalismo tiende a ver a la sociedad y al estado como medios para los fines del individuo mismo. El interés individual que el liberalismo pretende proteger es el de un individuo egoísta, calculador, posesivo. El interés individual del individuo democrático es, por el contrario, cooperativo, caracterizándose por el reconocimiento de la necesidad de entrar en relación con otros individuos, para formar a partir de su asociación libre y voluntaria una sociedad. Se trata de dos visiones de la actividad social misma: para el liberalismo, la política se justifica en la medida en que sirva para proteger y asegurar los fines individuales. Para la democracia, la política es el ámbito a partir del cual los individuos libres construyen, mediante acuerdos procedimentales un determinado orden social. En palabras de Bobbio: "[...] las relaciones del individuo con la sociedad son vistas por el liberalismo y la democracia de diferente manera: el primero separa al sujeto del cuerpo orgánico de la sociedad y lo hace vivir, por lo menos durante una larga parte de su vida, fuera del seno materno, y lo pone en el mundo desconocido lleno de peligros de la lucha por la sobrevivencia; la segunda lo integra a los otros individuos semejantes a él, para que a partir de su unión la sociedad ya no sea recompuesta como un todo orgánico, sino como una asociación de individuos libres. El primero reivindica la libertad individual tanto en la esfera espiritual como en la económica contra el Estado; la otra reconcilia al individuo con la sociedad haciendo de la sociedad el producto de un acuerdo entre los individuos. El primero hace del individuo el protagonista de toda actividad que se desarrolle fuera del estado; la segunda lo hace protagonista de una forma de Estado diferente en la que las decisiones colectivas son tomadas directamente por los individuos o por sus delegados o representantes. Tomando en cuenta al individuo, el primero pone en evidencia la capacidad de autoformación, de desarrollar propias facultades, de

progresar intelectual y moralmente en condiciones de máxima libertad de vínculos externos impuestos en forma coercitiva; la segunda exalta sobre todo la capacidad de superar el aislamiento con varios acuerdos que permiten instituir un poder común no tiránico" [LD, p. 51-52].

1.6 Para la democracia, la igualdad se define, fundamentalmente, como igualdad de poder político, es decir, como la igual oportunidad de los ciudadanos de participar en el gobierno de su sociedad, en tanto que son iguales respecto a la política: siendo iguales ante la ley, todos los individuos son igualmente dignos de gobernar y de tomar decisiones que afectan a la sociedad de la cual son miembros. La igualdad política, para los demócratas, se realiza con el sufragio universal igual.

Las dudas y las ambigüedades del liberalismo frente a la democracia aparecen con mayor fuerza en la manera como cada uno interpreta la cuestión de la igualdad. Cuando la preocupación de la democracia por la distribución igual del poder no se detiene en el poder político, liberalismo y democracia tienden a ser incompatibles. Las raíces de la presunta incompatibilidad entre liberalismo y democracia se encuentra en algunas tendencias que llevan a entender por democracia no sólo como democracia política, sino también como democracia social.

Bobbio no abandona en ningún momento su definición *formal, mínima y procedimental* de democracia, rechazando el concepto equívoco de "democracia social", entendido como asunto de igualdad o justicia social, pero que no tiene que ver con el sentido estricto de democracia, es decir, con el problema de quién decide y cómo se decide. Sin embargo, ello no significa que en sus escritos no encontremos, junto a la defensa de las libertades liberales y de la democracia formal, una seria preocupación por la igualdad y la justicia. En el tratamiento de estas cuestiones, hay una oscilación entre tratarlas como demandas exclusivas del socialismo o bien convertirlas en exigencias internas de la democracia liberal. Una muestra de esta tendencia la encontramos en sus análisis sobre la relación entre igualdad y libertad, donde ya no aparece con tanta claridad su apuesta en favor de la prioridad de la libertad sobre la igualdad.¹⁵⁹

El desarrollo histórico de la democracia nos muestra que, a través de la lucha por la democracia, es decir, de la lucha por la igualdad en el poder político, pasó la demanda por otros tipos de igualdad, fundamentalmente la igualdad social y la económica: con la ampliación del sufragio, las clases sociales recién titulares de derechos políticos, ya no le piden solamente al sistema político la protección de las libertades individuales, como lo hacían los ciudadanos privilegiados de los estados liberales, sino por el contrario, plantean demandas de protección frente al mercado. Para cumplir con sus principios de igualdad y libertad, en la medida en que a mayor igualdad con respecto al poder, mayor libertad, el ideal de igualdad de la

¹⁵⁹ Por ejemplo, Bobbio, "Eguaglianza" (1977) y *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo. Terza via e terza forza* (1981).

democracia “se extiende hasta perseguir el ideal de cierta equiparación económica, ajena a la tradición del pensamiento liberal” [LD (1985), p. 45 y cf. *Le ideologie e il potere in crisi...* (1981), p. 30]: sólo así puede llegar a garantizarse que todos sean igualmente libres. Aun cuando las demandas democráticas por una mayor igualdad, con respecto al poder político o al poder económico, no se confundan con el igualitarismo, esto es, con una sociedad en la que todos sean iguales en todo, sofocando el pluralismo, el liberalismo tiende a ser incompatible con la democracia cuando la definición de ésta pretende ir más allá de su concepción como una forma de gobierno. El estado limitado defendido por los liberales, el estado de derecho que deriva del supuesto de los derechos individuales, y que da lugar al estado constitucional, es compatible con el método democrático; mientras que la defensa de la limitación de las funciones del estado, del estado mínimo, favorable a la economía de mercado y a la libertad económica, es incompatible - en ciertas circunstancias - con el ideal de mayor igualdad de la democracia. Así, el liberalismo es compatible con la democracia “a condición de que no se considere la democracia desde el punto de vista de su ideal igualitario, sino desde el punto de vista de su fórmula política: la soberanía popular” [LD (1985), p. 45].

El conflicto entre liberalismo y democracia es continuo y no se resolverá jamás de manera definitiva. Su alianza sólo puede ser resultado de negociaciones en favor de una y otra de sus demandas: limitar el poder y las funciones del estado, en favor de un estado mínimo, o distribuir el poder político. Pero, en contra de un poder sin límites, que niega o limita las libertades individuales, o en contra de un poder sin control que niega cualquier tipo de participación en la toma de las decisiones colectivas, liberalismo y democracia “se transforman necesariamente de hermanos enemigos en aliados” [LD (1985), p. 109].

2. DEMOCRACIA Y SOCIALISMO

2.1 Uno de los proyectos más ambiciosos de Bobbio ha sido el intento de sintetizar la tradición liberal y la tradición socialista. Sin embargo, el hecho de que para Bobbio los valores de libertad individual son irrenunciables y las necesidades de justicia social son ineludibles, produce una tensión en su pensamiento. Si hay un tema en el que el discurso de Bobbio se muestra oscilante es justamente éste sobre la relación entre la democracia y el socialismo. El verdadero problema consiste en que resulta difícil decir en pocas palabras cuál es el punto sustancial que está en juego en la relación democracia-socialismo. A lo largo de la obra de Bobbio se encuentran varias cuestiones vinculadas a esta relación. Esto remite al hecho de que este problema general es como un hilo conductor que atraviesa su discusión de cinco décadas con la cultura marxista: a los varios temas que se trataron en uno u otro momento de la discusión, Bobbio responde elaborando una cierta cara del problema.

Así, una primera estación del debate fue la relacionada con el cuestionamiento de la posibilidad de justificar la revolución, problema fundamental de la doctrina marxista en su conjunto. En un segundo momento, el problema era el de los derechos sociales frente, primero, a la crisis del modelo *welfare* y, segundo, frente a la doctrina de la colectivización, la cual también remite a otro problema de la doctrina socialista. Una tercera etapa de la discusión tuvo como eje el problema del alcance de la democracia en virtud de su espacio limitado. Éste se refiere a la extensión del método democrático, a la convivencia de la democracia con el capitalismo y al problema de la relación entre poder político y poder económico.

Resulta más difícil buscar un eje que haga coherente, como si se tratara de una cuarta cara del problema, el planteamiento de Bobbio de los últimos años después de la caída del socialismo. En este caso, parecería haber una confusión en la propia definición de democracia. En todo caso, el análisis tendrá que buscar una dimensión en la que estas diferentes caras encuentren una coherencia y, eventualmente, mostrar los límites de esta posibilidad. Sin olvidar que son diferentes caras de un macro-problema conceptual - el de la relación democracia-socialismo - que Bobbio ha ido formulando en varios puntos de su itinerario conceptual, dentro de distintos momentos del debate público.

La recuperación de la tradición liberal por el pensamiento que reivindica los ideales del socialismo ha sido defendida - o desatendida - en la actualidad desde distintas posiciones que se ubican a lo largo de la línea que va de izquierda a derecha en el universo del pensamiento y las acciones políticas¹⁶⁰. Congruente con

¹⁶⁰ En *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Bobbio señala que derecha/izquierda "no sólo indican ideologías, sino programas contrapuestos con respecto de muchos problemas cuyas soluciones pertenecen generalmente a la acción política" [p. 5]. El criterio relevante

su defensa de la democracia, en el intento de conjugar la democracia formal con el socialismo, la posición de Bobbio busca siempre evitar, pero no siempre lo logra, los extremos radicales tanto de izquierda como de derecha, por lo que el socialismo es entendido en su interpretación "mínima", es decir, no como una ideología que tiene como ideal el cambio "cualitativo" de la sociedad a través de la revolución (paso de una forma social a otra), sino como familia de proyectos políticos orientados hacia la solución de los problemas de justicia social. No se busca aquí llevar a cabo una comparación entre la concepción de Bobbio y otros intentos más recientes de llevar a cabo esa síntesis. Analizaremos las distintas maneras como se presenta esta relación en el pensamiento de Bobbio en el escenario de la continua búsqueda de redefinición conceptual - apoyada en las "lecciones de los clásicos"¹⁶¹ - de los términos clave: democracia, liberalismo y socialismo.

No hay que perder de vista, por otra parte, que la visión de Bobbio sobre las relaciones democracia-liberalismo y democracia-socialismo está marcada por la particular posición de Bobbio frente a la izquierda y por su nunca abandonado liberalismo. Desde luego, el liberalismo en el que Bobbio reconoce una parte importante de su propia identidad es el liberalismo ético-político, no el económico. Es decir, el liberalismo de Bobbio es el que se basa en la teoría de los derechos fundamentales de libertad (que incluso son precondiciones indispensables de la democracia moderna de acuerdo con el concepto bobbiano de la propia democracia) y no el liberalismo que se basa en la sociedad de mercado. En un primer momento, frente a la ideología del socialismo revolucionario según la cual la democracia política era una mera *forma*, en el sentido de apariencia engañosa, cuya función era ocultar o minimizar los estragos de la explotación o de la acumulación privada, a la que se le opone la llamada democracia *sustancial*, preocupada por resolver las necesidades sociales pero que desconoce las instituciones democráticas que se rigen por la garantía de ciertos valores liberales, el discurso de Bobbio pone el acento en la defensa de la democracia formal, cuya condición de posibilidad son justamente los derechos fundamentales de tradición liberal. A partir del desmantelamiento del Estado social, junto con la caída final del socialismo real y la crisis de credibilidad del marxismo como perspectiva teórica y práctica de emancipación, el acento de su discurso se corre hacia la defensa de los derechos sociales, expresión de demandas de tradición socialista. En otras palabras, el

para distinguir la derecha de la izquierda es "la distinta posición que los hombres que viven en sociedad asumen frente al ideal de la igualdad, que es, junto al de la libertad y al de la paz, uno de los fines últimos que se proponen alcanzar y por los que están dispuestos a luchar" [p. 71].

¹⁶¹ Según P. Anderson, dentro de la línea de pensadores que han buscado reconciliar el liberalismo y el socialismo (Mill, Hobson, Russell, Dewey), Bobbio difiere de sus principales predecesores fundamentalmente porque "su comprensión de las principales tradiciones del pensamiento político occidental - desde Platón y Aristóteles hasta Aquino o Altusio, Pufendorf y Grocio, desde Spinoza y Locke, Rousseau o Madison, hasta Burke y Hegel, de Constant y de Tocqueville hasta Weber o Kelsen - es mayor, no sólo en cuanto a las épocas que abarca, sino en amplitud y profundidad" ["Liberalismo y socialismo en N. Bobbio", p. 44].

discurso de Bobbio parecería moverse a contracorriente de las direcciones tomadas por la izquierda: frente a una izquierda demasiado preocupada por resolver los problemas de justicia social a través del derrocamiento del capitalismo como sistema de producción, Bobbio insistirá en el valor de la democracia formal como perfeccionamiento de la tradición liberal. Con el triunfo de la democracia y el descubrimiento y aceptación de los valores democrático-liberales por buena parte de la izquierda, Bobbio, manteniendo su apego a la democracia política, representativa y formal, destaca los problemas irresueltos de justicia social, de los cuales se generó la perspectiva socialista, y persiste en la defensa de las instituciones del Estado social, en particular, en la garantía y protección de los llamados derechos sociales. Lo que une estos dos discursos aparentemente contrapuestos, lo que les da coherencia, es el compromiso de Bobbio con el Estado de derecho, uniendo derechos individuales y derechos sociales, columna vertebral de su discurso.

2.2 Desde el punto de vista conceptual, que es el que aquí nos interesa, la fluctuación de Bobbio al ocuparse del problema del socialismo y de sus posibles relaciones con la democracia depende, en lo fundamental, de que en su discurso busca caras distintas del problema, según el momento de los debates. Así, por ejemplo, en el caso del concepto de democracia, Bobbio aclara que uno de sus dos grandes sentidos es el ideal democrático de la igualdad. Pero también el socialismo es definido por el valor de la igualdad. Esto puede provocar superposiciones. Por esta vía es claro que el concepto de democracia se conjuga con la definición más general de socialismo. Algo similar ocurre, en algunos lugares, con el concepto de liberalismo, que parece superponerse parcialmente al de democracia. La dificultad en el tratamiento de la relación democracia-socialismo depende en parte, entonces, también de estos “deslices conceptuales”, es decir, del no mantener siempre la nitidez de los límites tal como aparecen en las definiciones “mínimas” de estos conceptos construidas por Bobbio con rigor a lo largo de su obra.¹⁶²

La primera fuente de problemas surge si no se mantiene el apego a la definición mínima de democracia según la cual, como hemos visto repetidamente, la democracia consiste en un conjunto de reglas técnicas que tienen que ver con el “quién” y el “cómo” del proceso de decisiones colectivas y prescriben una distribución lo más igualitaria posible del poder político para influir sobre esas decisiones. Con respecto al liberalismo, acabamos de decir que el compromiso de Bobbio es exclusivamente con el liberalismo *político* y no con el económico, es decir, con el mercado libre (el llamado *liberismo* en italiano). Más específicamente, cuando Bobbio define al liberalismo como la teoría según la cual “el Estado tiene poderes y funciones limitadas, y como tal se contrapone tanto al Estado absoluto

¹⁶² La idea de partir de “definiciones mínimas” para poder responder si es al menos teóricamente posible una síntesis liberalsocialista se encuentra en M. Bovero, “Liberalismo, socialismo, democrazia. Definizioni minime e relazione possibili”.

como al Estado que hoy llamamos social" [LD (1985), p. 7], distingue entre dos tipos de límites del Estado: los límites de los *poderes* (*estado de derecho*) y los límites de las *funciones* (*estado mínimo*). Este segundo liberalismo, que implica la reducción de las *funciones* del Estado y que no siempre coincide - ni histórica ni prácticamente - con el primero, es el que se contrapone a cualquier combinación con el socialismo. En cambio, ésta sí es posible con el liberalismo de los derechos fundamentales de libertad.

Del socialismo, finalmente, no es fácil dar una definición mínima. Tal vez pueda decirse que al intentar la síntesis entre la democracia y el socialismo, Bobbio no toma lo que él llama "el criterio distintivo y constante para distinguir una doctrina socialista" que consiste en "la crítica de la propiedad privada como fuente principal de «desigualdad entre los hombres» [...] y su eliminación total o parcial como proyecto de sociedad futura" [LD (1985), p. 89]. El "socialismo democrático" es decir, el socialismo en tanto que compatible con la democracia, defendido por Bobbio se opone a la hipótesis, o a la realidad, de la colectivización integral y forzada, aunque al mismo tiempo mantenga la idea de la necesidad de una cierta intervención del Estado en la economía. Asimismo, en la definición de Bobbio quedan descartadas todas las supuestas alternativas revolucionarias a la democracia y, hay un franco repudio por las formas autoritarias de organización del poder político, tal como han aparecido en el llamado socialismo real. Mientras que puede afirmarse que, desde el punto de vista político, la democracia ha triunfado sobre las vías revolucionarias y las formas autoritarias del poder, desde el punto de vista económico el problema tradicional del socialismo, la corrección o superación de la sociedad de mercado sigue abierto: "Y no puede olvidarse - escribe recientemente Bobbio - que la parte del mundo de la que hablamos, esa de la que se puede decir, junto con Popper, que es la sociedad mejor entre las que hasta ahora han existido, es como una balsa feliz en un mundo que se ahoga en la miseria y en la violencia con sufrimientos indecibles. Los grandes ideales de la igualdad y de la emancipación pueden parecer algo muy remoto frente al triunfo del capitalismo por un lado y con las explosiones de violencia tribal por otro. Pero no podemos pensar poder vivir para siempre sobre esta balsa" ["La democrazia ha vinto nella storia" (1995), p. 2]. Es justamente a este último problema al que Bobbio dedica sus últimas reflexiones.

Vale la pena volver a mencionar la aclaración lingüística introducida por Bobbio, apuntada en el caso de la relación entre liberalismo y democracia, sobre la necesidad de distinguir los géneros a los que pertenecen los conceptos de liberalismo, socialismo y democracia. Mientras que "democracia" pertenece al género de las formas políticas, "socialismo" - al igual que "liberalismo" - pertenece al género muy amplio de las ideologías, es decir, de los contenidos políticos. Si el liberalismo "reconoce y propone como valor final último, y/o como idea regulativa para la elaboración de un sistema de fines, direcciones y estrategias

políticas, el principio de la libertad individual”, el socialismo reconoce y propone “la igualdad social o la solidaridad”¹⁶³. Si se mantiene esta distinción, es decir, al ser la democracia una forma de gobierno en principio ésta podría aceptar como “contenido”, o perseguir con el método democrático, tanto al liberalismo como al socialismo, cada uno con sus propios fines.

La problemática relación entre democracia y socialismo es abordada en cuatro niveles distintos, cada uno de los cuales enfoca el problema desde una perspectiva distinta: 1) desde la relación democracia-liberalismo, por un lado, y la relación democracia-socialismo, por otro, perspectiva que remite al problema del desarrollo de la teoría de los derechos; 2) la relación democracia-socialismo se plantea entendiendo la democracia como *la vía*, es decir, la técnica o el método, y el socialismo como la *meta*; 3) la relación democracia-socialismo se establece en términos de la extensión del método democrático de las instituciones políticas a las instituciones sociales; 4) la relación democracia-socialismo es abordada en términos de la contraposición democracia-comunismo, donde ya no queda claro cuál es el núcleo definitorio de la democracia. Mientras que en los tres primeros niveles, Bobbio es, por así decirlo, coherente con el cuadro general de su teoría, esto es, “democracia” se utiliza de acuerdo con la definición fundamental bobbiana, que remite a la concepción procedimental, en el último nivel, las posibles relaciones entre la democracia y el socialismo dependen de la comprensión de la democracia como *algo más* que, y distinto a, una forma de gobierno: la democracia es entendida en sentido amplio y no sólo procedimental, como sistema de vida, como formación social.

2.3 Una manera de abordar la relación de la democracia con el socialismo es extrayendo las posibilidades de tal relación del contrario de este último, es decir, de la relación entre democracia y sociedad de mercado. Encontramos en la obra de Bobbio una pregunta lapidaria que puede servir de guía en nuestro análisis: ¿puede sobrevivir la democracia política en una sociedad no democrática?¹⁶⁴ En esta pregunta, y en los modos posibles de resolver el problema puede encontrarse un punto de conexión entre tres aspectos que Bobbio enfrenta bajo el título de la relación democracia-socialismo: los derechos sociales, la extensión de la democracia y el mercado. La posición más madura de Bobbio sobre las posibilidades de supervivencia de la democracia política en una sociedad no democrática se resume en el juicio - juicio de hecho, para Bobbio - según el cual históricamente no ha

¹⁶³ M. Bovero, “Liberalismo, socialismo, democrazia, Definizioni minime e relazioni possibili”, p. 314-316. Bovero señala como los dos principios en los que se inspiran los movimientos socialistas - la igualdad y la solidaridad - con frecuencia se encuentran entrelazados y se subordinan el uno al otro y la preeminencia de uno u otro de estos dos principios determina las condiciones de posibilidad de la combinación del socialismo con el liberalismo.

¹⁶⁴ Más adelante nos referiremos a los problemas que surgen de la no-democraticidad del sistema internacional como uno de los problemas que más preocupan a Bobbio.

habido democracia sin mercado.¹⁶⁵ Pero, de esta constatación realista surgen varios problemas.

Para probar su afirmación, Bobbio se pregunta como hipótesis, si la sociedad de mercado es una condición indispensable para la democracia misma. A partir de los datos disponibles, no puede responderse si en verdad se trata de una "condición indispensable": lo único que sabemos con certeza es que la democracia no ha florecido en un contexto social distinto al de la sociedad de mercado. Pero, no sólo sabemos esto. Al comentar las observaciones de Sartori sobre la "crisis moral" de la democracia, Bobbio apunta que la democracia se enfrenta al grave problema de la lógica del mercado como uno de sus desafíos fundamentales, tanto que el incumplimiento de muchas de sus promesas tiene que ver, justamente, con el hecho de que la democracia, hasta ahora, ha estado conjugada con una situación donde rigen las reglas del mercado e intereses económicos muy poderosos: "la razón de la crisis moral de la democracia podría buscarse en el hecho de que hasta ahora la democracia política ha convivido, o ha estado obligada a convivir, con el sistema económico capitalista. Un sistema que no conoce otra ley que la del mercado, el cual es de por sí completamente amoral, fundado sobre la ley de la oferta y la demanda, y sobre la consiguiente reducción de toda cosa a mercancía[...]"["La democrazia realistica di G. Sartori", p. 157]. Y, además, sabemos que esa lógica del mercado se ha extendido a la lógica de la democracia "contaminándola" al punto de que en una sociedad donde todo es intercambiable, también el voto se convierte en mercancía.

Esto produce una tensión entre democracia y mercado. Por un lado, la afirmación realista nos conduce a sostener la hipótesis de que el mercado no debe ser cancelado, ya que no tenemos ningún ejemplo de una democracia sin mercado, aunque sí puede haber, y ha habido, sociedades de mercado no democráticas. Por otro lado, al reconocer los efectos perversos del mercado sobre el desarrollo democrático, en la misma observación realista no hay nada que sugiera que deba permitirse que el mercado liquide a la democracia. Más aún, Bobbio se pregunta al respecto si el abrazo "vital" entre democracia y mercado no puede llegar a convertirse en un abrazo "mortal", esto es, si el mercado no puede llegar a sofocar a la democracia [cf. "Questioni di democrazia" (1989), p. 7].

Así, a partir de esta hipótesis según la cual si se busca salvar a la democracia, debe mantenerse el mercado, pero no en sus condiciones actuales, la pregunta que Bobbio enfrenta es la de qué hacer con el mercado siendo demócratas. La respuesta, recurrente en la obra de Bobbio, constituye la reflexión que más luz arroja sobre la relación democracia-socialismo, y nos conduce a la primera perspectiva arriba mencionada, es decir, a la que remite al desarrollo de la teoría de los derechos.

¹⁶⁵ Sartori, por el contrario, no se limita a constatar el hecho de que hasta ahora la democracia sólo ha existido en las sociedades capitalistas, sino que emite un juicio valorativo sobre esta unión entre democracia y sociedad de mercado.

Bobbio ofrece una respuesta doble a la cuestión de qué hacer con el mercado. Por un lado, es necesario limitar el mercado: la lógica del mercado no tendría que invadir otras esferas de la realidad social¹⁶⁶. Tomando el conjunto de la obra de Bobbio, sin perder de vista la idea de que se presentan distintas caras de un mismo problema mayor, la limitación del mercado se cruza con la cuestión de la expansión del método democrático, el problema del "espacio limitado", según la fórmula de las promesas incumplidas. Limitar la lógica del mercado no es tanto una respuesta a qué hacer con el mercado, sino una manera de plantear la relación sociedad-mercado. En tal relación, emergen poderes no democráticos, por lo cual se vuelve necesario encauzar en procedimiento democráticos a las decisiones burocráticas, económicas, etc., es decir, la extensión del método democrático al aparato de estado, a la gran empresa, etc. Por otro lado, deberían corregirse los efectos perversos del mercado: la vía propuesta por Bobbio es la defensa del sistema "welfarista" o del estado de bienestar, en particular a través del desarrollo de los derechos sociales¹⁶⁷. El valor que juega el papel de "estrella polar" en este planteamiento es el de la justicia social.

El planteo de Bobbio referente al mercado se relaciona de manera doble con la democracia. Primero, sin una igualdad mínima, los derechos de libertad se vuelven vacíos. Dado que éstos últimos son una de las condiciones de la democracia, entonces ciertas medidas de justicia social de tradición socialista, se vuelven, a su vez, pre-condiciones de tal condición.¹⁶⁸ Segundo, en el marco de la democracia - de la única que tiene sentido para Bobbio - quizá sea posible enfrentar el gran problema de la justicia social, pero esto conduce más allá del nivel de las condiciones mínimas para que se de ese tipo de régimen. Sin embargo, la tarea aquí ya no es propiamente de los demócratas, sino de la izquierda en general. La labor de los primeros es vigilar el *quién* y el *cómo*. La de la izquierda consiste en ganar las elecciones con un programa de justicia social que apunte a los recursos básicos, y que mire hacia una sociedad cada vez más igualitaria.¹⁶⁹

De esta manera, la propuesta de Bobbio va en el sentido de sostener que si bien los presupuestos de valor de la tradición liberal son fundamentos necesarios de la democracia, ello no significa que sean suficientes para preservarla. Para ello, la democracia requiere de algunos de los presupuestos de valor de la tradición socialista, en definitiva, de los derechos sociales. En este sentido, en *El futuro de la*

¹⁶⁶ Parecería que se trataría de "limitar" en un sentido similar al propuesto por M. Walzer de poner barreras, implantar límites.***** "Liberalismo como arte de la separación". Nótese que Walzer habla de "liberalismo", no de "democracia".

¹⁶⁷ Este punto remite al nudo de problemas de la teoría de los derechos en torno a cómo resolver las antinomias entre los distintos tipos de derechos, en particular, sobre cómo unir los derechos de libertad con los derechos sociales. Véase el apartado sobre los derechos fundamentales.

¹⁶⁸ Cf. M. Bovero, p. 27.

¹⁶⁹ Recordemos que una de las definiciones de Bobbio de la democracia es que es un régimen que permite la competencia entre partidos, entre "izquierda" y "derecha". Si gana la izquierda, su objetivo sería justamente el de buscar soluciones para los problemas de desigualdad.

democracia Bobbio señala que el proyecto de un socialismo liberal requiere hoy de un nuevo contrato capaz de articular la justicia con los derechos civiles [cf. FD (1984), p. 124 (p. 101)]. Es a esto a lo que se refiere Bobbio cuando propone una conjugación entre liberalismo y socialismo,¹⁷⁰ que debe entenderse no como síntesis, sino como una combinación pragmática, como compromiso¹⁷¹. Este puede resumirse sintéticamente en la afirmación del principio de la *igual libertad*, o sea en la postulación de “la emancipación de los no libres y en el igualamiento de los no iguales” [“Intervento” (1986), p. 47], con el fin de hacer efectivo para todos los individuos el ejercicio de los derechos de libertad.

El mismo Bobbio reconoce que el significado histórico innegable de los intentos por conjugar ambas tradiciones - tales como el “liberalsocialismo” o el llamado socialismo liberal - radica en la “reacción, por un lado, hacia un liberalismo asocial y, por otro lado, hacia un socialismo iliberal”; pero, cuyo valor teórico es todavía dudoso, en tanto que se trata de construcciones artificiales, más verbales que reales¹⁷²: “que liberalismo y socialismo no son incompatibles todavía no dice nada sobre las formas y sobre los modos de su posible conjunción. ¿Más liberalismo o más socialismo? [...] Depende de quien haga la receta y del modo con el que compone los distintos ingredientes” [“Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo” (1994), p. 59]. La posibilidad de tal combinación depende en Bobbio de la puntualización del concepto de liberalismo, el cual es caracterizado fundamentalmente a partir de los derechos civiles, y una redefinición del concepto de socialismo, el cual es despojado de su carácter holístico de raíz marxista y entendido bajo los criterios de la justicia distributiva y de los derechos sociales. De este modo, en el liberalsocialismo quedarían sintetizados los derechos de libertad y los derechos sociales.

Bobbio sugiere, entonces, que esta conjunción debe ser vista como un compromiso entre el liberalismo político (los derechos de libertad) y el socialismo, entendido básicamente como una serie de “correcciones” impuestas a los defectos del mercado libre, a través de los llamados derechos sociales. Se trata, en última instancia, de una defensa del estado de bienestar desde una perspectiva doble: por

¹⁷⁰ “Liberalsocialismo”, siguiendo la tradición italiana.

¹⁷¹ En un texto reciente, “Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo”, a partir de un análisis histórico y teórico detallado de los antecedentes del intento de conjugar el liberalismo y el socialismo, Bobbio muestra que este encuentro se dio históricamente a través de dos vías distintas: a) integración del socialismo en el liberalismo, a través del movimiento que va del liberalismo hacia el socialismo, entendido éste último como completamiento de la democracia liberal; b) recuperación del liberalismo con respecto del socialismo, a través del movimiento que va del socialismo al liberalismo, entendido este último como condición *sine qua non* de un socialismo que no sea autoritario [Cf. p. 58].

¹⁷² En el libro apenas citado - *I dilemmi del liberalsocialismo* - que recoge los trabajos presentados en el congreso “Liberalsocialismo: ossimoro o sintesi?”, Zolo, Bellamy, Lukes, Paramio y Bovero discuten la debilidad de la propuesta teórica del liberalsocialismo. Mientras que para los tres primeros se trata de una debilidad estructural, en los otros dos la propuesta es factible mediante la puntualización y redefinición de los conceptos clave de “liberalismo” y “socialismo”.

un lado, desde el punto de vista del demócrata que asume los derechos sociales como pre-condiciones de las condiciones de la democracia; por otro, desde el punto de vista del socialista para el que la justicia social es el valor último de toda sociedad bien ordenada. Su proyecto es mantener el estado de derecho de la tradición liberal, con una cierta respuesta a las demandas de justicia social, en términos de justicia distributiva (defensa de los derechos sociales).

No se trata, como señalamos anteriormente, de suprimir el mercado, pero sí de corregir las desigualdades que éste produce y que no son socialmente necesarias. Por ello, Bobbio rechaza la propuesta de Sartori, quien partiendo de la crítica a aquellos que equiparan los derechos sociales con los derechos políticos, sostiene que la sociedad moderna requiere ser competitiva y meritocrática.¹⁷³ Para Sartori, otorgar derechos sociales, que según él no son sino necesidades convertidas en derechos, vicia a los hombres y los vuelve perezosos.

En estos términos, el "liberalsocialismo" de Bobbio debería entenderse como un desarrollo de los derechos liberales a los derechos sociales, proceso históricamente necesario e inevitable a partir de la expansión de la base social de la democracia. Si de la unión entre liberalismo y democracia, se hicieron compatibles las libertades individuales con la libertad política, a través de la extensión del sufragio universal, el reto de la combinación de la democracia con el socialismo será el de asegurar el completo ejercicio de los derechos de libertad a través de la extensión de los derechos sociales. En este sentido, si la democracia es el perfeccionamiento del liberalismo, el socialismo - entendido en su sentido mínimo de lucha por los derechos sociales - sería el perfeccionamiento de la democracia.

2.4. Con base en la definición procedimental de la democracia, además de los valores propiamente democráticos incluidos en sus propias reglas, los valores que se pongan en juego en las diversas sociedades democráticas dependerán, no de alguna concepción o idea de lo que es o debería ser la democracia, sino de las distintas fuerzas que eventualmente logran tomar el poder dentro de un régimen democrático. Bobbio es perfectamente claro en este punto. Pero, cuando en su diagnóstico sobre las democracias contemporáneas vuelve la mirada hacia aquellos lugares donde la democracia no sólo no ha podido cumplir con algunas de sus promesas, sino dadas las condiciones reinantes resulta incluso difícil hablar propiamente de democracia, las categorías del discurso de Bobbio adquieren otro sentido. Bobbio reflexiona sobre esto en los últimos diez años, pero en un momento anterior planteó el mismo problema de la relación entre democracia y socialismo, como relación entre *forma y contenido* posible, en el ámbito de una

¹⁷³ En su último libro, *Democrazia. Cosa è*, Sartori defiende una teoría de la democracia en la que desde el punto de vista descriptivo, la democracia es una "poliarquía electiva" y, desde el punto de vista prescriptivo, una "poliarquía selectiva", entendiendo que una "buena" democracia tendría que ser una "meritocracia electiva".

discusión pública en la que lo que estaba en juego era la controversia sobre las posibles vías para alcanzar el socialismo.

En otras palabras, en esta perspectiva Bobbio abordaba, entonces, la relación democracia-socialismo, como relación entre la *vía* y la *meta*, donde la democracia es entendida como la *vía* y el socialismo como la *meta*. Introduce, así, la distinción entre distintos modelos o tipos de sociedad, que son “metas” a alcanzar, y las “vías” o estrategias para alcanzar esas metas. En este caso, el socialismo - la justicia social - es el “fin”, el “objetivo”, la democracia es la “vía”, el “método”. La democracia no significa aquí “un modo de vida”, no es “democracia sustancial”, pero tampoco es simplemente lo opuesto de la autocracia, sino que se presenta como lo contrario de “revolución”. Si la pareja democracia/autocracia tiene que ver con el problema del método para tomar decisiones, con el *quién* toma las decisiones (todos los miembros de la sociedad *vs.* uno solo o pocos), la pareja democracia/revolución se refiere al problema de la toma del poder por parte de la izquierda.

Este planteamiento puede relacionarse con los lugares posteriores donde Bobbio señala que en los países del capitalismo atrasado, en el Tercer Mundo, “la democracia puramente formal no es capaz de transformar a los «no hombres» en «hombres»; ahí se muere de hambre y de enfermedades; los derechos son sólo formales” [“Adesso la democrazia è sola” (1989), p. 91], habría que entender que el problema de los “no hombres” no es un problema de la democracia formal, sino uno para la izquierda. Si el socialismo real, aspirando a una sociedad justa y libre negó los derechos de libertad, el reto que pertenece a las fuerzas de izquierda en las sociedades democráticas es el de encontrar “qué medios y qué ideales están disponibles para enfrentar los mismos problemas que dieron origen al reto comunista” [*L’utopia capovolta*, (1990) p. 130]. En estos términos, Bobbio desafía a la izquierda a aceptar el reto de no abandonar la lucha - bajo las reglas de la democracia - en favor de las demandas de justicia social. Así, parece que aun en las reflexiones después de la caída del socialismo real, el objetivo de Bobbio sigue siendo el de mostrar que para resolver los problemas de los no-hombres no es suficiente tomar el poder (la historia demostró que ciertas tomas de poder tienen efectos perversos): por un lado, la izquierda debe enfrentar tales problemas aceptando las reglas del juego democrático, y por otro, no debe dejar de enfrentarlos.

En los escritos anteriores a la caída del comunismo, cuyos interlocutores eran los intelectuales de cultura revolucionaria, Bobbio confronta la democracia con el socialismo, oponiendo la “vía democrática” a la “vía revolucionaria” hacia el socialismo (la “meta”).¹⁷⁴ En ese momento, tales reglas no permiten resolver de

¹⁷⁴ Para Bobbio sólo hay dos modos posibles de transformar o cambiar la sociedad: el método revolucionario (violento) y el método democrático (pacífico); no existe una tercera vía. Cf. en *Le ideologie e il potere in crisi...*, el artículo que significativamente lleva por título “La terza via non esiste”. En esos años (los setenta) criticaba la defensa formal que hacía el PCI de una “Tercera vía” entre el stalinismo y la socialdemocracia como una retórica estratégicamente vacía, que sólo servía

modo pacífico los conflictos, puesto que se trata de un conflicto antagónico en el que una de las partes enfrentadas se propone la derrota del capitalismo y la creación de una sociedad socialista: “[...] como la experiencia histórica ha demostrado hasta el presente, los conflictos que [el método democrático] permite regular son sólo los conflictos internos de un determinado sistema económico-social. Hasta que se demuestre lo contrario, ningún grupo político logra cambiar el sistema en su conjunto observando escrupulosamente aquellas reglas. Un partido revolucionario, apenas acepta lealmente las reglas del juego, se transforma en un partido reformista” [*El problema de la guerra y las vías de la paz* (1979), p. 200]. En virtud de esta imposibilidad de alcanzar el socialismo por la vía democrática por parte de quienes tienen la idea del paso de una forma de sociedad a la opuesta, a través de una vía revolucionaria, Bobbio sostiene que la única política capaz de superar el contraste entre el movimiento obrero y el sistema capitalista es la socialdemócrata, que al aceptar un compromiso económico con el capital, evitaba la lucha armada y se colocaba en una posición capaz de preservar a la democracia: “el gran compromiso histórico de los partidos socialdemócratas se funda en el intercambio entre la renuncia a la lucha mortal contra el capitalismo y la garantía de la sobrevivencia de la democracia” [“Il «grande compromesso»” (1985), p. 34]. El fruto de este “gran compromiso” fue el llamado Estado de bienestar (*Welfare State*); así, el socialismo que finalmente defendía Bobbio se acerca más a la socialdemocracia que a los movimientos comunistas, refiriéndose más a los métodos para lograr las reformas que a su contenido, es decir, a los fines.¹⁷⁵

El problema del que partió el socialismo histórico - la justicia social - debe ser, por lo tanto, distinto del problema de la revolución. Desde esta segunda perspectiva, el socialismo también es concebido en su sentido mínimo como un conjunto de reformas sociales, pero la defensa de Bobbio se concentraba sobre todo en el modo de lograrlas a través de lo que para él es y será la “vía maestra”, es decir, la vía democrática.

2.5 En el tercer nivel del análisis de la relación democracia-socialismo, encontramos en el discurso de Bobbio una tendencia a equiparar “socialismo” con “democracia social”, donde este último término remite ya no al contenido de las decisiones democráticas, sino a la extensión del *método* democrático. De esta manera, la noción de socialismo podría ser repensada y reinterpretada de modo congruente y

para ocultar la necesidad de una elección entre los métodos dictatoriales y los métodos democráticos para lograr el cambio social.

¹⁷⁵ Bobbio aclara que de su posición no debe desprenderse de ninguna manera el intento de hacer la apología del sistema capitalista: “Me pongo frente a la «verità effettuale» con la postura del observador. Por lo demás, colocarse frente a esta realidad con la postura contraria a la apologética, con la postura demonizante, propia de la izquierda histórica, que desde hace un siglo espera la caída del capitalismo que nunca ha ocurrido, no me parece muy productivo y tampoco muy serio” [“Il «grande compromesso»” (1985), p. 37].

extensiva con la noción de democracia, en el sentido de "socialización del poder", en lugar de "socialización de la propiedad".¹⁷⁶

Cuando Bobbio habla de "democracia social", el calificativo "social" produce un equívoco, en tanto que esta expresión podría tener un sentido doble: a) uno que tendrá que ver con los "contenidos", bajo el cual "democracia" no resultaría ser tan sólo del *cómo* y del *quién* del proceso de toma de decisiones, sino el *qué* de las decisiones; b) otro que tiene que ver con el método democrático, pero aplicado a lugares distintos de la arena política. Y este es del que se ocupa Bobbio en los lugares que estamos tratando, es decir, de las decisiones colectivas-coactivas.

Recordemos que al ocuparse de la promesa de la extensión del método democrático a todos los lugares de la sociedad, Bobbio lamenta la ausencia general de cualquier democracia fuera del ámbito de las instituciones políticas. Su juicio aplastante sobre el equilibrio de poderes dentro de las sociedades contemporáneas occidentales es el siguiente: "Incluso en una sociedad democrática, el poder autocrático está más difundido que el poder democrático" [QS (1976), p. 100 (p. 160)]. Por un lado, el Estado mismo comprende aparatos administrativos de carácter autoritario que, como él dice, preexistían a la llegada de la democracia representativa y siguen siendo en gran medida reacios a aceptarla: "Lo que nosotros, por brevedad, llamamos Estado representativo, siempre ha tenido que contar con el Estado administrativo, o sea, un Estado que obedece a una lógica de poder completamente distinta, descendente, no ascendente; secreto, no público; jerarquizado, no autónomo" [QS (1976), p. 63 (p. 110)]. El ejército, la burocracia, los servicios secretos, constituyen esos lugares de nuestros sistemas políticos donde la lógica del poder democrático no ha logrado - ni podrá - someter a la lógica del poder autocrático. Por otro lado, las instituciones características de la sociedad civil muestran, en su mayoría, una ausencia de democracia. Organizaciones como la fábrica, la escuela, las iglesias o la familia, lejos de que su funcionamiento coincida con los principios de la democracia, la autocracia de uno u otro tipo sigue siendo la regla.

La "democracia social", así como la entiende Bobbio en las promesas incumplidas, es el remedio a la ausencia de control democrático de esas instituciones dominadas por la lógica del poder descendente. Así, Bobbio defiende la democratización de la vida social en general, a través de la difusión de los principios de la democracia representativa, hasta ahora confinados a las urnas políticas; es decir, propugna por la extensión de los derechos de libre organización y decisión hasta las células básicas de la vida cotidiana. En cierto momento, expresa su optimismo sobre esta extensión del proceso de democratización, que él llama "el paso de la democracia política en sentido estricto a la democracia social", diciendo que "se debe hablar justamente de un verdadero y propio cambio en el desarrollo de las instituciones democráticas, que puede ser resumido sintéticamente en la

¹⁷⁶ Cf. M. Bovero, "Intelectuales, política, democracia".

siguiente fórmula de la democratización del Estado a la democratización de la sociedad” [FD (1984), p. 44 (p. 43)]. Sin embargo, al mismo tiempo, se muestra francamente escéptico sobre las posibilidades de esa progresiva democratización de la sociedad civil: “[...] me parece más que lícita - escribe - la sospecha de que la progresiva ampliación de la base democrática encuentre un obstáculo insuperable - insuperable, digo, en el ámbito del sistema - frente a las verjas de la fábrica” [QS (1976), p. 85 (p. 141)].¹⁷⁷ De hecho, la idea del socialismo como extensión del método democrático más allá de la arena parlamentaria ya no es practicada. En su lugar, Bobbio replantea el problema - que es el mismo, pero planteado de manera escéptica - de si la democracia podrá sobrevivir aun cuando las instituciones sociales sean cada vez menos democráticas. El lugar de la tradición socialista en el discurso teórico de Bobbio cambia del tema formal del espacio limitado de la democracia (que todavía pertenece al problema de la democracia como tal), apuntado más como problema que como solución, a la cuestión sustancial de la defensa de los derechos sociales y de las instituciones welfaristas.

2.6 En el cuarto nivel del modo como Bobbio plantea la relación democracia-socialismo encontramos el lugar en el que la tensión entre la defensa de los valores liberales y la preocupación por los problemas de la justicia social es más evidente, induciendo la sospecha de deslizamientos de significado en las reglas de uso de la noción de democracia.

En los textos recogidos en *L' utopia capovolta*, que nacen de la reflexión sobre el derrumbe del socialismo real, se habla de la democracia como si se le otorgara un sentido en parte distinto y más complejo que el de una forma de gobierno. Bobbio ataca el problema del socialismo partiendo del análisis de cada una de las etapas de la relación entre democracia y liberalismo, hasta llegar a la caída del comunismo, momento a partir del cual “la democracia está sola” para hacer frente a los problemas de justicia social. Bobbio, entonces, debe aclarar qué democracia es capaz de enfrentar este reto. En este sentido, cuando Bobbio sugiere que la democracia tiene que resolver los problemas que el comunismo dejó sin resolver, “democracia” no parece tener solamente el sentido de *democracia*, es decir, método, democracia procedimental, un modelo de sistema político, sino de un modelo de sistema social; si es así, no sería solamente una forma de gobierno, sino una *forma de vida*: “[...] el punto - escribe Bobbio - es que ahora ha aumentado la responsabilidad de la democracia frente al fracaso de los comunistas que habían intentado resolver globalmente el problema de la sociedad justa. Ahora la democracia debe buscar resolver esos problemas que el movimiento comunista intentó resolver a través de una vía que se mostró históricamente equivocada”

¹⁷⁷ Hay que notar que el párrafo termina insistiendo en la equiparación entre “democracia social”, entendida como ampliación del método democrático, y “socialismo”: “Sin embargo, - concluye Bobbio - precisamente en este terreno - en el terreno del control democrático del poder económico -, se gana o se pierde la batalla por la democracia socialista” [QS (1976), p.85 (p. 141)].

[“Adesso la democrazia è sola” (1989), p. 97]. De la conciencia (coherente) de que la democracia política por sí sola no garantiza la igualdad y la justicia sociales, Bobbio parece pasar imperceptiblemente a otra significación que tiene que ver con un determinado orden social. “Democracia”, entonces, en este contexto, parece aludir a algo así como el conjunto del sistema social del “mundo occidental”, cuyo problema más grave es el de proporcionar una solución, distinta de la comunista que fracasó, a los males de los dos tercios de la humanidad que padecen niveles de desigualdad e injusticia social alarmantes. Ciertamente es que, de esta manera, el uso de la noción de democracia pierde la nitidez que tenía en el discurso sobre la definición mínima.

2.7 La relación democracia-socialismo es encarada, pues, de distintas maneras, como si fueran aspectos diferentes de un problema - ni claro ni preciso - entre los cuales no siempre es fácil encontrar la conexión y, a veces, la uniformidad de significado. En realidad, es uno de los problemas abordados por Bobbio en los que resulta más difícil aplicar el método de análisis bobbiano a él mismo. En primer lugar, hay variaciones de significado en la noción misma de democracia. Encontramos por un lado, una distinción que podríamos llamar *finca* entre dos significados de la democracia: uno, como método para tomar decisiones y otro, como método o vía adecuada para la toma del poder. Y, por otro lado, una distinción que podríamos llamar *gruesa* entre el significado de la democracia procesual y la democracia como “modo de vida”, para retomar una expresión que no es de Bobbio, de la cual podríamos decir hay dos interpretaciones: una es la democracia en sentido amplio, como ideal de la igualdad; otra es la democracia en sentido genérico como forma de sistema social y político desarrollado en el mundo occidental (que incluso podría ser definida como la cara real de la primera, en tanto que ésta es la ideología de esta última). En segundo lugar, hay variaciones en la noción de socialismo. Por un lado, una noción de socialismo vinculada a la idea de derechos sociales y de justicia social. Por otro, una noción de socialismo vinculada a la idea de “socialización del poder”. Y, en tercer lugar, como consecuencia de los dos anteriores, variaciones en la noción de democracia social o socialista: como extensión del método democrático y como sistema welfarista de justicia social. Todas estas variaciones, difíciles de relacionar entre sí, se encuentran en cuatro niveles problemáticos: a) la relación de la democracia con el liberalismo y con el socialismo, que remite al problema del desarrollo de la teoría de los derechos; b) la relación entre democracia y socialismo, entendidos como la vía y la meta; c) relación entre democracia y socialismo como relación entre la toma de decisiones en las instituciones políticas y en las instituciones sociales (escuela, fábrica, etc.); d) relación de contraposición entre la democracia, entendida como “modo de vida” y el comunismo.

A riesgo de simplificar el planteamiento de Bobbio, no parece atrevido reordenar las posibilidades de la relación democracia-socialismo en el cuadro

propuesto por Bovero¹⁷⁸. Para ello, habría que hacer caso omiso de los deslices conceptuales de Bobbio, ateniéndose a las “definiciones mínimas” de los conceptos en juego. Sin embargo, me parece que las conclusiones a las que llega Bovero después del ejercicio de redefinición conceptual de los términos del problema son fieles al “espíritu” de la sugerencia más consistente de Bobbio.

La tesis de Bovero es que las relaciones entre liberalismo, democracia y socialismo no son ni necesarias ni imposibles, sino que “deben considerarse simplemente posibles dadas ciertas condiciones”¹⁷⁹. A diferencia de Bobbio que tiende a considerar dichas relaciones -en particular, aquélla entre liberalismo y socialismo - como un mero “compromiso pragmático” y no como una síntesis teórica consistente, Bovero supone que una *síntesis teórica* entre liberalismo y socialismo es posible si se cumplen determinadas condiciones, que tienen que ver con la distinción de dos corrientes teóricas conceptualmente autónomas en el interior de la tradición liberal y de la socialista, y que al menos una de las dos de una tradición converja en un “terreno común” ideal con una de la otra. Para cumplir estas condiciones, el liberalismo debe entenderse únicamente en su sentido de garantía de las libertades fundamentales y no en su sentido puramente mercantilista, y socialismo no como eliminación de la propiedad privada y su sustitución por la propiedad colectiva, sino como teoría de la justicia distributiva y de los derechos sociales. El “terreno común” teórico en el que podría darse la síntesis sería el de una teoría general de los derechos, en la que se integrarían los derechos individuales de tradición liberal y los derechos sociales de tradición socialista.

¿De qué tipo de relación se trata? Para Bovero, se trata de relaciones necesarias sólo en la medida en que tanto el liberalismo como el socialismo serían presupuestos de la democracia. Así, por un lado, sin ciertos principios y valores liberales no hay democracia. Si recordamos los requisitos marcados por Bobbio para poder hablar de reglas del juego democrático, entre éstos están los principios liberales. Por otro lado, ciertos presupuestos de la democracia estarían también en el socialismo - “en cierta herencia socialista”, escribe Bovero - en tanto que la realización de ciertos principios y valores de esta tradición se vuelven indispensables para la realización de los principios liberales, presupuestos o precondiciones de la democracia. Tener una democracia efectiva, sin perder su característica de ser formal requiere, entonces, “una conjugación entre un Estado de derecho liberal (derechos individuales fundamentales) y un Estado social mínimo (necesidades primarias esenciales)”¹⁸⁰. Una vez más, puede suponerse que Bobbio

¹⁷⁸ Véase el artículo antes citado “Liberalismo, socialismo, democrazia, Definizioni minime e relazioni possibili”, en particular la conclusión, pp. 318-320.

¹⁷⁹ M. Bovero, “Liberalismo, socialismo, democrazia, Definizioni minime e relazioni possibili”, p. 311.

¹⁸⁰ M. Bovero, “Liberalismo, socialismo, democrazia, Definizioni minime e relazioni possibili”, p. 320.

no tendría inconveniente en aceptar que la relación entre democracia y socialismo se da como necesaria en el nivel de sus precondiciones o presupuestos. La democracia sigue siendo así la *forma* de la política moderna, y liberalismo y socialismo - más allá de que algunos de sus principios o ideales sean precondiciones de esta forma de gobierno - serían *contenidos* posibles y alternativas de la democracia. Con ello Bobbio rescataría a la democracia más allá de las pretensiones del liberalismo o del socialismo de subsumirla de manera ilegítima como *su* propia forma exclusiva.

Sin embargo, no todas las dificultades reales con las que Bobbio se enfrenta al intentar plantear dicha relación pueden convertirse en cuestiones de coherencia conceptual. El propio Bovero estaría de acuerdo en ello al señalar que “la relación entre liberalismo y socialismo sigue siendo una relación posible dadas ciertas condiciones. Lógicamente posible; que después sea prácticamente posible también, que sea una ‘tercera vía’ practicable, no lo sé. Pero sospecho que si fuese realmente practicada, a lo largo de esta vía seguramente se presentarían otras réplicas de la historia”¹⁸¹. La tensión que encontramos en el discurso de Bobbio no mostraría tanto los límites de su pensamiento como los problemas propios de los proyectos socialistas. Anderson habla de las “antinomias” del pensamiento de Bobbio; habría que preguntarse si no se trata más bien de dificultades de la realidad o, en todo caso, de contradicciones que surgen en su pensamiento al tratar de pensar problemas reales que resultan del reconocimiento de las limitaciones de la democracia formal para la resolución de los problemas sociales.

Entre los distintos niveles y perspectivas desde los que es abordada la relación democracia-socialismo, Bobbio sostiene su defensa de la democracia formal, pero reconoce que ésta se ve amenazada desde dos flancos: por un lado, dicha forma de gobierno se ha revelado como incapaz de realizarse plenamente, por lo menos no ha podido cumplir con todos los objetivos de la interpretación moderna del ideal democrático. Las críticas de Bobbio a la democracia en este sentido tienen que ver, entonces, con la tensión que existe entre los valores propuestos en el proyecto moderno de democracia y las exigencias de la realidad en la que efectivamente se da aquella, la tensión entre la “cruda realidad” y lo que fue concebido como “noble y elevado”. Por otro lado, la “cruda realidad” de las sociedades de capitalismo atrasado, donde grandes segmentos de la población permanecen al margen de mínimas condiciones de bienestar, vacía y muchas veces destruye a la democracia formal. Así, aun cuando sostenga la tesis de la no-abolición del mercado, Bobbio no puede dejar de observar que la lógica del capitalismo es sinónimo de opresión y que hay buenas razones para pensar que tiene efectos brutales, bárbaros. Frente al efecto depredador que suelen tener las economías avanzadas en términos no sólo ecológicos, sino humanos, no sorprende que cuando Bobbio intenta, no proponer

¹⁸¹ M. Bovero, “Liberalismo, socialismo, democrazia, Definizioni minime e relazioni possibili”, p. 320.

una solución - sabiamente, él nunca pretende solucionar problemas - sino señalar al menos algunos caminos que tal vez conduzcan a remediar esa situación, se produzca cierta confusión entre democracia política e igualdad o democracia y justicia.

3. SOBRE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

3.1 El tema de los derechos del hombre puede ser abordado desde distintos puntos de vista, cada uno de los cuales pondrá a la luz un aspecto específico del problema. Filósofos, juristas, sociólogos, politólogos y políticos han aportado elementos nada despreciables a la discusión sobre este tema, los cuales han contribuido en mayor o menor medida al desarrollo de la teoría y de la práctica de los derechos del hombre, esto es, a su reconocimiento y protección. La sólida formación de Bobbio en derecho y su interés por la historia, por los análisis realistas - económicos políticos y sociales - sobre el grado de efectividad de los derechos y las condiciones pragmáticas de su garantía, hacen que en su obra no exista una separación tajante entre el discurso jurídico y el sociológico-político, evitando así confusiones conceptuales y simplificaciones inoportunas.

En los varios trabajos con los que Bobbio ha contribuido al desarrollo de la teoría de los derechos del hombre, encontramos que, entre las distintas perspectivas, este autor privilegia dos enfoques fundamentales: a) una perspectiva histórico-filosófica, en la que el momento fundamental para la explicación de los derechos es el surgimiento de la concepción individualista de la sociedad, con todas sus consecuencias; y, b) una perspectiva teórico-jurídica, vinculada más a la sociología del derecho que a la filosofía, por lo que el centro de este enfoque no es el clásico problema de la fundamentación de los derechos, sino el problema de su reconocimiento histórico y protección efectiva. Siguiendo estas dos perspectivas de la reflexión de Bobbio, a lo largo de las cuales se especifica el nexo entre los cambios en los procesos sociales y los cambios en la reflexión teórica sobre los derechos del hombre, es posible comprender y explicar la especificidad de los derechos fundamentales y su enriquecimiento, dando cuenta de la ampliación de la lista de los derechos reconocidos en un primer momento, hasta comprender, bajo el título de derechos fundamentales, los civiles, los políticos y los sociales.

En sus discusiones sobre los derechos del hombre, Bobbio parte del reconocimiento de que el lenguaje de los derechos es ambiguo, poco riguroso y no pocas veces se le utiliza retóricamente. En relación con el tema de los "derechos del hombre", la palabra "derechos" con frecuencia es expresión de ideales o reivindicaciones de ciertos movimientos históricos, y no de derechos en sentido estricto, es decir, jurídicamente riguroso. Este uso oscurece y oculta la diferencia entre los derechos meramente ideales o reivindicados y los derechos reconocidos y protegidos. Hablar de "derechos" en este último sentido supone, entonces, que a las aspiraciones o ideales o reivindicaciones de una sociedad o grupo social se les atribuya validez jurídica, es decir, que lleguen a ser acogidos en un ordenamiento jurídico, reconocidos en normas cuya violación implica una sanción. Como bien señala Ferrajoli, jurista que a su modo desarrolla la perspectiva de Bobbio, "si no aceptamos concepciones iusnaturalistas del derecho y no nos limitamos a formular

'filosofías de la justicia', los derechos no son otra cosa que lo que establecen los ordenamientos particulares, en las distintas épocas y en los distintos lugares".¹⁸²

El estudio y comprensión de los derechos del hombre supone, pues, recorrer el camino a través del cual dichos derechos se transformaron de meros ideales en normas jurídicas, de "aspiraciones, nobles pero vagas, demandas justas pero débiles, en derechos en sentido propio (en el sentido en que hablan de 'derecho' los juristas)" [ED (1990), p. 67]. Los pasos de este desarrollo se encuentran en cambios ocurridos en la historia, más precisamente en el terreno de las relaciones políticas, y en el terreno teórico, principalmente en el ámbito de la historia del pensamiento jurídico, en las transformaciones de la concepción del derecho. Bobbio resume estos cambios - históricos y teóricos - en tres tiempos: 1) afirmación filosófica del principio de que existen derechos naturales (Locke y el iusnaturalismo); 2) transformación de derechos naturales en prescripciones jurídicas (primeras Declaraciones de los derechos y constitucionalismo); 3) recepción de derechos fundamentales en la Declaración Universal de las Naciones Unidas. A lo largo de estos tres tiempos se va extendiendo la esfera de derechos que son declarados como derechos del hombre, dando lugar a un desarrollo que sigue tres fases principales: a) afirmación de los derechos de libertad; b) defensa de los derechos políticos; c) proclamación de los derechos sociales.

No me detendré a analizar cada una de estas fases. Me centraré más bien en dos puntos que me parecen fundamentales: el análisis de Bobbio sobre el aumento de la lista de los derechos, con el fin de resaltar la estrecha vinculación que existe entre el nacimiento de los derechos del hombre y las transformaciones en la sociedad y en la teoría; y, uno de los problemas que más parecen preocupar a Bobbio que es el de la protección y garantía de dichos derechos.

3.2 El origen, desde el punto de vista histórico y teórico del primer momento, es decir, de la afirmación filosófica de los derechos del hombre se encuentra en el iusnaturalismo, fundamentalmente en la concepción individualista de la sociedad que está en su base, característica fundamental de las sociedades modernas, a partir de la cual se da la inversión radical de la relación política entre individuo y estado, y como consecuencia, la inversión de la relación entre poder y derecho. A partir de este vuelco, primero estarán los hombres con ciertos derechos, pensados como originarios, "naturales", pertenecientes al hombre en cuanto tal, anteriores a la institución del poder político y que debían ser reconocidos, respetados y protegidos. Después, en segundo lugar, estará el poder político, cuyo sentido fundamental será el de proteger esos derechos.

En este primer tiempo de la historia de los derechos del hombre, la afirmación de los derechos naturales no pasaba de ser una afirmación puramente teórico-filosófica. Se trataba, en lo fundamental, de una exigencia ideal, de una aspiración,

¹⁸² Ferrajoli, L., "Cittadinanza e diritti fondamentali", p. 64.

todavía no cumplida en la práctica. Su realización dependía de la fundación del estado de derecho, con el que se da el paso final del punto de vista del príncipe al de los ciudadanos, por lo que se refiere a la convivencia social y sus problemas. La realización final de este principio dependió de cambios radicales en la vida jurídica: el derecho tenía que dejar de ser la expresión libre y espontánea de una sociedad en un proceso secular, para pasar a ser la expresión de la voluntad soberana del pueblo, explicitada a través de una asamblea representativa, y convertirse en un instrumento con el cual los nuevos estados representativos podrán intervenir en la sociedad para mantener la paz social y para prevenir necesidades futuras.

3.3 El segundo tiempo de la historia de los derechos humanos, la positivización de los derechos naturales, se da con el nacimiento del estado de derecho en el que los individuos son reconocidos como ciudadanos. En el estado de derecho, el poder está limitado por el derecho (objetivo): toda función del poder político es atribuida por una norma y limitada por la misma. El principio de la supremacía de la ley, es decir, de la afirmación de que todo poder político debe ser legalmente limitado, se realizará por medio de constituciones escritas. Las constituciones modernas - en sentido estricto - tienen todas una estructura común (que tiene como modelo a la constitución norteamericana): en el preámbulo contienen una declaración de derechos individuales y en el cuerpo, instituye poderes en función de esos derechos.¹⁸³ De este modo, los poderes del estado, que en su conjunto forman el poder político, nacen en la misma constitución, limitados y vinculados a los derechos antes declarados en la misma constitución.

En este estado, basado en el derecho al punto de coincidir con el mismo ordenamiento jurídico respetuoso del individuo y de sus derechos naturales, con las declaraciones de los derechos de los estados constitucionales modernos, cambia el estatuto jurídico de los derechos humanos, aun cuando su contenido siga siendo el mismo que el de las teorías iusnaturalistas. Al ser incorporados al ordenamiento jurídico, dichos derechos dejaron de ser meros principios abstractos para convertirse en derechos jurídicamente exigibles, protegidos por la organización del poder por medio del derecho positivo, que impone a los órganos del estado ordenes y prohibiciones.

3.4 Si es cierto que la concepción prevaleciente con la que nacen los derechos del hombre es la que tiene por contenido las libertades negativas, con todo, las mismas declaraciones de los derechos ponen en marcha un largo proceso histórico que puede llamarse "proceso de democratización", a lo largo del cual los derechos políticos se universalizan tendencialmente, de la misma manera que los derechos

¹⁸³ Las manifestaciones históricamente más importantes de este proceso son, por un lado, las constituciones escritas que acompañan a los grandes trastornos del fin del siglo XVII (la revolución norteamericana y la revolución francesa) y, por otro, las grandes codificaciones ["Derecho" (1981), p. 511].

del hombre (los derechos civiles). El umbral crítico de este proceso se logra con el establecimiento del sufragio universal (masculino y femenino).

En la Declaración del '89 aparece ya en principio la estrecha relación que existe entre los derechos del hombre y los del ciudadano. Aun cuando ello esconde un sinnúmero de problemas, este es el motivo por el cual Bobbio considera como primera generación de derechos a los civiles y a los políticos. Bobbio en otros lugares explica la estrecha relación estructural entre los derechos de libertad y los derechos del ciudadano o políticos. Aunque con problemas, y siendo analíticamente distintos, ambos tipos de derechos nacen al mismo tiempo, porque sin las "cuatro libertades de los modernos" - la libertad personal o de movimiento, la libertad de expresión, la libertad de reunión y la libertad de asociación -, la democracia es un engaño. Y, al revés, sin democracia, es decir, sin participación en el poder político, las mismas libertades individuales no quedan garantizadas.

La posibilidad abierta a los ciudadanos de participar en la toma de las decisiones colectivas plantea la exigencia de que, a diferencia del estado liberal donde los individuos que reivindican participar en el poder de decisión pública son sólo una parte de la sociedad, en la democracia lo sean potencialmente todos.¹⁸⁴

3.5 El problema de fondo tradicional en relación con los derechos del hombre es el si y cómo puede establecerse cuáles son los derechos del hombre o los derechos fundamentales. Podemos reconocer con Bobbio su no-naturalidad y su historicidad. Pero ello no dice nada sobre los criterios con los que podemos distinguir los derechos fundamentales de los no fundamentales. Esto es, ¿qué quiere decir que unos derechos son fundamentales? Según la propuesta teórica de Ferrajoli a quien ya nos referimos anteriormente, que un derecho sea fundamental significa que es inalienable¹⁸⁵ e indisponible, no negociable. En otras palabras, los criterios generales para reconocer unos derechos como fundamentales y distinguirlos de los no-fundamentales son la indisponibilidad y la inalienabilidad. Pero, de todos modos se mantiene el problema de trazar con precisión la tabla de los derechos. Según este autor, hay dos clasificaciones fundamentales de los derechos, independientes entre sí; una relacionada con las características estructurales de los derechos fundamentales y otra referida a la esfera de sus titulares, es decir, al elemento contingente de la clase de sujetos a quienes les son atribuidos esos derechos por el derecho positivo.

En cuanto a su estructura lógica, los derechos se dividen en cuatro categorías: los derechos civiles, los derechos políticos, los derechos de libertad y los derechos

¹⁸⁴ Es evidente que siempre habrá límites a este poder de participación; lo importante es ver cuáles son los límites que ya no pueden ser: los límites de carácter económico y los límites sociales.

¹⁸⁵ Sin embargo, Bobbio señala que "hablar de derechos naturales o fundamentales o inalienables o inviolables, es usar fórmulas del lenguaje persuasivo que pueden tener una función práctica en un documento político para darle mayor fuerza a la demanda, pero no tienen ningún valor teórico, y son por tanto completamente irrelevantes en una discusión de teoría del derecho"[ED (1990), p. XVI].

sociales. El par constituido por los *derechos civiles* (conjunto de libertades individuales reconocidas y garantizadas por el Estado: de movimiento, de pensamiento, de creencia religiosa, de afiliación política y, por lo general, el llamado derecho de propiedad)¹⁸⁶ y los *derechos políticos* (de participación y representación política) forma la clase de los *derechos-poderes* o de autonomía: los primeros en la esfera privada, los segundos en la esfera pública. Son derechos cuyo ejercicio consiste básicamente en decisiones, en actos que producen efectos jurídicos, y cuya titularidad supone la capacidad de actuar, contractual y política respectivamente. El segundo par, los *derechos de libertad* y los *derechos sociales* forma la clase de los *derechos-expectativas*, expectativas negativas y expectativas positivas, que corresponden fundamentalmente a los poderes públicos, prohibiciones de interferencia u obligaciones de prestaciones respectivamente.

La segunda tipología de los derechos fundamentales es la que se realiza con base en la distinción entre *derechos del hombre o de la persona* y *derechos del ciudadano o de ciudadanía*. Esta distinción no se basa sobre características intrínsecas o estructurales de los derechos, sino que depende únicamente del derecho positivo, es decir, del hecho contingente de que éstos son atribuidos a todos en tanto que personas o sólo a las personas en tanto que ciudadanos. En todos los ordenamientos políticos los *derechos políticos* son todos de ciudadanía y los *derechos civiles* son todos de la persona. Pero, puede darse el caso de que un ordenamiento restrinja los derechos civiles sólo a los ciudadanos, u otorgue el derecho de voto a los no ciudadanos residentes. Los derechos de libertad son, por lo general, de la persona (menos los de residencia y circulación en el territorio del estado reservado a los ciudadanos). Los derechos sociales, pueden ser en parte de la persona y en parte del ciudadano (suelen ser de la persona el derecho a la salud, a la educación y a la retribución justa; suelen ser de ciudadanía los derechos al trabajo y a la asistencia social).

3.6 La vinculación estrecha que establece Bobbio entre el nacimiento de los derechos del hombre y las transformaciones en la sociedad y en la teoría, aparece con mayor fuerza con el crecimiento estos derechos. El advenimiento de la sociedad de masas y las nuevas exigencias planteadas por la sociedad industrial, hicieron posible la maduración de nuevos derechos del hombre que expresan

¹⁸⁶ Ferrajoli señala la dudosa consistencia teórica del concepto mismo de derechos civiles: se trataría de una categoría espuria dado que incluye tres clases de derechos cuya estructura es muy distinta: a) los derechos de libertad, de la libertad personal a la libertad de expresión y de pensamiento; b) los derechos de la autonomía privada: estipular contratos y actuar en juicios; c) el derecho de ser o convertirse en propietario (distinto del llamado derecho de propiedad). Al unificar a todos estos derechos en la categoría única de derechos civiles, la cultura jurídica liberal acreditó a la propiedad con el mismo valor que le asociaba a las libertades, y la doctrina marxista desacreditó a las libertades con el mismo disvalor que le asociaba a la propiedad [Ferrajoli, L., "Cittadinanza e diritti fondamentali" (1993), pp. 66-67].

nuevas exigencias y nuevos valores: los llamados derechos sociales.¹⁸⁷ En relación con la teoría, es a partir de cierto grado de desarrollo económico y tecnológico, en virtud del cual se producen transformaciones sociales e innovaciones técnicas, cuando surgen nuevas demandas que en un momento anterior del desarrollo histórico eran imprevisibles e impracticables. En cuanto a la posibilidad de satisfacer esas demandas, a diferencia de los derechos de libertad, que nacen como limitaciones contra el poder del estado y, al mismo tiempo, como garantías que otorga ese mismo poder, y cuyo objetivo era, por tanto, limitar el poder, los así llamados derechos sociales se caracterizan por ser derechos que para poder ser realizados prácticamente requieren la intervención directa del estado y, por tanto, el acrecentamiento de las funciones del estado. La demanda de los derechos sociales, siendo los principales los derechos al trabajo, a la educación y a la salud, dio lugar a una nueva organización de los servicios públicos de la que nació otro modelo de estado, el estado social, contrapuesto idealmente al estado liberal, en el sentido en que el estado liberal se caracterizaría por ser un estado fundamentalmente abstencionista, mientras que el estado social sería un estado fundamentalmente intervencionista.¹⁸⁸

Siguiendo la argumentación de Bobbio sobre los tres modos en que estos derechos se han multiplicado - "proliferado" dice Bobbio - [ED (1990), p. 72] podrá verse con más claridad la relación entre derechos del hombre y sociedad, tanto respecto al origen social de esos derechos, como sobre el estrecho nexo entre cambio social y nacimiento de nuevos derechos. El surgimiento y multiplicación de los nuevos derechos se da, fundamentalmente, a través de tres procesos que pueden resumirse en: más bienes, más sujetos, más "status", o más identidades del individuo.

Con respecto del primer proceso - el aumento de la cantidad de bienes que merecen ser tutelados - se dio el paso de los derechos de libertad a los derechos políticos y, finalmente a los derechos sociales. Con la conquista de la democracia y la consecuente extensión de los derechos políticos, con el sufragio universal, se exigen más cosas. Las garantías formales permiten el acceso a la arena de las demandas políticas - siendo la mayoría de contenido social - que pueden ser recibidas por los gobiernos de cada vez más individuos que empiezan a pedir garantías materiales. En cuanto al segundo - extensión de la titularidad de algunos derechos a sujetos distintos del individuo - se pasó de la consideración del individuo como sujeto único al que se le atribuyeron derechos naturales o de la "persona", a sujetos distintos, como la familia, las minorías étnicas o religiosas, reconociendo la situación específica de cada uno de estos nuevos "sujetos" que los coloca en una

¹⁸⁷ Bobbio señala que es muy probable que el rápido desarrollo técnico y económico acarreará nuevas demandas de protección social, que hoy todavía no pueden ser previstas.

¹⁸⁸ Se trata de una oposición en vía de principio, ya que es posible imaginar un estado que por un lado se abstencionista y por otro intervencionista. Por otra parte, estos dos tipos de estado pueden o no ser democráticos.

posición de debilidad en el tejido social.¹⁸⁹ Con el tercer proceso se da una expansión de los derechos del hombre en el paso del hombre abstracto al hombre concreto, “a través de un proceso de diferenciación gradual o de especificación de las necesidades y de los intereses, de los cuales se pide su reconocimiento y protección”[ED (1990), p. VIII]. Se trata del paso del hombre genérico al hombre específico, es decir, al hombre considerado en la especificidad de sus distintos “status” o identidades sociales, en sus distintas fases y estados de la vida, los cuales se distinguen mediante diversos criterios de diferenciación: sexo, edad, condiciones físicas, etc.: “a través del reconocimiento de los derechos sociales aparecieron, junto al hombre abstracto o genérico, al ciudadano sin ninguna otra calificación, nuevos personajes como sujetos de derechos antes desconocidos para las declaraciones de los derechos de libertad: la mujer y el niño, el anciano y el muy anciano, el enfermo y el demente, etc.”[ED (1990), p. 73].¹⁹⁰ Estos derechos reconocen diferencias distintas a las económicas, y pretenden corregir esas desigualdades que son fuente de formas de opresión sexistas o racistas.

El enriquecimiento interno de la teoría de los derechos, con el logro de los derechos sociales, llega a una frontera en sí misma problemática y discutible, más allá de la cual se abren dudas infinitas: además de los derechos sociales parece que se abre el problema de si pueden o no reconocerse derechos en principio a sujetos que no sean actualmente seres humanos existentes. Se trata de los así llamados “derechos de las generaciones futuras”, de los problemáticos derechos de seres animados no humanos, o incluso de los “derechos de la naturaleza”. El debate sobre estas fronteras está muy lejos de tener una salida unívoca. Pero, la dimensión del enriquecimiento interno de la tabla de los derechos, mediante la extensión de sujetos que podrían ser sus titulares no es el único camino para el desarrollo del problema teórico y práctico de los derechos humanos.

3.7 El otro camino concierne no al problema de cuáles derechos deban ser reconocidos y a quién, sino cuáles son los sujetos que deben reconocer los derechos. Ya hemos dicho que un problema fundamental en la discusión sobre los derechos humanos es el modo de proteger esos derechos: porque “una cosa es hablar de derechos del hombre, derechos siempre nuevos y siempre más amplios, y justificarlos con argumentos persuasivos, y otra cosa es asegurar su protección efectiva”[ED (1990), p. 64]. Es evidente que esta “protección efectiva” es mucho más

¹⁸⁹ Bobbio señala cómo en el debate actual entre filósofos morales se incluyen los derechos de los descendientes a la sobrevivencia, el derecho de los animales e incluso se habla de “derechos” de la naturaleza entre los movimientos ecologistas. En relación a este proceso de reconocimiento de “más sujetos”, cabe hacer la distinción entre el sujeto que como actor social conquista un derecho social, donde puede hablarse de “sujetos colectivos” (sindicatos, partidos,...), y el sujeto como titular de un derecho. Para Bobbio sólo los individuos en sentido estricto son titulares de derechos.

¹⁹⁰ Habría que preguntarse si el reconocimiento de los derechos de grupos sociales, tales como las minorías (étnicas, lingüísticas y religiosas), los excluidos (enfermos, encarcelados), o los marginados (ancianos, mujeres) no es, hasta cierto punto, un síntoma de la crisis de la generalidad ciudadana.

difícil en el caso de los derechos sociales que en el de los derechos de libertad o los políticos. “La ciencia del derecho no ha elaborado - contra la violación de tales derechos, representada por la omisión de las prestaciones correlativas - formas de tutela comparables, en eficacia y simplicidad, a las prestadas a los otros derechos fundamentales, sean de libertad o de autonomía”¹⁹¹. A diferencia de la clase de derechos que tienen la forma de expectativas negativas que imponen al poder público deberes de “no hacer” (prohibiciones), el reconocimiento y protección de los derechos sociales presupone deberes de “hacer” (obligaciones). Además, presuponen no sólo una acción del estado, en particular, la eliminación de los obstáculos de orden económico y social para su ejercicio, sino que el estado esté en condiciones de garantizarlos, mediante el empleo del “máximo de los recursos de que dispone”. En este punto, se vuelven indispensables los análisis sociológicos y politológicos de los presupuestos de lo que los sociólogos llaman la “implementación” de esos derechos, es decir, del conjunto de las condiciones prácticas que aseguran lo que los juristas llaman su “efectividad”.

Bobbio insiste en la imposibilidad de renunciar a estos derechos, aún cuando su protección no pueda ser automática, en tanto que implica costos para el estado.¹⁹² Lo que Bobbio señala, con razón, respecto al derecho al trabajo, vale para los otros derechos sociales: “no basta fundarlo, ni proclamarlo, ni protegerlo; el problema de su realización no es ni filosófico, ni moral. Ni siquiera jurídico. Es un problema cuya solución depende de un cierto desarrollo de la sociedad, y como tal desafía incluso la constitución más progresista y pone en crisis el más perfecto mecanismo de garantía jurídica” [“Non mi rassegno alle disuguaglianze” (1993)]. Resulta, entonces, que la garantía y protección de los derechos sociales es más un asunto político que una cuestión jurídica, en tanto que la eventual expansión del gasto social del estado no depende del reconocimiento que debe hacerse de los derechos sociales, sino de decisiones políticas¹⁹³.

Pero, como señala Ferrajoli, el problema no es sólo el de encontrar las garantías idóneas para frenar las violaciones de los derechos sociales. Un segundo problema, común a todos los derechos fundamentales, es el de su garantía constitucional. Según Ferrajoli se trata de una garantía débil, en el sentido de que si bien las constituciones protegen a los derechos fundamentales del legislador ordinario, no los protegen del poder de revisión de la constitución: los derechos fundamentales “deberían estar rígidamente sustraídos, como esfera de los *indecidible* (qué o qué no)

¹⁹¹ Ferrajoli, L., “Cittadinanza e diritti fondamentali”, p. 70.

¹⁹² Bobbio ha dicho que “todos los derechos cuestan, no sólo los sociales, también los elementales, comenzando por el primero de los derechos humanos, el derecho a la tutela de la propia persona, que presupone la institución de las cortes de justicia de todo orden y grado. Y cuesta la protección de los derechos de libertad. Nadie pensaría en revocar estos derechos por el hecho de que cuestan. [...] Las dificultades son enormes, pero sabemos al menos a qué cosa no podemos renunciar: a la idea de que la sociedad debe hacer menos desiguales a los hombres nacidos desiguales” [“Non mi rassegno alle disuguaglianze” (1993)].

¹⁹³ Cf. Zagrebelsky, G., “Senza diritti sociale la società diventa feroce”.

a toda decisión autoritaria, cualquiera que sea la mayoría”¹⁹⁴. En otras palabras, la idea es que habría que aislar en las constituciones - distinguiéndolo de las normas sujetas a revisión constitucional mediante procedimientos establecidos - un núcleo duro de principios fundamentales (la paz, los derechos de la persona y del ciudadano y la igualdad sobre la que éstos se basa) que ninguna mayoría podría suprimir, y que debería ser objeto sólo de reforzamiento y de extensión: “Sujetas a posible revisión deberían estar todas y sólo las formas de organización y ejercicio de los poderes públicos; no las que dictan límites o vínculos a los mismos poderes definiendo la esfera de lo *indecidible* constituida por los derechos fundamentales”¹⁹⁵.

3.8 A lo largo del camino sobre las formas y lugares de las garantías constitucionales de los derechos fundamentales, la frontera decisiva es la que va más allá de los estados nacionales: cuando una cierta lista de derechos del hombre, ya es reconocida y garantizada por las constituciones de los estados, el problema que se abre es el de la garantía de los mismos derechos, no por parte de los estados, sino *frente* a los estados.

La *Declaración Universal* de 1948 puede ser considerada, en esta perspectiva, como el preámbulo de una constitución universal, que no cuenta, sin embargo, con un poder coactivo superior que la haga eficaz. Son múltiples las razones por las que la protección internacional de los derechos del hombre es más difícil que la interna de un estado. Entre ellas, Bobbio subraya dos tipos de dificultades: una de naturaleza jurídico-política y otra sustancial, es decir, inherente al contenido de los derechos en cuestión [cf. *ED* (1990), p. 33], a la cual nos referiremos en el último punto.

La dificultad jurídico-política se refiere a la naturaleza misma de la comunidad internacional: a las relaciones entre los estados particulares y entre cada uno de ellos con la comunidad internacional en su totalidad: “Las garantías de los derechos del hombre en el sistema internacional se frenan, salvo algunas tímidas excepciones, en las puertas del poder soberano de los estados particulares, en virtud del principio de no intervención” [ED (1990), p. 208]. La protección jurídica se caracteriza por utilizar como forma de control social el poder entendido como poder coactivo, que puede llegar a utilizar la violencia si es necesario. Mientras no exista una jurisdicción internacional, con poderes efectivos para imponerse sobre las jurisdicciones nacionales, no se pasará de la garantía - del poder de ejecutar de manera coactiva una sentencia - *dentro* del estado a la garantía *contra* o *frente* al estado [cf. *ED* (1990), p. 37]. Pero, ¿qué poder puede garantizar un derecho contra su violación por parte del mismo poder que debía garantizarlo? Sólo un poder superior: en tanto que el poder coactivo que debe garantizar los derechos

¹⁹⁴ Ferrajoli, L., “Cittadinanza e diritti fondamentali”, p. 72.

¹⁹⁵ Ferrajoli, L., “Cittadinanza e diritti fondamentali”, p. 72.

fundamentales es el estado nacional, sólo un poder supranacional podría garantizar efectivamente los derechos del hombre de su violación por parte de los mismo estados. Pero este poder supranacional es, en el estado actual de las cosas, como dice Bobbio, *ausente*. Por el momento, el factor que puede contribuir a que los acuerdos internacionales sean observados y tengan, por tanto, un vigor efectivo en la relaciones entre los estados, es el interés que cada uno de ellos tiene de respetarlos por temor a la reacción que los estados partes del acuerdo podrían poner en práctica. Pero, la experiencia histórica demuestra que muchas veces los otros estados - uno en particular - invocan la violación de los derechos del hombre por parte de un estado particular, en parte como un pretexto para intervenir en una cuestión de interés particular propio.¹⁹⁶

El problema técnico - problema político - es el problema del "Tercero ausente": ¿puede estar presente? ¿Existe una posibilidad teórica de concebir algo como una Constitución Internacional o supranacional completa, es decir, capaz de instituir esos poderes que serían la garantía efectiva de los derechos proclamados internacionalmente? Aquí se abre el problema de la democracia internacional.

Por un lado, Bobbio invita a considerar la posibilidad de la extensión del modelo hobbesiano-contractualista, pasando del nivel de los individuos al de los estados, configurando así la hipótesis de un verdadero pacto político internacional. Por otro lado, en el desarrollo de esta hipótesis, encuentra la perspectiva kantiana que, a través de un intento imperfecto de una extensión del mismo modelo, tenía como objetivo el de la "paz perpetua". Ello significa que la perspectiva teórica de la democratización del sistema internacional responde al doble objetivo de la protección final, en el nivel máximo, de los derechos del hombre y de la paz, lo cual equivale a decir que derechos del hombre y paz coinciden idealmente como resultado de un hipotético, y por ahora ideal, proceso de democratización internacional. Ferrajoli apunta en el mismo sentido que el reto a las fuerzas democráticas y para toda la cultura jurídica y política, sobre la base de un constitucionalismo mundial ya formalmente instaurado con las convenciones universales, pero todavía privado de garantías, es el de construir un ordenamiento que reconozca a todos los hombres y mujeres del mundo, en tanto que personas - no como ciudadanos - los mismos derechos fundamentales. Se trata, obviamente de una utopía: pero, podría uno preguntarse si "menos irrealista o menos ambiciosa de lo que debió parecer hace dos siglos el reto a las desigualdades del *ancien régime* lanzado por las primeras Declaraciones de los derechos y la utopía que entonces animó a la ilustración jurídica y, sucesivamente, a toda la historia del constitucionalismo y de la democracia".¹⁹⁷

¹⁹⁶ Recuérdese la intervención de los Estados Unidos en Haití, Granada, Panamá,...

¹⁹⁷ Ferrajoli, L., "Cittadinanza e diritti fondamentali", p. 75. Para este jurista, defender con seriedad los derechos humanos significa desvincularlos de la ciudadanía y, en consecuencia, del estado, reconociendo su carácter supranacional.

3.9 La perspectiva adoptada por Bobbio frente al tema de los derechos humanos, perspectiva que como hemos visto se caracteriza por no perder de vista la relación entre la historia, la teoría y la práctica del derecho y el nacimiento de los derechos del hombre, determina su posición frente al problema filosófico de la fundamentación de los derechos. Partiendo de la tesis de la historicidad de los derechos del hombre, Bobbio plantea una serie de dificultades en torno a la posibilidad de una fundamentación absoluta, que ponen en duda el sentido y la eficacia práctica que tiene para él la búsqueda de tal fundamento.

Al plantear el problema del fundamento de un derecho, Bobbio empieza aclarando cuál es el sentido de este problema, distinguiendo entre: 1) el problema de derecho positivo, que se plantea en el caso de un derecho que ya se tiene y que consiste en la búsqueda en el ordenamiento jurídico positivo de la norma válida que lo reconozca; y, 2) el problema básicamente filosófico, que se plantea en el caso de un derecho que se quisiera tener, y que consiste en encontrar buenas razones para sostener su legitimidad y promover la producción de normas válidas para su reconocimiento. Se trata de un problema - escribe Bobbio - "racional o crítico" [ED (1990), p. 6]. El supuesto fundamental de este planteamiento es que los derechos humanos son cosas deseables y que, en tanto que no han sido reconocidos todos en todas partes en la misma medida, encontrar un fundamento, es decir, dar buenas razones para justificarlos, es un medio adecuado para obtener el amplio reconocimiento que buscamos.

Pero Bobbio habla de "la ilusión del fundamento absoluto", es decir, "la ilusión de que a fuerza de acumular y aducir razones y argumentos, se acabará encontrando la razón y el argumento irresistible al que nadie podrá negar su adhesión" [ED (1990), p. 6]. Esta es la ilusión de la que fueron víctimas los iusnaturalistas al pretender encontrar el fundamento irresistible en la derivación de los derechos del hombre de la naturaleza humana.

Hoy día esta ilusión se muestra como imposible: "toda búsqueda del fundamento absoluto es, a su vez, infundada" [ED (1990), p. 7]. Bobbio plantea cuatro dificultades con las que tropieza cualquier intento por ofrecer un fundamento absoluto: 1) la dificultad de definir de manera no demasiado vaga la noción de derechos del hombre; 2) el hecho de que sean derechos históricamente relativos, como lo muestra la modificación continua de la lista de los derechos del hombre a raíz de cambios históricos, de las necesidades y de los intereses, de las clases en el poder, de los medios disponibles para su realización, de las transformaciones técnicas, etc. [ED (1990), p. 9]; 3) el que la clase que forman sea heterogénea, por lo que las razones que valen para defender unos no valen para otros: hay derechos que valen en toda situación y para todos los hombres indistintamente, mientras que otros sólo valen en algunas situaciones y con referencia a ciertos sujetos, imponiendo así una elección, o bien hay derechos fundamentales sujetos a ciertas restricciones; y, finalmente, 4) la existencia de derechos humanos conflictivos, cuyo desarrollo no puede darse de manera paralela, como es el caso, arriba mencionado, de los derechos de libertad y los derechos

sociales. Esto último, en particular, lo lleva a afirmar que “el fundamento absoluto no sólo es una ilusión; algunas veces es también un pretexto para defender posiciones conservadoras” [ED (1990), p. 14], en tanto que históricamente esta ilusión se convirtió en obstáculo para la introducción de nuevos derechos.

Un argumento central en la discusión de Bobbio en este punto es, como señalamos anteriormente, que el *contenido* de los derechos remite a *valores últimos*, una de cuyas características es que, en su expresión más amplia, son antinómicos, en el sentido de que no se pueden realizar todos de manera global y contemporánea [ED (1990), pp. 8-9]. ¿Pueden justificarse estos valores últimos? Bobbio presenta tres modos de fundarlos, rechazando los dos primeros: 1) deducirlos de un dato objetivo constante, como por ejemplo, la naturaleza humana: como se sabe, los iusnaturalistas pretendieron haber encontrado la mayor garantía de la validez universal de los derechos humanos, pero de hecho la naturaleza humana es todo menos constante e inmodificable y ha servido para justificar sistemas de valores opuestos entre sí; 2) los valores son considerados como verdaderos por ser evidentes de suyo: contra este modo de fundamentar los valores, la prueba histórica es contundente ya que “lo que fue considerado evidente por algunos en un momento dado ya no se considera evidente en otro momento” [ED (1990), p. 19], siendo la propiedad el ejemplo inevitable; y, 3) descubrir que ciertos valores son generalmente aceptados: en este caso, el fundamento sería el consenso universal (o casi universal) del género humano. En todo caso, cuando la mayoría de los gobiernos existentes proclamaron de común acuerdo una Declaración Universal de los derechos del hombre, este documento se convirtió en “la mayor prueba histórica del *consensus omnium gentium*” sobre un determinado sistema de valores” [ED (1990), p. 20]. Después de esta declaración, para Bobbio, “el problema del fundamento perdió gran parte de su interés” [ED (1990), p. 15].

No queda claro cuál es el fundamento de este fundamento. No parece insensato preguntarse por qué el consenso general se da sobre ese conjunto de valores y no sobre otras cosas. Cuando se dice “esto lo tienen que reconocer todos”, el problema del fundamento sigue ahí: a menos de que los valores sean considerados como meros gustos subjetivos, habría que dar razones - buscar el fundamento - de ese consenso general. Todo el planteamiento de Bobbio sobre este asunto, entre tensiones y oscilaciones, incluso terminológicas (por ejemplo, entre fundamento y fundamento absoluto) parece encaminarse hacia una forma moderada de escepticismo filosófico, junto con un también moderado relativismo histórico.

Pero, otra vez, ¿qué tipo de fundamento para los valores es la Declaración Universal? En primer lugar, el sistema de valores que propone no es un sistema axiológicamente homogéneo, sino que remite a varios valores, los cuales muestran tensiones entre sí. La dificultad sustancial, que se encuentra en el contenido mismo de los derechos humanos, tiene que ver con las antinomias: ¿cómo pueden protegerse derechos que pueden levantar problemas de antinomia? “Los derechos del hombre - nos dice Bobbio - en su mayoría no son absolutos y no constituyen de ninguna manera una categoría homogénea” [ED (1990), p. 39]. Por un lado, el *status*

de "valor absoluto" sólo compete a aquellos derechos que son válidos en todas las situaciones y para todos los hombres sin distinción, condición que se da muy raras veces. Ello es así, porque los "derechos del hombre" son, en última instancia, condiciones para la realización de valores últimos, para los cuales justamente por ser últimos, no se encuentra nunca la razón última para justificarlos, sino que simplemente se asumen. Pero, sucede que dichos valores, por lo general, son antinómicos, por lo que no puede darse un modelo de sociedad en el que se vean realizados todos por completo: una sociedad absolutamente libre no será una sociedad absolutamente igualitaria. De ahí que los movimientos que luchan por una u otra, tengan que encontrar puntos intermedios, hacer concesiones, donde entran en juego renunciaciones recíprocas [ED (1990), p. 8]; al final de este proceso de conciliación, siempre parcial, entre valores últimos resulta difícil establecer con precisión los límites de cada uno de ellos, siendo imposible fijar su delimitación de manera definitiva. Por ello, dado que no se puede proteger de manera incondicional un derecho sin volver inoperante al otro, se debe hablar más bien de "derechos relativos". Un ejemplo es la imposibilidad de pensar en una amplia tabla de libertades negativas que no sean contradictorias en algunos casos con la igualdad, incluso con la igualdad en el punto de partida. "La sociedad histórica en la que vivimos - escribe Bobbio - caracterizada por la cada vez mayor organización para la eficiencia, es una sociedad en la que cada día adquirimos un pedazo de poder a cambio de una rebanada de libertad" [ED (1990), p. 41].

En segundo lugar, se trata - como acabamos de decir - de un fundamento *histórico*, producto de una larga y lenta conquista, cuya importancia, con todo, no puede negarse ya que por primera vez "un sistema de valores es *universal*, no en principio sino *de hecho*, en tanto que el consenso sobre su validez y sobre su idoneidad para regir los destinos de la comunidad futura de todos los hombres ha sido explícitamente declarada" [ED (1990), p. 20]. Con ella, se llega a la tercera fase de la formación de las declaraciones de los derechos, los que nacieron como derechos naturales universales, se desarrollaron como derechos positivos particulares y encuentran su plena realización como *derechos positivos universales*. Pero, ya nos referimos a las dificultades jurídico-políticas que presenta la comunidad internacional para el pleno cumplimiento de la Declaración Universal de 1948. Por ser "más que un sistema doctrinal, pero menos que un sistema de normas jurídicas" [ED (1990), p. 24], dicha Declaración es sólo el inicio de un largo proceso, cuyo final no conocemos. En tanto que no puede proporcionar las garantías de su efectividad, su función es, entonces, la de servir de inspiración y guía del proceso de crecimiento de la comunidad internacional, ser un "ideal común" de todas las naciones. Propone que los derechos del hombre sean protegidos por normas jurídicas, pero no tiene capacidad de hacerlas efectivas y, - escribe Bobbio - "una cosa es señalar el camino, otra es recorrerlo hasta el fin" [ED (1990), p. 25]. A la pregunta de si la búsqueda del fundamento absoluto fuera exitosa, entonces se obtendría de manera más rápida y eficaz el reconocimiento y realización de los derechos del hombre, habría que responder con Bobbio con una

negativa: no basta encontrar las buenas razones que subyacen a los derechos del hombre para garantizar su realización plena: es necesario que se den las condiciones necesarias para su realización, las cuales "no dependen ni de la buena voluntad ni de los gobiernos y mucho menos de las buenas razones adoptadas para demostrar la bondad absoluta de esos derechos" [ED (1990), p. 15].

Por otra parte, la historicidad de este fundamento no radica únicamente en que su prueba está en la aceptación libre y explícita del sistema de valores que expresa por la mayoría de los hombres de la tierra, sino en el contenido mismo de la Declaración. Esta es, como dice Bobbio, "una síntesis del pasado y una inspiración para el futuro; pero sus tablas no han sido esculpidas de una vez y para siempre" [ED (1990), p. 29].

Parecería entonces que para Bobbio, por un lado, el problema filosófico de la fundamentación de los derechos del hombre tiene una respuesta que no puede dissociarse de las condiciones históricas concretas en las que se dan los distintos derechos, los cuales, a su vez, son variables, es decir, históricos. La prueba fuerte de esta fundamentación histórica es el consenso logrado sobre los valores fundamentales de la civilización occidental hasta este momento, a través de la Declaración Universal, aun cuando este documento presente problemas tanto en la enunciación de los derechos considerados como fundamentales, como en su protección efectiva, la cual depende de la comunidad internacional. Pero, en todo caso, la postura de Bobbio queda incierta y dudosa, en tanto que la respuesta a la pregunta de cuáles son las razones de este mismo fundamento histórico, es decir, por qué o en qué sentido es fundamento, puede parecer insatisfactoria desde la posición que busca una fundamentación racional fuerte de los derechos.

Por otro lado, Bobbio parece restarle importancia al problema de la justificación, poniendo todo el acento en el problema - ni filosófico, ni jurídico, sino político - de la protección de los derechos. Por este camino, sin embargo, la respuesta vuelve a estar en el sistema internacional, donde la existencia de un poder supranacional sería, como vimos más arriba, única garantía pensable para la protección efectiva de los derechos del hombre.

A lo largo de este apartado he resaltado algunas de las ventajas de la posición de Bobbio frente al problema de los llamados derechos humanos, en particular el punto de vista teórico según el cual los derechos del hombre son derechos *históricos*, es decir, nacieron en ciertas circunstancias, están marcados por luchas por la defensa de nuevas libertades contra viejos poderes, y su crecimiento ha sido gradual, estando constantemente sujetos a revisión y enriquecimiento: "los derechos no nacen todos de una vez. Nacen cuando deben o pueden nacer" [ED (1990), p. XIII]. A partir de este punto de vista teórico, junto con la observación de la importancia que tiene en la esfera de todo ordenamiento jurídico el reconocimiento y protección de los derechos del hombre, Bobbio puede valorar de manera positiva los estudios provenientes de la sociología del derecho, es decir, los análisis de la mayor o menor aplicación de las normas de los estados particulares o del sistema internacional en su conjunto relativas a los derechos del hombre. Ello le

permite vincular la reflexión sobre el derecho con la historia de la democracia, es decir, mostrar el estrecho nexo entre derecho y política. Esta conjugación del Bobbio jurista y del Bobbio teórico y filósofo de la política nos persuade a reconocer que la elevación de éstos al rango de principios fundamentales de la legislación y el orden social, marca un momento esencial de la civilización occidental.

4. SOBRE EL "LIBERALSOCIALISMO".

La tradición que recoge y pretende sintetizar los valores de la tradición liberal y los de la tradición socialista es el llamado *liberalsocialismo*.¹⁹⁸ Reconociendo que liberalismo y socialismo siempre han representado dos ideologías opuestas, esto es, proyecciones opuestas de la sociedad deseable y, como tales, presentan zonas de incompatibilidad fuerte.¹⁹⁹ Lo que Bobbio busca son los posibles puntos de compatibilidad.

El *liberalsocialismo* o *socialismo liberal* no es una teoría única y unitaria: "en realidad, bajo esa etiqueta existen diferentes doctrinas según el modo particular con la que ha sido entendida la combinación de los dos 'ismos', liberalismo y socialismo, o de los dos conceptos, libertad y justicia" ["Socialismo y liberalismo" (1986), p. 116]. Entre los distintos intentos por realizar esa síntesis, Bobbio destaca tres posiciones principales: a) el liberalsocialismo sería producto de una síntesis filosófica (Guido Calogero); b) el liberalsocialismo no es una síntesis conceptual, sino un compromiso práctico (Partito d'Azione); c) no se trataría de una síntesis ni lógico-filosófica ni pragmática, sino que la compatibilidad entre liberalismo y socialismo es posible cuando se entienda el primero como un método, el otro como un fin (Carlo Rosselli).²⁰⁰

Sin disminuir la importancia de la pretensión de Calogero, puesto que ese intento de darle un fundamento filosófico al liberalsocialismo fue parte de lo que inspiró al grupo de intelectuales fundadores del Partito d'Azione, Bobbio no deja de reconocer que se trata de "una fórmula docta, inventada sobre el escritorio".

¹⁹⁸ La simpatía de Bobbio por el liberalsocialismo fue, en su momento, más allá de la mera convicción teórica: a mediados de los años treinta, Bobbio entró a formar parte de la organización antifascista *Giustizia e Libertà*, fundada por los hermanos Rosselli en Francia. En 1937, se unió al movimiento liberal-socialista formado por Guido Calogero y Aldo Capitini. En 1942, colaboró en la fundación del *Partito d'Azione*, en el que convergieron *Giustizia e Libertà* y el movimiento liberal-socialista y que, además del Partido Comunista, era una de las corrientes de resistencia y lucha contra el fascismo. En 1947, el *Partito d'Azione* se disuelve y Bobbio se retira de la actividad política directa.

¹⁹⁹ "Hace mucho - escribe Anderson - que el liberalismo y el socialismo se entienden convencionalmente como tradiciones intelectuales y políticas antagónicas, y con razón, en virtud tanto de la aparente incompatibilidad de sus puntos de partida teóricos - individuales y sociales, respectivamente - como de la historia real de conflictos, a menudo mortales, entre los partidos y movimientos inspirados por uno y por otro" ["Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", p. 37].

²⁰⁰ En un texto reciente, "Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo" (1994), a partir de un análisis histórico y teórico detallado de los antecedentes del intento de conjugar el liberalismo y el socialismo, Bobbio muestra que este encuentro se dio históricamente a través de dos vías distintas: a) integración del socialismo en el liberalismo, a través del movimiento que va del liberalismo hacia el socialismo, entendido éste último como completamiento de la democracia liberal; b) recuperación del liberalismo con respecto del socialismo, a través del movimiento que va del socialismo al liberalismo, entendido este último como condición *sine qua non* de un socialismo que no sea autoritario [Cf. p. 58].

Frente a la posición de Croce, según la cual libertad y justicia son dos términos incompatibles y la libertad estaría por encima de todos los otros valores, para Calogero, la separación entre libertad y justicia es arbitraria, ya que en sentido estricto no se puede ser plenamente liberal si no se es también plenamente socialista, es decir, no puede haber libertad sin justicia y viceversa; propone, entonces, una síntesis filosófica, una integración lógica, entre esos dos principios.

Resulta más interesante la posición representada por el Partito d'Azione, en tanto que ya no se trata de llevar a cabo la síntesis liberalismo-socialismo desde un punto de vista filosófico o conceptual, sino desde uno político, práctico. Puesto que los valores de la igualdad y la libertad, entendidos como valores últimos son incompatibles, se trataba de encontrar una mediación entre esas dos exigencias, de plantear un "compromiso" a partir del cual fuera posible "conciliar los derechos del individuo con los derechos de la colectividad, impedir que el acento puesto sólo sobre la defensa de la libertad pusiera en peligro la defensa de la igualdad, y que la defensa a ultranza de la igualdad (que más allá de un cierto límite se convierte en nivelamiento) tuviese por efecto la negligencia, el sofocamiento, el apagamiento de las libertades individuales" ["Socialismo e liberalismo" (1986), p. 116].

Bobbio señala que la posibilidad del liberalsocialismo propuesta por el Partito d'Azione nace en el contexto de la batalla contra el fascismo, el cual era al mismo tiempo antiliberal, en virtud de la abolición de cualquier derecho individual, y antisocialista por convivir con el capitalismo y ser anti-sindical, anti-solidario. En este sentido, para llegar a una posible conciliación entre liberalismo y socialismo, era necesario considerarlos bajo un aspecto particular y no como concepciones globales, abriendo así la posibilidad de llevar a cabo compromisos parciales, realizados en distintos planos de la vida social. La incompatibilidad entre liberalismo y socialismo que se presentaba en el nivel económico como la antítesis entre una economía de mercado de corte liberal y una economía planificada característica del socialismo, se resolvería prácticamente en la propuesta de una economía de dos sectores: el privado y el público. En el nivel jurídico-político, había que buscar la integración de los derechos individuales, propios de las constituciones liberales, con los derechos sociales de inspiración socialista, los cuales ya no tendrían que presentarse como la antítesis de los primeros, sino como su perfeccionamiento. Así, en el nivel político, la antítesis entre el estado mínimo de los liberales y el estado máximo del colectivismo, se resolvería en un punto intermedio entre el estado mínimo y el estado máximo, "mediante la reafirmación de los derechos individuales de la tradición liberal y su integración con los derechos sociales, cuya realización implica una intervención activa del estado en la esfera de las relaciones económicas y sociales" ["Intervento" (1980), p. 4].

Una tercera solución al problema de la relación liberalismo-socialismo es la propuesta de Rosselli, solución que no es ni lógico-filosófica ni meramente pragmática y que es considerada por Bobbio como "compleja, y no abstractamente doctrinal" ["Intervento" (1980), p. 5]. Para evitar la dificultad de poner juntas dos concepciones del mundo, globalmente consideradas como incompatibles, Rosselli

propone reinterpretar los significados de los términos: el liberalismo sería un "método", y no un sistema, que se inspira en la concepción antagonista de la historia; el socialismo, en cambio, no es ni un sistema como el marxismo ni un método como el liberalismo, sino un ideal, "un fin". Bobbio aclara que lo que Rosselli entiende por liberalismo es en realidad lo que hoy se llama "método democrático".

Lo que tenían en común todos estos autores que llevan a cabo la síntesis entre socialismo y liberalismo era la crítica del marxismo y, casi como consecuencia de ello, una "profunda convicción democrática" ["Socialismo liberale" (1989), p. 164]. Si se entiende el liberalismo ante todo como teoría de los derechos del hombre, en la conjugación del liberalismo con el socialismo, no podía pasarse por alto el desprecio de los derechos fundamentales, considerados como derechos del burgués, en algunos textos del joven Marx. En este sentido, la "democracia social", la única verdaderamente democrática, ya no se planteaba por los liberal-socialistas como "burguesa" o "formal" en el sentido de aparente, sino que "sólo la democracia social habría sido una democracia completa o completamente realizada porque era esa forma de gobierno en la que también los derechos de libertad habrían podido tener una realización plena a través del reconocimiento de los derechos sociales" ["Socialismo liberal" (1989), p. 164].

El mismo Bobbio reconoce que el significado histórico innegable de los intentos por conjugar ambas tradiciones - tales como el "liberalsocialismo" o el llamado socialismo liberal - radica en la "reacción, por un lado, hacia un liberalismo asocial y, por otro lado, hacia un socialismo iliberal"; pero, cuyo valor teórico es todavía dudoso, en tanto que se trata de construcciones artificiales, más verbales que reales²⁰¹: "que liberalismo y socialismo no son incompatibles todavía no dice nada sobre las formas y sobre los modos de su posible conjunción. ¿Más liberalismo o más socialismo? [...] Depende de quien haga la receta y del modo con el que compone los distintos ingredientes" ["Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo", p. 59]. La posibilidad de tal combinación depende en Bobbio de la puntualización del concepto de liberalismo, el cual es caracterizado fundamentalmente a partir de los derechos civiles, y una redefinición del concepto de socialismo, el cual es despojado de su carácter holístico de raíz marxista y entendido bajo los criterios de la justicia distributiva y de los derechos sociales. De este modo, en el liberalsocialismo sería resultado de un desarrollo de la teoría de los derechos, la cual conoce varias generaciones: los derechos de primera generación que comprenden las libertades políticas y sociales, los de segunda generación que incluyen los llamados derechos sociales; y, recientemente, los de tercera generación

²⁰¹ En el libro recién citado - *I dilemmi del liberalsocialismo* - que recoge los trabajos presentados en el congreso "Liberalsocialismo: ossimoro o sintesi?", Zolo, Bellamy, Lukes, Paramio y Bovero discuten la debilidad de la propuesta teórica del liberalsocialismo. Mientras que para los tres primeros se trata de una debilidad estructural, en los otros dos la propuesta es factible mediante la puntualización y redefinición de los conceptos clave de "liberalismo" y "socialismo".

entre los que destacan los reivindicados por los movimientos ecologistas y los llamados de cuarta generación que comprenderían nuevas demandas surgidas de la investigación en biología, relacionadas con la manipulación del patrimonio genético de los individuos. "Aun cuando las demandas de los derechos puedan colocarse en orden cronológico en distintas fases, o generaciones, - aclara Bobbio - sus especies son siempre, respecto de los poderes constituidos, sólo dos: o impedir los maleficios u obtener los beneficios" [ED, p. XV].

Debe tenerse en cuenta que toda la discusión sobre el liberalsocialismo se mueve en dos niveles distintos, distinción que en Bobbio no siempre aparece con nitidez. Analíticamente, una de las caras de la búsqueda del liberalsocialismo pertenece al nivel de las ideologías: el problema del Partito d'Azione, es el de elaborar un programa político con el fin de ponerlo en la mesa del juego democrático. Los liberalsocialistas luchan por un programa político y, en este sentido, este aspecto no tiene que ver estrictamente con la democracia. Una segunda cara del liberalsocialismo es el de entenderlo como una cierta mezcla entre liberalismo y socialismo, lo cual puede ser interpretado como precondition de la democracia. Este segundo aspecto sí tiene que ver con la democracia, porque en una cierta interpretación de la democracia, el liberalsocialismo es su precondition.

Estas dos caras del liberalsocialismo no se encuentran en Bobbio como dos capítulos distintos. En todo caso, lo que Bobbio sugiere es que esta conjunción debe ser vista como un compromiso entre el liberalismo político (los derechos de libertad) y el socialismo, entendido básicamente como una serie de "correcciones" impuestas a los defectos del mercado libre, a través de los llamados derechos sociales. Se trata, en última instancia, de una defensa del estado de bienestar desde una perspectiva doble: por un lado, desde el punto de vista del demócrata que asume los derechos sociales como pre-condiciones de las condiciones de la democracia; por otro, desde el punto de vista del socialista para el que la justicia social es el valor último de toda sociedad bien ordenada. Su proyecto es mantener el estado de derecho de la tradición liberal, con una cierta respuesta a las demandas de justicia social, en términos de justicia distributiva (defensa de los derechos sociales).

No se trata, como señalamos anteriormente, de suprimir el mercado, pero sí de corregir las desigualdades que éste produce y que no son socialmente necesarias. Por ello, Bobbio rechaza la propuesta de Sartori, quien partiendo de la crítica a aquellos que equiparan los derechos sociales con los derechos políticos, sostiene que la sociedad moderna requiere ser competitiva y meritocrática.²⁰² Para Sartori, otorgar derechos sociales, que según él no son sino necesidades convertidas en derechos, vicia a los hombres y los vuelve perezosos.

²⁰² En su último libro, *Democrazia. Cosa è*, Sartori defiende una teoría de la democracia en la que desde el punto de vista descriptivo, la democracia es una "poliarquía electiva" y, desde el punto de vista prescriptivo, una "poliarquía selectiva", entendiendo que una "buena" democracia tendría que ser una "meritocracia electiva".

En estos términos, el "liberalsocialismo" de Bobbio debería entenderse como un desarrollo de los derechos liberales a los derechos sociales, proceso históricamente necesario e inevitable a partir de la expansión de la base social de la democracia. Si de la unión entre liberalismo y democracia, se hicieron compatibles las libertades individuales con la libertad política, a través de la extensión del sufragio universal, el reto de la combinación de la democracia con el socialismo será el de asegurar el completo ejercicio de los derechos de libertad a través de la extensión de los derechos sociales. En este sentido, si la democracia es el perfeccionamiento del liberalismo, el socialismo -entendido en su sentido mínimo de lucha por los derechos sociales - sería el perfeccionamiento de la democracia.

CONCLUSIONES

1. La "definición mínima" de la democracia.

La primera pregunta que habría que plantearse después de esta revisión de la teoría de la democracia de Bobbio es: ¿cuál es la lección de Bobbio? En estas últimas páginas trataré de recuperar los principales argumentos de Bobbio en torno a las características fundamentales de la democracia, sus críticas a los regímenes democráticos actuales y la relación de esa forma de gobierno con el liberalismo y el socialismo, para después reinscribir estas reflexiones en lo que podríamos llamar, siguiendo a Bobbio, "el futuro de la democracia" según su propia concepción.

El punto de partida es la llamada "definición mínima" propuesta por Bobbio. ¿Qué sentido tiene proponer esta definición? ¿Para qué sirve? En primer lugar, contra la idea de que el concepto de democracia es problemático, difícil de aprehender, un concepto tan ambiguo y abierto a diversas interpretaciones que cualquier intento por definirlo se convierte en un mero agregado a una larga lista, la llamada "definición mínima" propuesta por Bobbio contiene los principios fundamentales y los criterios que distinguen al gobierno democrático, dándole así al concepto de democracia un contenido claro, al menos en su núcleo. Una de las ventajas de esta "definición mínima" señalada por Bobbio es que ya no todo está en disputa y es al menos factible enunciar el contenido principal de ese concepto tan complicado, posibilitando un cierto consenso cuando se habla de la democracia como algo que se contrapone a "todas las formas de gobierno autocrático".

El concepto *democracia* en Bobbio es el de una forma de gobierno específica, es decir, está definido con referencia a los problemas de la titularidad y del ejercicio del poder político. Tiene que ver, entonces, con la manera en que se determina la política de una sociedad, con la forma específica en que se relacionan gobernantes y gobernados. Dado que en toda sociedad es necesario adoptar decisiones de interés común, surge la doble pregunta sobre *quién* tomará y *cómo* se tomarán esas decisiones; la democracia, en tanto forma de gobierno, es una de las posibles respuestas a esa doble pregunta de quién está legitimado para ejercer el poder y cómo deberá gobernar, es decir, cuáles son los vínculos y los procedimientos para el ejercicio del poder. Bobbio define la democracia en términos de procedimientos y no sustantivamente. La democracia no es ni una ideología, ni un tipo de sistema social con cierto "contenido" o programa político específico. Según la definición mínima, la democracia es entendida como un conjunto de reglas del juego que

permiten a los gobernados decidir periódicamente acerca de las personas que tendrán derecho a adoptar las decisiones colectivas, así como de los programas que supuestamente orientarán el contenido de esas mismas decisiones. Las reglas del juego democrático prescriben, entonces, *cómo* decidir y no *qué* decidir. Estas reglas han de servir, además, para resolver pacíficamente los conflictos, es decir, permiten la coexistencia y competencia institucionalizada de los diversos intereses, puntos de vista, ideologías, encarnados en las distintas fuerzas políticas.

La definición - o las definiciones - de la democracia en Bobbio no son definiciones persuasivas, sino analíticas. La concepción de la democracia de Bobbio es una concepción formal, procedimental que interpreta a la democracia como un conjunto de reglas que permiten a los individuos participar en la toma de decisiones colectivas y convivir pacíficamente. Bobbio no dejará de insistir en la concepción de la democracia como un *método*. Pero, si bien en las definiciones mínimas Bobbio no hace juicios de valor, los procedimientos mismos indicados por ellas implican o presuponen valores. Hay implícitos al menos tres valores fundamentales en la democracia formal: la igualdad, la libertad y la no-violencia.

2. Las "reglas del juego" democrático.

Para describir las formas y mecanismos reguladores del ejercicio del poder político, Bobbio señala cuatro criterios que pueden resumirse de acuerdo con la respuesta que ofrecen a la doble pregunta sobre el *quién* y el *cómo* y ordenarse según los dos principios que constituyen el fundamento de la democracia, o los dos valores que la inspiran idealmente: la igualdad y la libertad: "Entre las muchas definiciones que pueden darse de democracia, una definición que tenga en cuenta no sólo las reglas del juego, sino también los principios inspiradores, es aquélla según la cual la democracia es, no tanto una sociedad de libres e iguales, porque [...] ésta es sólo un ideal-límite, sino es una sociedad regulada de modo tal que los individuos que la componen son más libres e iguales que en cualquier otra forma de convivencia" ["Prefazione" (1995), p. XII).

En torno al valor de la igualdad, de la igualdad *política*, que prescribe que todos los individuos sean incluidos de manera igual en el proceso de toma de decisiones políticas, pueden reagruparse las siguientes reglas: 1) a la pregunta ¿quiénes son los que tienen derecho a participar en el proceso decisonal político?, la forma de gobierno democrático responde: todos los ciudadanos adultos. El *sufragio universal* es, en este sentido, una aplicación del principio de la igualdad, en tanto que vuelve iguales a todos con respecto a los derechos políticos, quitándole valor a criterios de exclusión tales como el sexo, la cultura o la riqueza; 2) la *igualdad del voto*: cada voto individual tendrá el mismo valor; 3) las decisiones serán tomadas por mayoría numérica, esto es, a través de la aplicación del *principio de mayoría*. De acuerdo con el principio de igualdad, todas las preferencias manifestadas en votos deberán ser tratadas igual. El principio de mayoría, pura regla procedimental, tiene la virtud de no pretender que una propuesta de decisión sea valorativamente "mejor" que las

otras. Ello no garantiza que ganará la “mejor” propuesta, sino que será considerada “mejor” que las otras, en el sentido de “aceptable por todos” la que gane en la cuenta de los votos.

En un régimen democrático el sufragio universal es también una aplicación del principio de la libertad, como demuestra la siguiente regla del juego democrático: 4) el voto, además de ser igual, debe ser libre, por lo que deben otorgarse libertades individuales y políticas, las cuales aseguran la expresión libre de opiniones y la organización libre de corrientes de opinión; es decir, un sistema democrático debe garantizar la existencia de una pluralidad de grupos políticos organizados que compiten entre sí por obtener la representación popular, lo cual permite que los ciudadanos puedan elegir sin presiones de ningún tipo entre alternativas reales.

Las reglas del juego democrático permiten la participación de los ciudadanos en la formación de las decisiones colectivas y, al mismo tiempo, a través de la regla de la mayoría y de la libertad de discusión, permiten la solución pacífica de los conflictos políticos y sociales que inevitablemente surgen en las sociedades modernas plurales entre grupos de ciudadanos o entre fuerzas políticas organizadas. Las reglas del juego permiten que se den las condiciones para que los grupos políticos existentes puedan llegar al poder de manera pacífica, porque “la democracia es esa forma de gobierno cuyas principales reglas, cuando son observadas, tienen como objetivo permitir la solución de los conflictos sociales sin necesidad de recurrir a la violencia recíproca (las cabezas se cuentan y no se cortan)” [“Morale e politica” (1991), p. 78].

3. Los principios liberales

Podemos resumir todavía más la definición mínima de la democracia propuesta por Bobbio en una definición “ultra-mínima”: sufragio universal y principio de la mayoría. La originalidad de esta definición se encuentra en algunas de sus características básicas: 1) es una definición procedimental, pero en los procedimientos mismos hay valores implícitos que permiten elegir a la democracia como la mejor entre las distintas formas de gobierno; 2) el sentido de todas las versiones de la definición mínima gira en torno al reconocimiento del valor de la participación, ya que garantizar la más amplia participación de los ciudadanos en el poder es lo que distingue a un régimen democrático de cualquier otro; 3) a partir de esta definición la democracia queda vinculada a la tradición liberal, en tanto entre la libertad liberal (la libertad negativa) y la democrática (la libertad positiva) existe una relación de garantía recíproca: la libertad democrática, a través de la participación de los ciudadanos en las decisiones colectivas, puede ser vista como la garantía de la libertad liberal y, viceversa, la libertad liberal, a través de las libertades fundamentales, puede ser vista como la garantía de esa participación.

La tesis de Bobbio es que hay una relación de continuidad y de apoyo recíproco entre el estado liberal, es decir, el estado de derecho (estado constitucional que implica derechos fundamentales y división de poderes) y el estado democrático,

estado representativo basado en el sufragio universal. En el nivel institucional, el liberalismo se caracteriza por la búsqueda de mecanismos constitucionales para limitar el poder del estado y garantizar ciertas libertades básicas a los individuos. En el nivel ético-político, el valor fundamental del liberalismo es la defensa del individuo, de sus derechos y sus libertades básicas. Históricamente, los estados democráticos han terminado siendo la continuación necesaria del estado liberal. Sólo con la democratización pueden seguir siendo liberales los estados liberales.

La libertad liberal queda institucionalizada en una serie de derechos o libertades específicas. El funcionamiento de un régimen democrático supone ese conjunto de libertades políticas de la tradición liberal: personal, de reunión, de asociación y de prensa. Pero, si el ideal constitutivo de la democracia es el de que la fuente última de todo poder o autoridad política es el pueblo, esto es, según su sentido más antiguo la democracia es el gobierno del pueblo (o, para evitar las confusiones propias de este vocablo, el gobierno de los ciudadanos), debe incorporarse un segundo sentido de libertad a la definición de democracia: la libertad entendida como autodeterminación. Los ciudadanos tienen el derecho de participar, de una o de otra manera, en la formación de los gobiernos y autoridades, y en la elaboración y aprobación de las políticas. Sólo si participa en el proceso de la toma de decisiones colectivas, puede decirse por aproximación que el ciudadano se determina a sí mismo. Sólo el reconocimiento de la libertad en este sentido, la libertad política, otorga a los individuos los derechos políticos que les corresponden como ciudadanos y que les da la oportunidad de participar en el poder político, es decir en la toma de decisiones que conciernen y afectan la vida de todos los integrantes de la sociedad.

4. La crítica de la democracia representativa liberal: las promesas incumplidas de la democracia.

4.1 La concepción bobbiana de la democracia es, entonces, una concepción procedimental o formal: es entendida como método, es decir, “como un sistema de reglas para tomar las decisiones colectivas con el mayor consenso posible de aquéllos a los que esas decisiones se refieren, y por tanto a través del método de la votación” [“Democrazia minima” (1995), p. 17]. Se trata, pues, de una democracia *política* (como forma de gobierno se refiere a las decisiones colectivas coactivas), *formal* (como método es independiente de los contenidos de las políticas y programas concretos que promuevan las distintas fuerzas políticas), *representativa* (porque las decisiones son tomadas por los representantes de los ciudadanos, elegidos a través del método de votación).

Una visión realista de la democracia debe dar cuenta también de los problemas de la democracia real, es decir, de los regímenes llamados democráticos. En los diversos procesos de cambio, naturales a la democracia, ha habido, una “adaptación natural” (en términos de la biología moderna), dice Bobbio, de los principios abstractos a la realidad. Se trata de las transformaciones que ha sufrido la

democracia a lo largo de su historia, adaptándose a condiciones de realización según las distintas circunstancias histórico-sociales. Pero, a lo largo de ese desarrollo del proceso de democratización, los regímenes democráticos no llegaron a satisfacer todas las expectativas que se tenían de la democracia. En su propio desarrollo se dieron ciertas condiciones que dificultaron que se consiguiera lo que se preveía bajo una cierta interpretación y articulación de un proyecto de sociedad democrática, y que son el origen de las transformaciones sufridas por esta forma de gobierno: se trata de dificultades internas al propio proceso de democratización, tensiones internas, contradicciones o “paradojas” de la democracia. De ahí siguen las “promesas incumplidas” de la democracia.

El discurso de Bobbio sobre las promesas tiene dos puntos fundamentales:

a) La teoría de la democracia de algunos clásicos de la modernidad indicaba algunos puntos para la realización de la democracia: hacia “promesas”, unas de las cuales no se cumplieron y otras sobre las que cabe preguntarse si eran - y son - cumplibles.

b) En general, cabe también preguntarse si la doctrina democrática moderna elaboró una idea plausible de democracia, es decir, si era justo hacer esas promesas.

Sabemos que la respuesta de Bobbio es negativa: su proyecto será, entonces, llevar a cabo un análisis crítico de ese proyecto de democracia pero con el fin de corregirlo, es decir, con el fin de mostrar que la democracia sí tiene futuro, aun si es un futuro distinto del que esperaban algunos clásicos del pensamiento democrático. En otras palabras, en caso de que ese ideal democrático se muestre implausible, Bobbio redefine qué ideal de democracia podemos proponernos con base en la experiencia histórica, mostrando que ciertas maneras de realizar ese ideal son, dadas las condiciones actuales, imposibles.

Bobbio señala seis de esas falsas promesas:

i) El conjunto de las diversas fuentes del pensamiento democrático moderno prometía una sociedad en la que entre los individuos y el poder colectivo no existieran ni fracturas ni intermediaciones: la democracia debía ser el remate político de la concepción individualista de la sociedad y de la historia y la superación definitiva de los rangos y cuerpos intermedios del ancien régime. Pero, en la realidad, en el lugar de los antiguos cuerpos intermedios, nacieron, interponiéndose entre el individuo y el estado, una pluralidad de organizaciones formales e informales: ninguna de las democracias efectivamente realizadas es una democracia individualista, la de los contemporáneos es una democracia pluralista. Rousseau prescribió la desaparición de los cuerpos intermedios, pero en la democracia real existen partidos, grupos, etc.

ii) La doctrina democrática moderna prometía el triunfo del interés público general sobre la multiplicidad de los intereses privados particulares. Por ello había esbozado poco a poco el proyecto de una representación política con prohibición del mandato imperativo: el representante electo tendría que mirar al interés de la colectividad en cuanto tal y no satisfacer los intereses fraccionarios de sus electores particulares. Pero la prohibición del mandato imperativo fue evitada y vaciada de

significado por parte de esas múltiples organizaciones, cuya existencia coincide con el incumplimiento de la primera promesa. Con ello, también la idea de una representación política pura y el triunfo de un interés general establecido a través de ésta, permaneció simplemente sobre el papel, dejando su lugar a la reivindicación de los intereses particulares.

iii) Apuntando a la distribución igualitaria del poder político, a través de la progresiva expansión del sufragio hasta su universalización, los movimientos democráticos prometían una forma de sociedad política en la que desaparecerían las élites del poder. Pero la constitución material de todas las sociedades democráticas contemporáneas muestra la permanencia de un desequilibrio efectivo en la distribución del poder. Para una observación desencantada de la realidad, la promesa del poder de todos fue sustituida por la aparición bajo otras formas del poder de los pocos.

iv) La doctrina democrática prometía someter a la decisión colegial (aunque indirecta, en varias etapas) de todos los ciudadanos, toda cuestión relevante que pudiera tener que ver con su vida social y con el complejo de las relaciones intersubjetivas. Pero en la realidad de los regímenes democráticos históricamente dados, sólo algunas cuestiones relevantes para la vida de los individuos, o algunos aspectos de éstas, llegan a la arena de la decisión propiamente política y por ello son sometidas al método democrático. Una pluralidad de instancias sociales, al lado y fuera de la escena política, persisten en emitir decisiones que tienen consecuencias relevantes para la vida social, pero no son filtradas por el método democrático. La democratización del estado no significó democratización de la vida social.

v) Combatiendo contra todas las formas pasadas de subordinación política, la doctrina democrática moderna proyectaba hacia el futuro la promesa de la superación definitiva de los *arcana imperii*, del secreto del poder, de su invisibilidad. Pero en todos los regímenes democráticos contemporáneos efectivamente realizados, permanecen, en varios niveles y de distintas formas, centros de poder invisible u opaco que condicionan - cuando no determinan o por lo menos distorsionan - el proceso mismo de decisión democrática, impidiendo u obstaculizando el control público del poder. El ideal de la transparencia recibió una realización relativa y parcial, dejando espacio para amplias y amenazantes zonas de opacidad.

vi) Algunos defensores de la democracia formularon la convicción y cultivaron la esperanza, después revelada como ilusoria, de que el ejercicio de los derechos políticos distribuidos de manera igual, o bien la propia práctica de participación en la vida democrática volvería a los ciudadanos poco a poco sujetos capaces de realmente serlo. Pero la promesa del ciudadano educado, a través de la misma práctica de la vida política, se transformó en la realidad de los regímenes democráticos contemporáneos en la desilusión del ciudadano no educado que por varias razones no está en condición de ejercer efectivamente sus derechos políticos y que, por eso mismo, tiende a alejarse de la vida democrática o a participar en ella de manera intermitente e ineficaz y poco más que simbólica.

4.2 Uno de los asuntos más controvertidos en el debate sobre el significado de la democracia es el sentido concreto de qué debe hacer el pueblo - o los ciudadanos - para gobernar. Es decir, cómo participan los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones. Contra el modelo de democracia directa, Bobbio insiste que la democracia moderna es necesariamente representativa: los ciudadanos no toman las decisiones últimas, sino que se llega a ellas mediante alguna forma de representación. El argumento sobre las promesas incumplidas se refiere de manera fundamental a los obstáculos que encuentran los ciudadanos en su participación con el fin de controlar y/o influir en la formación de las decisiones colectivas: las varias formas de procesos políticos reales muestran tendencias peligrosas hacia alejamientos de la figura típica del ciudadano y a su progresiva degeneración.. Se trata, pues, de un discurso crítico que revela los problemas que entraña la participación de los ciudadanos en la democracia cuando por ésta se entiende “un conjunto de reglas (las llamadas reglas del juego) que permiten la más amplia y más segura participación de la mayoría de los ciudadanos, sea en forma directa, sea en forma indirecta, en las decisiones políticas, esto es en las decisiones que interesan a toda la colectividad” [QS (1976), p. 42 (p. 84)].

Contra la idea de que la mayoría de los ciudadanos desconoce la complejidad de los problemas gubernamentales, los teóricos de la democracia que abogan por la participación²⁰³, dirían que la intervención en los asuntos de la vida pública y una mayor responsabilidad en el diseño de los programas políticos impulsa al pueblo a estar más interesado y a conocer más las distintas cuestiones políticas. Bobbio, como vimos, plantea la cuestión de la educación de los ciudadanos a través de la participación como una promesa incumplida e incumplible, dadas las condiciones específicas de las sociedades contemporáneas. Incluso suponiendo que la participación pudiera tener una cierta función educativa, la complejidad de los problemas de este tipo de sociedades que exigen la toma constante de decisiones, asumiendo la responsabilidad de las mismas y la evaluación de sus resultados, por su naturaleza misma difícilmente pueden encontrar la competencia necesaria en el conjunto de todos los ciudadanos. El proyecto educativo de capacitación de los ciudadanos para que puedan ejercer un control público sobre las decisiones altamente técnicas de los gobiernos de las complejas sociedades modernas resulta, en este contexto, no sólo utópico sino, en cierto sentido, indeseable.

En la realidad, ¿cómo participan los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones? Bobbio distingue entre lo que podría llamarse la “cultura de los súbditos”, orientada a los *outputs* del sistema, y la cultura de los ciudadanos, cultura participante, orientada hacia los *inputs*. El “súbdito” es tal, porque su comportamiento depende de lo que él considera como beneficios o privilegios que le pueden llegar desde arriba del poder. El ciudadano es tal porque le importa

²⁰³ C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*.

influir en el proceso de la formación de decisiones. Con una exigencia de tal magnitud, no extraña que al volver la mirada hacia la realidad de los regímenes democráticos actuales, lo que predomina, según Bobbio, es la cultura de los súbditos: el control ciudadano no se ejerce sobre los proyectos - sobre los *inputs* - concentrándose sobre los resultados, por lo que el ciudadano tiende a adoptar cada vez más la cultura del súbdito. Y no sólo eso, sino que la participación ciudadana se encuentra sometida a un proceso de manipulación, que tiene como efecto que dicha participación sea distorsionada. Pero, ¿en verdad debería esperarse que la participación de los ciudadanos fuera más allá del nivel del control de los efectos, incidiendo también en la elaboración de las políticas públicas? El interés de los ciudadanos se orienta más bien hacia los *outputs*, hacia los resultados, hacia lo que puede ganar o perder. El pesimismo de Bobbio se debe no sólo a que en virtud de la complejidad de las sociedades modernas arriba mencionada, rara vez los ciudadanos serían capaces de intervenir razonablemente en la elaboración de las políticas públicas., sino, además, a que el ciudadano no educado no tiene criterios ponderados de juicio político.

Por otra parte, Bobbio señala que cuando los ciudadanos sí intervienen, su participación es distorsionada debido a la manipulación que ejercen sobre ellos los medios de comunicación. Pero, ¿existió en algún momento una participación no distorsionada? ¿Alguna vez el individuo fue un sujeto de voluntad racional, cuyas elecciones se caracterizarían por ser iniciativas "libres"? Parecería que para Bobbio, los ciudadanos perdieron su supuesta autonomía no sólo por los efectos de la lógica del mercado sobre la lógica de la democracia ciudadana, sino por la influencia y control que ejercen sobre ellos los medios de comunicación.

En los últimos ensayos de Bobbio, sus observaciones sobre los medios de comunicación los hacen aparecer como uno de los peores enemigos de la democracia. Si bien Bobbio aclara que su crítica "no tiene nada que ver con la alabanza o con la condena genérica de las comunicaciones de masa, provenientes sea de derecha sea de izquierda" ["Luoghi comuni dei servi contenti" (1995), p. 118], su opinión sobre los medios (la televisión, en particular) es que el efecto que producen sobre los ciudadanos es totalmente negativo, en virtud de la manipulación que ejercen sobre sus decisiones tanto privadas como políticas: "Y, si la televisión logra tener poder, entendiendo propiamente por poder la capacidad de hacerles hacer a los otros aquello que de otro modo no harían, en convencer a los destinatarios del mensaje de comprar su producto, ¿por qué no debía tenerlo también para difundir y para aceptar un mensaje político?" ["Luoghi comuni dei servi contenti" (1995), p. 119]. Aun cuando la crítica de Bobbio se vuelve fundamentalmente a la publicidad de la televisión comercial, parecería que no considera que los medios también pueden tener efectos positivos: sus efectos son contradictorios: es verdad que manipulan, pero también es cierto que informan. Es cierto que los regímenes llamados democracias tienden a expresar el nivel cultural de las mayorías; pero, la poca ilustración que muestran tener los ciudadanos democráticos en su participación no debería confundirse en todos los casos con la

servidumbre - los “siervos contentos” - o con la corrupción - “el ciudadano corrupto” -. De ahí que señale que entre los “vicios internos” de la democracia, esto es, entre sus promesas incumplidas, la principal es “la inversión de la relación entre controladores y controlados, por la que a través del uso sin prejuicios de las comunicaciones de masa, los electos controlan a los electores” [*L'utopia capovolta* (1990), p. XV].

4.3 En el análisis de las promesas incumplidas de la democracia encontramos en el pensamiento de Bobbio una tensión entre realismo e idealismo, o entre realidad y valores, a partir de la cual plantea los problemas padecidos por las democracias reales. Las críticas de Bobbio a la democracia no significan en ningún momento el desprecio por la democracia y, ni siquiera la necesidad de buscar alternativas a esta forma de gobierno, la cual sigue siendo para Bobbio la más deseable por los valores que la sustentan: la igualdad, la libertad y la no-violencia. La crítica de las promesas incumplidas es la crítica de un intelectual moderno que defiende a la democracia como proyecto ideal que vale la pena rescatar y no sólo como realidad imperfecta. Como ya hemos dicho, Bobbio no pretende dar soluciones o respuestas. Pero, sí da una indicación propositiva de cuál es la vía a partir de la cual la democracia puede enfrentar sus desafíos con menos probabilidades de fracasar: el desarrollo de una teoría de los derechos.

6. Democracia, liberalismo, socialismo.

Los últimos desarrollos de Bobbio después del '89 plantean el problema de la democracia desde una nueva perspectiva doble.²⁰⁴ Por un lado, encontramos la interpretación del '89 como la fecha que marca la “victoria de la democracia”. Es un hecho que la democracia moderna parece haber triunfado definitivamente sobre las supuestas “alternativas” de izquierda y de derecha. Ni el proyecto del socialismo revolucionario ni el fascismo lograron superar políticamente a la democracia representativa y formal: “[...] la democracia triunfó, al menos en los países económica y culturalmente más avanzados, primero en la lucha mortal contra las viejas autocracias, después contra los regímenes fascistas, y finalmente, la batalla más difícil, contra el adversario más aguerrido y doctrinalmente más fuerte, el comunismo” [*L'utopia capovolta* (1990), p. XV]. Sin embargo, por otro lado, no encontramos en la proclamación de dicha victoria un tono triunfante. Basándose en la comparación con los regímenes comunistas o socialistas de estado, la democracia

²⁰⁴ Los artículos reunidos en *L'utopia capovolta* (1990) dan cuenta de la preocupación de Bobbio por el grave problema de la desigualdad, enfrentado por la democracia después de su triunfo sobre sus viejos enemigos.

demostró su superioridad tanto material como ético-política. Pero, una vez desaparecida esa alternativa que se reveló inferior, surge, para la democracia, el desafío de hacerse cargo de las agudas desigualdades socioeconómicas: “Ahora [la democracia] debe vencer un nuevo desafío: uno contra sí misma, para enfrentar los problemas de justicia interna e internacional que el comunismo [...] no sólo no resolvió, sino que, en los países en los que se impuso, agravó. [...] el fantasma de la miseria, del hambre, de la muerte por inanición, del abandono, del sufrimiento que genera los estados opuestos a la indolencia y a la rabia, continua agitándose, si no en Europa, en la mayoría de los países del mundo. ¿Logrará derrotarlo la democracia?” [*L'utopia capovolta* (1990), pp. XV-XVI].

Así, el pensamiento de Bobbio, elaborado en medio de la tensión que caracterizó los años cincuenta, enfrenta en la última década el problema de las desigualdades. Como vimos en el último capítulo, Bobbio no ha dejado de incorporar, de una u otra manera, las propuestas originales del liberalsocialismo italiano, lo cual se refleja, sobre todo, en su defensa del *welfarismo* a partir de una teoría de los derechos.²⁰⁵ A pesar de que la fórmula “socialismo liberal” o “liberalsocialismo” quedó como fórmula doctrinal, inspiradora de un grupo de intelectuales italianos, Bobbio señala que “no ha perdido nada de su atractivo” porque “vivimos dramáticamente la experiencia, por un lado, de la opresión política de los estados llamados socialistas, por otro, de las desigualdades escandalosas en la sociedad capitalista avanzada, no sólo en su interior, sino también en las relaciones entre países desarrollados y países del tercer mundo” [“Socialismo liberale (1989), p. 166].

En la base de esta posición de Bobbio volvemos a encontrar el individualismo: “la idea que se ha vuelto irrenunciable del liberalismo es que el punto de partida de una sociedad libre y justa es siempre el individuo y no puede haber sociedad libre si no está fundada sobre el acuerdo de aquéllos que la constituyen [“Intervento” (1980), p. 6]. Ya hemos señalado a lo largo de este trabajo la defensa de Bobbio del individuo, punto de partida del liberalismo. La garantía de la autonomía del individuo a través de los derechos individuales del liberalismo clásico son, para Bobbio, condiciones de la democracia o, lo que es lo mismo, las libertades básicas - personal, de opinión, de reunión, de asociación - son condiciones necesarias para la participación de esos individuos en la discusión y toma de decisiones colectivas.

²⁰⁵ Después de la caída del llamado “socialismo real”, no pocos pensadores de izquierda o simpatizantes con las ideas de la doctrina marxista, han defendido alguna variante del liberalsocialismo. El propio señala que la célebre teoría de la justicia de John Rawls podría interpretarse como una propuesta de sociedad justa inspirada en los ideales del liberalismo y del socialismo. Anderson, por su parte, señala como autores afines (“por su inspiración política”) a este intento de sintetizar la tradición liberal y la tradición socialista a C.B. Macpherson (*The Life and Times of Liberal Democracy* (1977)), R. Dahl (*A Preface to Economic Theory* (1985)), D. Held (*Models of Democracy* (1987)), J. Dunn (*The Politics of Socialism* (1984)), S. Bowles y H. Gintis (*Democracy and Capitalism* (1986)), P. Rosanvallon (*Le Moment Guizot* (1985)) [cf. Anderson, “Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio”, p. 39].

Pero, Bobbio encuentra que éstas no son suficientes ni en la teoría ni en la práctica: “El contrato social de las doctrinas tradicionales siempre ha estado limitado en su objeto, porque siempre se hizo consistir el objetivo principal de los contrayentes en la protección de algunos derechos fundamentales, entre ellos el de la propiedad. Hoy los contrayentes ideales de este nuevo contrato social ya no son únicamente los propietarios. Son también, y sobre todo, los que no poseen más que su capacidad de trabajo, y como tales piden no sólo la protección de los derechos individuales, sino también un principio general de justicia distributiva que permita emparejar las desigualdades que la sola garantía de las libertades individuales inevitablemente produce” [“Intervento” (1980), p. 6]. Si lo que se busca es asegurar una verdadera participación, un diálogo real, entre individuos *iguales*, se requieren otros derechos a fin de reducir ciertas desigualdades económicas y sociales. De ahí que Bobbio afirme, como vimos, la naturaleza complementaria de los derechos liberales y de los derechos sociales, como condiciones para alcanzar esa igualdad entre los individuos necesaria para una participación real en el proceso de toma de decisiones. Entre esos derechos incluye el derecho al trabajo, a la educación y a la salud. Y es esta demanda de Bobbio lo que constituye el aspecto “socialista” del punto de partida liberal de su pensamiento. En este mismo sentido, congruente con su defensa del estado de bienestar, propone que las constituciones modernas contengan no sólo la afirmación de los derechos del ciudadano, sino la indicación de que el estado promueva ciertas medidas tendientes a eliminar grandes diferencias económicas y sociales. El estado debe hacerse cargo del mantenimiento del equilibrio económico general y de la prosecución de fines de justicia social y lucha contra la pobreza, redistribución de la riqueza y tutela de los grupos sociales más débiles. Y, este principio de protección social debe ser institucionalizado. El liberalsocialismo de Bobbio consiste, entonces, en la defensa de la justicia social a través de una argumentación a favor de los derechos liberales y sociales, es decir, a través del desarrollo de una teoría de los derechos. El encuentro entre el liberalismo y el socialismo se realiza, así, a través de esta mezcla pragmática de principios que parecían mutuamente excluyentes. Porque, si desde el punto de vista político los individuos son relativamente iguales, económicamente hay grandes desigualdades. Entonces, si bien el capitalismo hasta ahora ha mostrado ser una condición necesaria para la democracia, paradójicamente, debe modificarse de manera significativa para que sea compatible con la democracia. Desde esta perspectiva, el socialismo ya no aparece como un movimiento y una doctrina que conduciría a la eliminación de la propiedad privada y a un nuevo tipo de relaciones sociales, sino como un conjunto de reformas sociales tendientes a volver más equitativa la distribución de la riqueza y más consciente y activa la participación de los individuos en la vida económica y política de la sociedad.

7. El futuro de la democracia: democracia, derechos y paz. La democracia internacional.

Al exponer las líneas principales de la reflexión de Bobbio sobre la democracia, hemos destacado su concepción formal o procedimental de la democracia, cuya función fundamental es la de señalar las condiciones que permiten la participación de los ciudadanos en la formación de las decisiones colectivas. Su posición realista frente a la democracia, lo condujo, por un lado, a describir la "cara oscura" de la democracia, es decir, las promesas incumplidas, confrontando un modelo ideal con la realidad. La indicación de Bobbio frente a esos problemas es, como vimos, el desarrollo de una teoría de los derechos.

Por otro lado, también analiza los regímenes llamados democracias partiendo no ya de un modelo ideal, sino de la propia realidad, considerando a la democracia "como un proceso que avanza superando los obstáculos que se le presentan, como un reto que debe superarse. [...] midiendo el esfuerzo de acercamiento de la realidad, poco a poco, hacia el ideal" ["Questioni di democrazia" (1989), p. 2]. Mientras que el punto de vista de las promesas se refiere a algo que tenía o tendrá que ser, el de los desafíos se refiere a las respuestas, a los logros y fracasos de la democracia. "Para dar un juicio sobre una promesa - escribe Bobbio - se mira de lo alto hacia lo bajo. Para juzgar un desafío, por el contrario, se debe mirar de abajo, muy de abajo, quizá bajo tierra con los ojos del topo, y ver cuáles son los movimientos reales de acción-reacción, de fuerzas opuestas, de obstáculos y de su superación" ["Questioni di democrazia" (1989), p. 2]. Bobbio habla, entonces, de la sobrevivencia de la democracia, de su extensión, de la consolidación del proceso de democratización, de la conquista paulatina de las cuatro libertades fundamentales que hacen de una democracia una democracia liberal. Con el fracaso del llamado "socialismo real" perdieron actualidad las propuestas de la existencia de una alternativa seria a las formas y procedimientos de la democracia política, representativa y formal.

Pero, el "futuro de la democracia" para Bobbio no sólo radica en la extensión del número de los estados democráticos, sino también en el desarrollo y extensión del proceso de democratización del sistema internacional. Por ello, a pesar del realismo que marca sus análisis, paradójicamente, se puede hablar de una utopía en Bobbio: el ideal de la no violencia. Si bien la democracia como participación se encuentra en el centro de su reflexión, no puede dejar de mencionarse otra cara de la democracia, otro punto de vista, al que Bobbio le ha venido concediendo cada vez más importancia: la democracia como solución pacífica de los conflictos políticos y sociales, que junto con la garantía de los derechos sociales, encuentra su punto crítico en la democracia internacional.

La definición procedimental de la democracia señala que ésta debe entenderse como el establecimiento de ciertas reglas para la solución de los conflictos que necesariamente surgen en el centro de cualquier sociedad, sin necesidad de recurrir directamente a la fuerza: "[...] entiendo por estado democrático - escribe Bobbio - el

que está fundado en un pacto de no agresión entre diferentes grupos políticos y sobre la estipulación entre estos mismos grupos de reglas que permitan la solución pacífica de los conflictos que pudieran surgir entre ellos" ["Democrazia e sistema internazionale" (1991), p. 212]. En tanto que en el orden internacional el modo de resolver los conflictos es todavía en última instancia el recurso al uso de la violencia recíproca, es decir, entre los distintos miembros que lo componen la agresión siempre es posible y, por tanto, "el principio supremo en el que se inspira la conducta de un estado es el de la sobrevivencia, exactamente como ocurre en el estado de naturaleza según la hipótesis hobbesiana" ["Democracia e sistema internazionale" (1991), p. 213], la creación de un orden democrático universal de estados democráticos sería la única garantía del buen funcionamiento de las democracias establecidas en los estados particulares, y condición esencial para una paz que no tenga como alternativa a la guerra. La utopía de Bobbio, la democracia internacional, se refiere a la sumisión de todos los estados a un orden democrático, es decir, a la sumisión de los varios contrayentes al poder de un "tercero" no despótico por encima de las partes, capaz de resolver los conflictos entre los estados sin recurrir a la violencia²⁰⁶, logrando así una paz estable y fundada en el libre consenso: "La democracia - escribe Bobbio - es la sociedad de los ciudadanos, y sus súbditos se convierten en ciudadanos cuando se les reconocen algunos derechos fundamentales; habrá paz, una paz estable, una paz que no tenga como alternativa a la guerra, sólo cuando haya ciudadanos no de éste o de aquel estado, sino del mundo" [ED (1990), pp. VII-VIII]. Como el propio Bobbio lo señala, el sistema democrático internacional sigue siendo tan sólo una esperanza, en la medida en que el pacto de no agresión universal entre los estados ha sido, hasta el momento, ineficaz. Se trata de una conjetura inspirada en la idea kantiana de la paz perpetua y, como corresponde a una idea de la razón pura, de una conjetura inverificable, que sólo puede valer en la práctica como una idea regulativa.

La paz así lograda sería, entonces, un presupuesto necesario para el reconocimiento y protección efectiva de los derechos del hombre en los estados del sistema internacional. Derechos del hombre (civiles, políticos y sociales), democracia y paz son tres momentos del proceso histórico interrelacionados de manera tal que sin derechos del hombre reconocidos y protegidos no hay democracia, y sin democracia no existen las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos. Por esta vía, los ideales democráticos confluirían con el ideal de la no-violencia, ideal lejos de ser alcanzado, como lo muestra el propio Bobbio, una vez más, en sus análisis realistas y desencantados.

²⁰⁶ Véase el capítulo IV, apartado 3, "Sobre los derechos fundamentales", punto 3.8.

BIBLIOGRAFIA

ABREVIATURAS:

1976

Quale socialismo? Discussione di un'alternativa [¿Qué socialismo?]: QS

La teoria delle forme de governo nella storia del pensiero politico [La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político]: TFG

1980

Stato, Governo, Società. Per una teoria generale della politica [Estado, gobierno y sociedad. Contribución a una teoría general de la política]: SGS

1984

Il futuro della democrazia [El futuro de la democracia]: FD

1985

Liberalismo e democrazia [Liberalismo y democracia]: LD

1986

Fundamento y futuro de la democrazia. La visita de Bobbio a Valparaíso: FFD

1990

L'età dei diritti: ED

OBRAS DE NORBERTO BOBBIO

En el caso de artículos posteriormente recopilados en libros, hemos citado la edición aparecida en el libro.

1955

Politica e Cultura, Turín, Einaudi.

1957

Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant, Turín, Giappichelli.

1964

Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia, Nápoles, Morano.

1969

“Democrazia ed élites”, en *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza.

“Quasi una conclusione”, en *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza.

1970

“Crisi di partecipazione: in che senso?”, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLVII (enero-marzo).

“Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica”, en vol. col. *Tradizione e novità della filosofia della politica*, Bari, Quaderni degli Annali della Facoltà di Giurisprudenza.

“Scienza politica”, en Negri, A. (ed), *Scienze politiche 1 (Stato e politica)*, Enciclopedia Feltrinelli Fischer, Milán, Feltrinelli.

1971

“Considerazioni sulla filosofía política”, en *Rivista Italiana de Scienza Politica*, I, 2.

1973

“Il modello giusnaturalistico”, en *Rivista internazionale di filosofía del diritto*, pp. 603-622 [“El modelo iusnaturalista”, en Bobbio, N. y Bovero, M., *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1984].

1975

“Libertà fondamentali e formazioni sociali. Introduzione storica”, en *Politica del diritto*, a. VI (julio-agosto), n° 4.

1976

Gramsci e la concezione della società civile, Milán, Feltrinelli. [*Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, Barcelona, Avance, 1977].

Quale socialismo? Discussione di un'alternativa, Turín, Einaudi. [*¿Qué socialismo?*, Barcelona, Plaza y Janés, 1986]

La teoria delle forme de governo nella storia del pensiero politico, Turín, Giappichelli [*La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987].

“Democrazia”, en N. Bobbio y N. Matteucci (eds), *Dizionario di politica*, Turín, Utet. [*Diccionario de política* Madrid, Siglo XXI, 1982].

“Diritto”, en N. Bobbio y N. Matteucci (eds), *Dizionario di politica*, Turín, Utet. [*Diccionario de política* Madrid, Siglo XXI, 1982].

“Eguaglianza ed igualitarismo”, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Anno LIII, Fasc. 3.

“Èlites (Teoria delle)”, en N. Bobbio y N. Matteucci (eds), *Dizionario di politica*, Turín, Utet. [*Diccionario de política* Madrid, Siglo XXI, 1982].

“Oligarchia”, en N. Bobbio y N. Matteucci (eds), *Dizionario di politica*, Turín, Utet. [*Diccionario de política* Madrid, Siglo XXI, 1982].

“Pluralismo”, en N. Bobbio y N. Matteucci (eds), *Dizionario di politica*, Turín, Utet. [*Diccionario de política* Madrid, Siglo XXI, 1982].

“Politica”, en N. Bobbio y N. Matteucci (eds), *Dizionario di politica*, Turín, Utet. [*Diccionario de política* Madrid, Siglo XXI, 1982].

1977

Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto, Milán, Edizioni di Comunità.

“Eguaglianza”, *Enciclopedia del Novecento*, vol. II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

1979

Il problema della guerra e le vie della pace, Boloña, Il Mulino.

y M. Bovero, *Società e Stato nella Filosofia Politica Moderna*, Milán, Il Saggiatore. [*Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986]

“Introduzione”, en Rosselli, C., *Socialismo liberale*, Turín, Einaudi. [“Introducción”, en Rosselli, C., *Socialismo Liberal*, Madrid, Pablo Iglesias, 1991].

“Libertà”, *Enciclopedia del Novecento*, vol. III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

1980

Stato, Governo, Società. Per una teoria generale della politica, Turín, Einaudi [*Estado, gobierno y sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, Barcelona, Plaza y Janés].

“Democrazia e governabilità”, *Quaderni di azione sociale, Rivista delle Acli*, n. 12.

1981

Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo. Terza via e terza forza, Florencia, Felice le Monnier.

Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato, Turín, Einaudi.

“La regola di maggioranza: limite e aporie”, en N. Bobbio, C. Offe y S. Lombardini, *Democrazia, maggioranza e minoranze*, Boloña, Il Mulino.

“La teoria dello Stato e del potere”, en Rossi, P. (ed.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Turín, Einaudi.

“Mediazioni e integrazione liberalsocialista”, en Varios autores, *Socialismo liberale e liberalismo sociale. Esperienze e prospettive in Europa*, Boloña, Arnaldo Forni.

1983

“Decisioni individuali e collective”, en M. Bovero (ed.), *Ricerche politiche due. Identità, interessi e scelte collettive*, Milán, Il Saggiatore.

“La regola della maggioranza e i suoi limiti”, en V. Dini (ed.), *Soggetti e potere. Un dibattito su società civile e crisi della politica*, Nápoles, Bibliopolis.

1984

Il futuro de la democrazia, Turín, Einaudi [*El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986].

“La crisi della democrazia e la lezione dei classici”, en Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Roma, Editore Riuniti.

“Prefazione”, a C. Violi (ed.), *Norberto Bobbio: 50 anni di studi. Bibliografia degli scritti: 1934-1983*, Apéndice, B. Maiorca (ed.), *Bibliografia degli scritti su Norberto Bobbio*, Milán, Franco Angeli.

1985

Liberalismo e democrazia, Milán, Franco Angeli [*Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

“Crisi del Welfare State e sfida neoliberale: una intervista con Norberto Bobbio”, entrevista de G. Vacca, en *Problemi del Socialismo*, n. 3-4 (septiembre 1984 - abril 1985).

“Può sopravvivere la democrazia?”, en R. Scartezzini, L. Germani y R. Gritti (eds.), *I limiti della democrazia*, Nápoles, Liguori.

1986

Fundamento y futuro de la democracia. La visita de Bobbio a Valparaíso, Valparaíso, Edeval.

Profilo ideologico del Novecento italiano, Turín, Einaudi. [*Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989]

“Democracia y pluralismo”, en *Revista de ciencia política* (Chile), 8 (1-2).

“Intervento” en el Congreso sobre *Il liberalismo dalla lotta antifascista alla Resistenza* (1982), en *Il Ponte*, XLII, n° 1, enero-febrero.

“Socialismo e liberalismo”, en Lizzadri, L. (ed.), *Nuovi orientamenti del Socialismo Europeo, Quaderni del Circolo Rosselli*, a. 6, n.1, enero-marzo.

“Viaggi attraverso il Mondo 3: la filosofia politica”, entrevista de G. Pecona a N. Bobbio, en *MondOperaio*, enero, a. 39.

1987

“Democrazia”, en Zaccaria, G., *Lessico della politica*, Roma, Lavoro. [“Así es la democracia”, en *etcétera*, 3 febrero 1994]

“La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)”, en *Teoria Politica*, III, n. 3.

“La politica”, en Castronovo y Gallino (eds.), *La società contemporanea*, I.

1988

“La democrazia realistica di Giovanni Sartori”, en *Teoria Politica*, IV, n. 1.

1989

Il Terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra, P. Polito (ed.), Turín, Sonda.

Thomas Hobbes, Turín, Einaudi.

“Adesso la democrazia è sola”, en G. Bosetti (ed.), *Socialismo Liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio oggi*, l'Unità.

“Pace”, *Enciclopedia del Novecento*, vol. III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia.

“Questioni di democrazia”, en *Sisifo* 17 (septiembre).

“Un carteggio” (correspondencia entre N. Bobbio y P. Anderson), en *Teoria politica* V, 2-3.

1990

L'età dei diritti, Turín, Einaudi.

L'utopia capovolta, Turín, La Stampa.

“Democrazia e segreto”, en Fois, P. (ed.), *Il trattato segreto. Profili storico-diplomatici e regime giuridico*, Padova, Cedam.

“Intervento”, intervención de Bobbio, no publicada, en un Congreso sobre el socialismo liberal en Boloña (mimeo).

“Per una mappa della filosofia politica”, en Fiorot, D. (ed.), *La filosofia politica oggi*, Turín, Giappichelli.

1991

“Democrazia e sistema internazionale”, en *Il futuro e la democrazia* (2ª ed.), Turín, Einaudi. [“Democracia y sistema internacional”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 4].

“Introduzione”, en *Il futuro de la democrazia* (2ª ed.), Turín, Einaudi.

“Morale e politica”, en *Nuova Antologia*, julio-septiembre, nº 126, fasc. 2179.

“Ragioni della filosofia politica”, en Bobbio et al, *Studi in onore di Luigi Firpo*, Angeli.

1992

“Autobiografia intellettuale”, en *Nuova Antologia*, vol. 568, Fasc. 2184. [“Autobiografía intelectual”, en A. Llamas (ed.), *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1994.]

Diritto e potere, Saggi su Kelsen, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane.

“Pufendorf e Hobbes”, en *Rivista di filosofia*, vol. LXXXIII, nº 2.

1993

Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

“La botte piena e la moglie ubriaca” (“La democrazia secondo Giovanni Sartori”), en *L'Indice*, julio, nº 7.

“Non mi rassegno alle disuguaglianze”, entrevista de G. Bosetti, *L'Unità*, 30 de enero.

“Riflessioni autobiografiche”, en *Nuova Antologia*, enero-marzo, vol. 569, Fasc. 2185. [“Epílogo para Españoles”, en A. Llamas (ed.), *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1994.]

1994

Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica, Roma, Donzelli. [De derecha e izquierda, Madrid, Taurus, 1995]

Elogio della mitezza e altri scritti morali, Milán, Linea d'Ombra.

“Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo”, en M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi (eds), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994.

“Ragion di stato e modernità”, en *L'Indice*, nº 5, mayo.

“Quattro riflessioni sulle vicende italiane”, en Grupo di Resistenza Morale, *Argomenti per il dissenso. Costituzione Democrazia Antifascismo*, Turín, Celid.

1995

“Democrazia”, en A. Orsi (ed.) *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Turín, Bollati Boringhieri.

“Democrazia mínima” (Entrevista de Alberto Papuzzi), en AA.VV., *Che leggere? Lo scaffale del buon democratico*, Roma-Nápoles, Theoria.

“La democrazia ha vinto nella storia”, en *L'Unità*, viernes 10 de febrero, p. 2.

“Luoghi comuni dei servi contenti”, en Grupo di Resistenza Morale, *Argomenti per il dissenso. Nuovo, non nuovo*, Turín, Celid.

“Prefazione”, en *Eguaglianza e libertà*, Turín, Einaudi.

“Scienza, potere e libertà”, en *MicroMega* 7/95.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Anderson, P., "The Affinities of Norberto Bobbio", en *New Left Review* 170, julio-agosto, 1988. ["Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", en *Cuadernos Políticos*, nº 56, enero-abril, 1989]
- Arato, A. y Cohen, J., *Civil Society and Political Theory*, MIT, 1992.
- Arblaster, A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Londres, Basil Blackwell, 1984.
- , *Democracy*, Milton Keynes, Open University Press, 1987.
- Aristóteles, *Política*, México, Porrúa, 1972.
- Bellamy, Richard, "Introduction", en Bobbio, N., *The Future of Democracy. A Defence of the Rules of the Game*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- , "Introduction", en Bobbio, N., *Which Socialism?*, Oxford, Polity Press, 1988.
- Berlin, I., "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.
- Bonanate, L. y Bovero, M., *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, Florencia, Passigli, 1986.
- Borsellino, Patricia, "Norberto Bobbio: profilo dello studioso", en Faralli, Carla y Pattaro, Enrico, *Legal Philosophical Library. Norberto Bobbio. A Bibliography by Carlo Violi*, Milán, Giuffrè, 1984.
- Bovero, M., *La teoria dell'élite*, Turín, Loescher, 1975.
- , "Luoghi classici e prospettive contemporanee su politica e potere", en Bovero, Bobbio, Ceppa, et al, *Ricerche politiche*, Milán, Il Saggiatore, 1982. ["Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", en Bobbio, N. y Bovero, M., *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1984]
- , "Política y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista", en Bobbio, N., y Bovero, M., *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1984.
- , "Società di contratti, contratto sociale, democrazia reale", en *Teoria Politica*, I, n. 3, 1985.
- , "El modelo hegeliano-marxiano", en Bobbio, N., y Bovero, M., *Sociedad y estado en la filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- , "Per una meta-teoria della politica. Quasi una risposta a Danilo Zolo", en *Teoria Politica*, II, n. 2, 1986.
- , "Sui fondamenti filosofici della democrazia", en *Teoria Politica*, III, n.3, 1987. ["Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia", en *Diánoia*, 1987].
- , "Ética e política tra machiavellismo e kantismo", en *Teoria Politica*, IV, n. 2, pp. 58-60, 1988.
- , "Gramsci e il realismo politico", en *iiiiiiiiiii*
- , "Quale liberalismo?", mimeo, 1990.

- , "Democrazia Ottantanove", en *Estudos Avançados*, vol IV, nº 10 (sept-oct), 1990.
- , "La filosofía política de Ferrajoli", en *Iride*, nº 6, 1991.
- , "La democracia y sus adjetivos", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, nº 38 (154), (oct-dic), 1993.
- , "Liberalismo, socialismo, democracia. Definiciones mínimas e relaciones posibles", en M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi (eds), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994.
- , "Bobbio y la filosofía política", en Llamas, A. (ed.), *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid y el Boletín Oficial del Estado, 1994.
- , "Costituzione e democrazia", en Gruppo di Resistenza Morale, *Argomenti per dissenso. Costituzione Democrazia Antifascismo*, Turín, CELID, 1994.
- , "Gli aggettivi della democrazia", en Gruppo di Resistenza Morale, *Argomenti per il dissenso. Nuovo, non nuovo*, Turín, CELID, 1995.
- Burdeau, Georges, *Le libéralisme*, Paris, Seuil, 1979.
- Constant, B., "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes", en *Cours de politique constitutionnelle*, T. II, 1872.
- Dahl, Robert, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1956. [Un prefacio a la teoría democrática, México, Ediciones Gernika, 1987]
- , *Polyarchy. Participation and Opposition*, Nueva York y Londres, Yale University Press, 1971.
- , *Dilemmas of Pluralist Democracy. Autonomy vs. Control*, New Haven and London, Yale University Press, 1982.
- , *Democracy and its Critics*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1989.
- Dworkin, R., "Liberalism", en S. Hampshire, *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978.
- Fernández Santillan, José F., *La democracia como forma de gobierno*, México, IFE, 1995.
- Ferrajoli, Luigi, "Cittadinanza e diritti fondamentali", en *Teoria politica*, IX, nº3, 1993.
- Glantz, Peter y Kallscheuer Otto, "Democracy - the Threatened Utopia: An Interview with Norberto Bobbio" (1989), *Telos*, n. 82, invierno 1989-1990.
- Held, David, *Models of Democracy*, Stanford University Press, 1987.
- , *Political Theory and the Modern State. Essays on State, Power and Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- , "Introduction": en D. Held (ed), *Political Theory Today*, Stanford University Press, 1991.
- , *Foundations of Democracy*, Cambridge, Polity, 1992.
- Kant, E., "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, 1978.

- , *La Paz Perpetua*, México, Porrúa, 1979.
- Keane, John, "Introduction: Democracy and the Decline of the Left", en Bobbio, N., *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, University of Minnesota Press, Polity Press, 1989.
- Kelsen, H., *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Labor, 1934.
- , *Teoría pura del derecho*, México, UNAM, 1986.
- , *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Madrid, Debate, 1988.
- Larmore, Charles, "Political Liberalism", *Political Theory*, vol. 18 n° 3, agosto, 1990.
- Leftwich, Adrian (ed), *New Developments in Political Science*, Aldershot, Edward Elgar, 1990.
- Locke, J., *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.), Nueva York, Mentor, 1965.
- Maquiavelo, N., *El Príncipe*, + + + + +
- Matteucci, Nicola, "Liberalismo", en Bobbio y Matteucci, *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 1982.
- Meaglia, Piero, "Robert A. Dahl. Fra pluralismo ed eguaglianza politica", *Teoria Politica*, VII, n.1, 1991.
- , *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, San Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della Pace, 1994.
- Mill, John Stuart, *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1985.
- Miller, David, et al. (eds), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford, Blackwell, 1987.
- Montesquieu, Charles de, *De l'Esprit des Lois*, en *Oeuvres Complètes*, presentación y notas de Daniel Oster, París, Seuil, 1964.
- Pateman, Carole, *****
- Pereyra, Carlos, *Sobre la democracia*, México, Cal y Arena, 1990.
- Przeworski, A., *Democracy and the Market*, Cambridge University Press, 1991.
- Rabotnikof, Nora, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, México, IIF-UNAM, 1989.
- , "Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 2, 1993.
- , *Espacio público: caracterizaciones y expectativas*, mimeo, 1995.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard College, 1971. [Teoría de la justicia, México, Fondo de Cultura Económica, 1979].
- , *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, I.C.E., U.A.B, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, + + + + +
- Ruiz Miguel, Alfonso, *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- , "Bobbio: las paradojas de un pensamiento en tensión", en Llamas, A. (ed.), *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid y el Boletín Oficial del Estado, 1994.
- Salazar, Luis, *Sobre las ruinas. Política, democracia y socialismo*, México, Cal y Arena, 1993.

- y Woldenberg, José, *Principio y valores de la democracia*, México, IFE, 1993.
- Sartori, Giovanni, "Democracy", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol 4, David L. Sills (ed.), Macmillan & The Free Press, 1968.
- , *Teoría de la democracia, I y II*, Madrid, Alianza, 1988.
- , *Democrazia. Cosa è*, Milán, Rizzoli, 1994.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1985.
- Schumpeter, Joseph, "Dos conceptos de la democracia", en Quinton, Anthony (ed.), *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Squella, Agustín, "La definición mínima de democracia de Norberto Bobbio", en *Norberto Bobbio. Estudios en su homenaje, Revista de Ciencias Sociales*, Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Sociales, Universidad de Valparaíso (Chile), Edeval, 1987.
- , "La influencia de Bobbio en Iberoamérica", en Llamas, A. (ed.), *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid y el Boletín Oficial del Estado, 1994.
- de Tocqueville, Alexis, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Violi, Carlo y Maiorca Bruno (eds.), *Norberto Bobbio: 50 anni di studi. Bibliografia degli scritti 1934-1983. Bibliografia di scritti su Norberto Bobbio*, Milán, Franco Angeli, 1984.
- , *Norberto Bobbio. Bibliografia degli scritti 1984-1988. Bibliografia di scritti su Norberto Bobbio*, Milán, Franco Angeli.
- Zagrebelsky, G., "Senza diritti sociale la società diventa feroce", entrevista de G. Bosetti, *L'Unità*, 6 de febrero, 1993.
- Zolo, Danilo, *La democrazia difficile*, Roma, Editori Riuniti, 1989.
- , *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milán, Feltrinelli, 1992.