



La democracia como ideología*

«Hay quienes piensan que existe una única democracia y una única oligarquía, pero esto no es verdad; de manera que al legislador no deben ocultársele cuántas son las variedades de cada régimen y de cuántas maneras pueden componerse.»
Aristóteles, *Política*, 1289a

1. La democracia como sistema político y como ideología

Damos por supuesto que la democracia es un sistema político con múltiples variantes «realmente existentes». Por ello podríamos afirmar (valiéndonos de una fórmula que el mismo Aristóteles utilizó en otros contextos) que la democracia «se dice de muchas maneras». Pero la democracia es también un «sistema de ideologías», es decir, de ideas confusas, por no decir erróneas, que figuran como contenidos de una falsa conciencia, vinculada a los intereses de determinados grupos o clases sociales, en tanto se enfrentan mutuamente de un modo más o menos explícito o encubierto.

¿Es posible según esto analizar las democracias «realmente existentes» al margen de las ideologías que las envuelven y que envuelven también al analista? No entraremos aquí en esta cuestión, puesto que

* Publicado en la revista *Ábaco, Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, 2ª época, número 12/13, Gijón 1997, págs. 11-34.

nuestro objetivo es hablar más que de las democracias realmente existentes, de las ideologías que envuelven a estas democracias, sin necesidad de comenzar negando que las democracias puedan ser algo más que meras ideologías, y aun sin perjuicio de reconocer la necesidad de componentes ideológicos en la misma estructura de las democracias que existen realmente, por hipótesis. Comenzaremos presentando un par de consideraciones previas que sirvan de referencia de lo que entendemos por «realidad» en el momento de hablar de las democracias como nombre de realidades existentes en el mundo político efectivo.

Nuestra primera consideración tiene que ver con el tipo de realidad que, desde nuestras coordenadas, cabría reconocer a las democracias. Supondremos que la democracia, en cuanto término que se refiere a alguna entidad real, dice ante todo una forma (o un tipo de formas), entre otras (u otros), según las cuales (los cuales) puede estar organizada una sociedad política. Suponemos, por tanto, que «democracia», en cuanto realidad, no en cuanto mero contenido ideológico, es una forma (una categoría) política, a la manera como la circunferencia es una forma (una categoría) geométrica. Esta afirmación puede parecer trivial o tautológica, en sí misma considerada; pero no lo es de hecho en el momento en que advertimos, por ejemplo, el uso, muy frecuente en el lenguaje cotidiano, de la distinción entre una «democracia política» y una «democracia económica». Una distinción que revela una gran confusión de conceptos, como lo revelaría la distinción entre una «circunferencia geométrica» y una «circunferencia física». La confusión tiene, sin embargo, un fundamento: que las formas (políticas, geométricas) no «flotan» en sí mismas, como si estuviesen separadas o desprendidas de los materiales a los cuales con-forman. La circunferencia es siempre geométrica, sólo que está siempre «encarnada» o vinculada a un material corpóreo (a un «redondel»); por tanto, si la expresión «circunferencia geométrica» significa algo en la realidad existente, es sólo por su capacidad de «encarnarse» en materiales corpóreos (mármol, madera, metal...) o, más propiamente, estos materiales primogénicos, en tanto que puedan conceptuarse como conformados circularmente, serán circunferencias geométricas, realizadas en determinada materia corpórea, sin que sea legítimo oponer la circunferencia geométrica a la circunferencia física, como se opone la circunferencia de metal a la circunferencia de madera. Pero las formas, cuando se consideran conformando a sus materiales propios, no permanecen siempre iguales entre sí. Aun

en el caso de las formas unívocas (como pueda serlo la forma «circunferencia») resultan diversificadas en la escala misma de su formalidad, por la materia, como pueda serlo, en la circunferencia, el tamaño, medido por la longitud de su radio, que ya implica una unidad corpórea. Es cierto que el concepto puro de circunferencia abstrae del tamaño o de la métrica del radio; pero cuando este tamaño o sus métricas correspondientes alcanzan sus límites internos (el del radio cero, y el del radio infinito) entonces la forma misma de la circunferencia resultará también variada, transformándose respectivamente en punto o en recta (como se transformaría una democracia en cuya constitución se fijasen intervalos mínimos de cincuenta años entre dos elecciones parlamentarias consecutivas, en lugar de los intervalos de cuatro, cinco o siete años corrientes). En el caso de las formas variacionales, genéricas o específicas (por ejemplo, la forma genérica palanca, respecto de las tres especies en las que el género se divide inmediatamente), las correspondencias de las variantes con los materiales diversos es todavía más obvia.

La forma democrática de una sociedad política está también siempre vinculada a «materiales sociales» (antrópicos) más o menos precisos, dentro de una gran diversidad; y esta diversidad de materiales tendrá mucho que ver con la propia variabilidad de la «forma democrática» en su sentido genérico, y ello sin necesidad de considerar a la diversidad de los materiales como la fuente misma de las variedades formales específicas, que es lo que probablemente pensó Aristóteles:

«Hay dos causas de que las democracias sean varias; en primer lugar... que los pueblos son distintos (uno es un pueblo de agricultores, otro es un pueblo de artesanos, o de jornaleros, y si el primero se añade al segundo, o el tercero a los otros dos, la democracia no sólo resulta diferente, porque se hace mejor o peor, sino porque deja de ser la misma)»

(Política 1317a).

No tendrá, por tanto, por qué «decirse de la misma manera» la democracia referida a una sociedad de pequeño tamaño, que permita un tipo de democracia asamblearia o directa, y la referida a una sociedad de gran tamaño, que obligue a una democracia representativa, con partidos políticos (al menos hasta que no esté dotada de tecnologías que hagan posible la intervención directa de los ciudadanos y la computación rá-

vida de los votos). Ni será igual una «democracia burguesa» (como la de Estados Unidos de Norteamérica) que una «democracia popular» (como la de la Cuba actual), o una «democracia cristiana» que una «democracia islámica». A veces, podemos inferir profundas diferencias, entre las democracias realmente existentes, en función de instituciones que muchos teóricos tenderán a interpretar como «accidentales»: instituciones tales como la lotería o como la monarquía dinástica. Pero no tendrá por qué ser igual la forma democrática de una democracia con loterías multimillonarias (podríamos hablar aquí de «democracias calvinistas secularizadas») que la forma democrática de una democracia sin esa institución; ni será lo mismo una democracia coronada que una democracia republicana. Dicho de otro modo: la expresión, de uso tan frecuente, «democracia formal» (que sugiere la presencia de una «forma pura», que por otra parte suele considerarse insuficiente cuando se la opone a una «democracia participativa») es sólo expresión de un pseudoconcepto, porque la forma pura no puede siquiera ser pensada como existente. No existen, por tanto, democracias formales, y las realidades que con esa expresión se denotan (elecciones cada cuatro años entre listas cerradas y bloqueadas, abstención rondando el cincuenta por ciento, &c.) están constituidas por un material social mucho más preciso de lo que, en un principio, algunos quisieran reconocer.

Nuestra segunda consideración previa quiere llamar la atención sobre un modo de usar el adjetivo «democrático» como calificativo de sujetos no políticos, con intención exaltativa o ponderativa; porque esta intención puede arrastrar una idea formal de democracia, en cuanto forma que por sí misma, y separada de la materia política, está sirviendo como justificación de la exaltación o ponderación de referencia. Así ocurre en expresiones tales como «ciencia democrática», «cristianismo democrático», «fútbol (o golf) democráticos», «agricultura democrática». Estas expresiones, y otras similares, son, según lo dicho, vacuas, y suponen una extensión oblicua o meramente metonímica, por denominación extrínseca, del adjetivo «democrático», que propiamente sólo puede aplicarse a un sustantivo incluido en la categoría política («parlamento democrático», «ejército democrático» o incluso «presupuestos democráticos»). El abuso que en nuestros días se hace del adjetivo democrático es del mismo género que el abuso propagandístico que, en la época de la bomba de Hiroshima, se hacía del adjetivo «atómico» («ventas atómicas», «espectáculo atómico», «éxitos atómicos»...). Pero no hay

fútbol democrático, como no hay matemáticas democráticas, a no ser que esta expresión sea pensada por oposición a una supuesta matemática aristocrática («No hay caminos reales para aprender Geometría», dice Euclides a Tolomeo); ni hay cristianismo democrático, ni música democrática, aunque en cambio tenga sentido distinguir, en principio, entre las democracias con fútbol y las democracias con golf, las democracias cristianas y las agnósticas, o las democracias con desarrollo científico significativo y las democracias ágrafas. Ni siquiera podremos aplicar internamente el adjetivo «democrático» a instituciones o construcciones de cualquier tipo que, aun cuando genéticamente hayan sido originadas en una sociedad democrática, carezcan de estructura política: a veces porque se trata de instituciones políticamente neutras (la cloración del agua de los ríos, llevada a cabo por una administración democrática, no puede ser considerada democrática salvo por denominación extrínseca); a veces, porque se trata de instituciones sospechosamente democráticas (como es el caso de la lotería nacional antes mencionada) y a veces porque sus resultados son antidemocráticos, bien sea porque alteran las proporciones materiales exigidas para el funcionamiento del régimen democrático cualquiera (como sería el caso, antes considerado, del Parlamento que por mayoría absoluta aprobaba una Constitución según la cual las elecciones consecutivas de representantes deban estar distanciadas en cincuenta años) o bien porque implican la incorporación a la sociedad democrática de instituciones formalmente aristocráticas (el caso de la monarquía hereditaria incrustada en una constitución democrática), o incluso porque conculcan, a partir de un cierto límite, los principios mismos de la democracia (como ocurre con las «dictaduras comisariales» que no hayan fijado plazos breves y precisos al dictador). En general, estos modos de utilización del adjetivo «democrático», como calificativo intencional de determinadas realidades sociales o culturales, arrastra la confusión permanente entre un plano subjetivo, intencional o genético (el plano del finis operantis) y un plano objetivo o estructural (el plano del finis operis); y estos planos no siempre son convergentes. El mero reconocimiento de la conveniencia de tribunales de garantías constitucionales prueba la posibilidad de que una mayoría parlamentaria adopte acuerdos contradictorios con el sistema democrático de referencia. Es cierto que tampoco un tribunal constitucional puede garantizar de modo incontrovertible el contenido democrático de lo que él haya aceptado o

rechazado, sino a lo sumo, la «coherencia» del sistema en sus desarrollos con sus principios [15] (sin que podamos olvidar que la coherencia no es una cualidad democrática, como parece que lo olvidan tantos políticos de nuestros días: también una oligarquía puede ser coherente).

El hecho de que una resolución haya sido adoptada por mayoría absoluta de la asamblea o por un referéndum acreditado, no convierte tal resolución en una resolución democrática, porque no es tanto por su origen (por sus causas), sino por sus contenidos o por sus resultados (por sus efectos) por lo que una resolución puede ser considerada democrática. Una resolución democrática por el origen puede conducir, por sus contenidos, a situaciones difíciles para la democracia (por ejemplo, en el caso límite, la aprobación de un «acto de suicidio» democrático, o simplemente la aprobación de unos presupuestos que influyan selectivamente en un sector determinado del cuerpo electoral). Y no sólo porque incida en resultados formalmente políticos, por ejemplo caso de la dictadura comisarial (aprobada por una gran mayoría parlamentaria), sino simplemente porque incide, por la materia, en la propia sociedad política (como sería el caso de una decisión, fundada en principios metafísicos, relativa a la esterilización de todas las mujeres en nombre de un «principio feminista» que buscase la eliminación de las diferencias de sexo).

Cuando decimos, en resolución, que la democracia no es sólo una ideología, queremos decirlo en un sentido análogo a cuando afirmamos que el número tres no es tampoco una ideología, sino una entidad dotada de realidad aritmética (terciogenérica); pero, al mismo tiempo, queremos subrayar la circunstancia de que las realidades democráticas, las «democracias realmente existentes», están siempre acompañadas de nebulosas ideológicas, desde las cuales suelen ser pensadas según modos que, en otras ocasiones, hemos denominado «nematológicos».

También en torno al número tres se han condensado espesas nebulosas ideológicas o mitológicas del calibre de las «trinidades indoeuropeas» (Júpiter, Marte, Quirino) o de la propia trinidad cristiana (Padre, Hijo, Espíritu Santo); pero también trinidades más abstractas, no prosopopéyicas, tales como las que constituyen la ideología oriental y antigua de las tres clases sociales, o la medieval de las tres virtudes teológicas (fe, esperanza, caridad) o la de los tres reinos de la naturaleza viviente (vegetal, animal, hominal) o la doctrina, con fuertes compo-

nentes ideológicos, de los tres axiomas newtonianos (inercia, fuerza, acción recíproca) o la de los tres principios revolucionarios (igualdad, libertad, fraternidad). Sin hablar de los tres poderes políticos bien diferenciados que, según un consenso casi unánime, constituyen el «triple fundamento» de la propia sociedad democrática organizada como Estado de Derecho: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial.

2. Oscuridad de las definiciones de democracia de estirpe aristotélica

La definición aristotélica de democracia que, atravesando toda la historia del pensamiento filosófico político, llega hasta nosotros, podría considerarse acuñada en torno a la técnica de selección de magistrados y representantes, o bien de normas jurídicas o administrativas por el método de las votaciones de un «cuerpo electoral» constituido al efecto.

En efecto, el significado filosófico político de esta técnica, habría sido establecido por Aristóteles precisamente mediante la comparación con otras técnicas alternativas, que han sido concebidas en el ámbito de un sistema también ternario de regímenes políticos, cuya exposición crítica constituirá en adelante el núcleo mismo de la doctrina política: monarquía, aristocracia y democracia; con sus tres correlatos patológicos: tiranía, oligarquía y demagogia. No es accidental, por tanto, para la definición de democracia, el formar parte de un sistema conceptual ternario de estructuras políticas alternativas, que se supone que, de un modo u otro, podrían sustituirse, antecediéndose o sucediéndose mutuamente. Más aún, la definición de democracia mediante el concepto del «gobierno de todos» (*tous pollous*) sólo alcanza un significado «positivo» (dado que el «todos» no puede entenderse en sentido literal) por oposición al gobierno de algunos (*oligous*), que sería característico de la oligarquía, si los pocos son los ricos, o los más altos –como en Etiopía [diríamos hoy: entre las monarquías europeas]– o los más hermosos; o de la aristocracia, si los pocos son los mejores; o al «gobierno de uno» (*ena*), propio de la monarquía. Por cierto, Aristóteles utiliza a veces (por ejemplo 1289a) el término república (*politeia*) para designar a ese gobierno de todos, reservando el término democracia (*demokratia*) para designar a la perversión de la república que otras veces es

nombrada como demagogia (demagogia). Pero no es este el lugar oportuno para entrar en el análisis de este proceder y de su alcance.

Lo que sí nos parece evidente es que la clasificación ternaria de Aristóteles (y, con ella, el concepto mismo de democracia), difícilmente podría interpretarse como una clasificación empírica: ¿cuántos son «todos»? ¿cuántos son «algunos»? ¿y acaso existe siquiera «uno» al margen del grupo del que forma parte? Más plausible es interpretar la clasificación ternaria como derivada de la aplicación de un criterio lógico y, más concretamente, de la lógica de clases, tal como fue tratada por Aristóteles, al exponer su doctrina del silogismo, en sus Primeros analíticos. Porque la triada «todos», «algunos», «uno», que tiene que ver con lo que hoy llamamos cuantificadores, dice relación a los silogismos, en la medida en que estos se estructuran en torno a unos términos, relaciones y operaciones que tienen precisamente la forma de clases (términos «mayor», «menor» y «medio»), vinculadas entre sí por las relaciones de inclusión (en el límite: pertenencia) y por las operaciones de intersección o reunión. Ahora bien: en el silogismo aristotélico, «todos» es la expresión en extensión (por su universalidad) de una conexión entre clases (correlativamente: entre sujetos y predicados) que se supone, intencionalmente al menos, como necesaria, por lo que no admite excepciones («todos los triángulos inscritos diametralmente en la circunferencia, sin excepción, son rectángulos»), mientras que «algunos» es la expresión extensional de una conexión contingente; «uno», en cambio, podrá interpretarse como la expresión intensional de que no existe incompatibilidad de principio en la conexión de referencia («uno» equivaldría a la exclusión de «ninguno»).

Parece, según esto, que tiene sentido preguntarse si cuando Aristóteles definió la democracia por «todos mandan» no habría querido decir también que la democracia tiene que ver con la necesidad (en el contexto, por supuesto, de la sociedad política); si no habría querido decir que la democracia es, no tanto una forma alternativa, sino la estructura misma de la república, la forma en la que todas las sociedades políticas habrían de terminar por desembocar (lo que autorizaría a llamar «república» a las «democracias»). Esta pregunta nos pone ya en el terreno, muy poco empírico, de las ideologías. El paso del «todo» (pan), como cuantificador lógico, al «todos» (como cuantificador político), tiene que ver con el paso de un todo en materia necesaria, a un todo que, tanto si tiene lugar en una resolución por aclamación, como si es sólo aproxi-

mativo, tiene que ver con una materia contingente. Desde la perspectiva de una «clase de electores» dada, habría que considerar contingente su asociación con otras clases (de representantes, de programas) propuestas, hasta el punto de que una totalidad estricta de sufragios, sería muy sospechosa, por su improbabilidad estadística. En cualquier caso, la fórmula «todos mandan» es ideológica, en tanto implica redefinir quiénes o cuantos forman el todo y, en primer lugar, cual es la escala de las unidades que han de figurar en el computo como partes de ese todo. La mejor prueba del escaso rigor conceptual con el que trabajan políticos y aún politólogos, analistas y comentaristas en este terreno de las definiciones de la democracia (y no hablamos tanto de definiciones académicas o especulativas, sino concretas o prácticas), la encontramos en el hecho de que ni siquiera suele constituir asunto propio para una «cuestión previa» la de determinar qué categoría de unidades (de partes) son las que hayan de entrar en el juego de un proceso democrático; antes bien, se habla indistintamente de «democracia municipal» (en la que las partes-unidades con derecho a voto son los vecinos), o de «democracia de una comunidad de vecinos» (en donde las partes-unidades son los pisos), o de «democracia de una sociedad anónima» (y aquí las partes-unidades son las acciones) o incluso de la «democracia de una federación de Estados» (con un voto por Estado) o de las «Naciones Unidas» (ante el hecho de que en la ONU algunos Estados mantengan privilegios en las deliberaciones o en las votaciones, o en el derecho de veto, se dirá sencillamente que ese organismo «todavía no ha alcanzado una estructura plenamente democrática»).

Ahora bien: sin duda, en la definición de democracia de Aristóteles se sobrentiende que las partes unidades de la sociedad política democrática son los individuos, los «animales racionales» que constituyen la República; pero este supuesto, aunque parece necesario, no es suficiente. Habrá que eliminar a los niños, a los menores, a los dementes —¿y cuales son las fronteras?—; acaso habrá que excluir a las mujeres, a los metecos (en nuestros días: los emigrantes «ilegales»), a los esclavos, a los analfabetos, o a los que no contribuyen con una renta establecida. ¿Por qué entonces, en lugar de «todos mandan», no escogió Aristóteles el cuantificador «algunos»? Porque «algunos», como cuantificador, dice tanto «pocos» (minorías y, en el límite, uno sólo) como «muchos» (mayorías); salvo que «algunos» se entienda como «cualquiera», seleccionado por sorteo entre un cuerpo de ciudadanos que se suponen igua-

les. Todo esto sugiere que las mayorías habrían de interpretarse como «aproximaciones al todo», como expresión (la «inmensa mayoría») de «prácticamente la integridad» del todo. La mayoría sería algo así como la sombra de la esencia del todo en el mundo empírico de los fenómenos.

Pero, ¿por qué razón? ¿Por qué no podría ser una minoría la «expresión del todo», a la manera como la «minoría», constituida por el partido de Lenin, se consideró como expresión auténtica de la inmensa mayoría de los proletarios del mundo, de su «vanguardia»? Dicho de otro modo: no son nada evidentes las razones por las cuales se interpretan a las mayorías como «expresión del todo», siendo así que el todo no es una entidad capaz de «autoorganizarse»; tan sólo sus partes pueden proponerse como objetivo la «organización del todo». Pero, ¿por qué este objetivo habrían de poderlo llevar a cabo mejor las minorías que las mayorías? Las razones por las cuales cabría justificar el criterio de las mayorías son muy débiles. Sería ridículo invocar el llamado «principio de desigualdad», según el cual «el todo es mayor que la parte», porque de este principio no se infiere, recíprocamente, que todo lo que es mayor que otra cosa tenga con ella la razón de todo, dado que, por un lado, hay diversos tipos de totalidad y, por otro lado, hay muchos tipos de «mayor que». Hesiodo pudo decir con razón: «¡Insensatos quienes creen que el todo vale mas que una parte suya!» Es cierto que hablar de «autoorganización del todo», como ocurre con frecuencia en el lenguaje de los políticos («la democracia es la autoorganización política de la sociedad», «gracias a la democracia la sociedad se da a sí misma su constitución»), es un modo muy confuso de hablar, por las reflexividades que arrastra. Como hemos dicho, no son las totalidades las que se autoorganizan, puesto que toda autoorganización es un resultado, a lo sumo, de la concatenación de las partes constitutivas. La sociedad política, como totalidad, no es un sujeto capaz de tener una conciencia global autoorganizativa; son, a lo sumo, partes suyas las que podrán proponerse como objetivo esa organización total. Y entonces, ¿por qué ese objetivo podían proponérselo mejor las mayorías que las minorías?

No estamos diciendo, con espíritu elitista, que no puedan las mayorías proponerse como objetivo el todo, el bien común, etc., mejor que las minorías. Estamos diciendo que no son nada evidentes las razones por las cuales las mayorías habrían de representar al «todo» mejor que

las minorías. Por eso, la debilidad (ideológica) de la definición de la democracia por la mayoría es muy notable. ¿Y cómo podría no serlo si comenzamos por advertir que el concepto mismo de mayoría es oscuro y confuso, y significa, según los parámetros que se tomen, cosas distintas y contrapuestas? Ante todo, conviene advertir que la interpretación de la mayoría como expresión del todo (o de la voluntad general) suele darse como axiomática; sin duda, actúan implícitamente razones, pero estas, cuando se explicitan, resultan ser muy débiles, tanto las que parecen tener una intencionalidad «racional», como las que tienen una intencionalidad «física».

A veces, en efecto, parece como si los ideólogos de la democracia asumieran el criterio de las mayorías, como expresión de la voluntad general, aplicando el principio «dos ojos ven mejor que uno»; por lo que diez o cien millones de ojos verían mejor que diez o cien ojos: sólo que este principio es totalmente gratuito, salvo que se de por supuesto (incurriendo en círculo vicioso) que él actúa ligado al principio: «la voz del pueblo (de la mayoría) es la voz de Dios», o salvo que se presuponga, también circular y agnósticamente, que puesto que «no hay nada objetivo que ver» fuera de las voluntades mayoritarias, solamente lo que «vean» esas mayorías en su propia voluntad podrá tomarse como expresión de la voluntad general. De hecho, en las democracias realmente existentes se concede muchas veces a las minorías de expertos la capacidad de juzgar mejor que a las mayorías (como ocurre ordinariamente en el terreno del poder judicial, sin perjuicio de la institución del jurado).

Pero otras veces, el criterio de las mayorías, como expresión del todo, encontrará su fundamento, por decirlo así, más que en la razón en la fuerza: las mayorías («el pueblo unido») tiene un poder mayor que las minorías («jamás será vencido»); y no hace falta decir más. Sin embargo, esto no es cierto; muchas veces minorías bien organizadas disponen de un poder de control indiscutible sobre las mayorías, que se ven obligadas, y a veces incluso con aquiescencia de su voluntad, a plegarse a las directrices que le son impuestas. Tan sólo en el terreno prudencial o pragmático puede cobrar algún valor el criterio de la mayor fuerza de las mayorías. Por ejemplo, cuando se contempla la necesidad de rectificar el rumbo, una mayoría descontenta o desesperada puede tener más fuerza en su protesta o en su resistencia pasiva, que la minoría responsable obligada a rectificar; mientras que si la mayoría fue la que marcó

el rumbo, a nadie puede hacer responsable, teóricamente al menos, de su fracaso.

Pero, sobre todo, la cuestión estriba en que cuando se discute si las mayorías representan al todo mejor o peor que las minorías, no suele quedar determinado a qué mayorías se refieren los argumentos, por lo que la cuestión podría aquí quedar desplazada del terreno de la confrontación del criterio mayoría/minoría al terreno de la confrontación de diferentes mayorías entre sí. En efecto: ¿se trata de una mayoría aritmética simple, o de una minoría mayoritaria (una minoría que sea la mayor entre todas las restantes minorías)? ¿Y por qué, en una clase estadística, como lo es un cuerpo electoral con distribución normal, no tomamos como mayoría la moda o el modo? ¿Y por qué, entre las mayorías aritméticas, ha de privilegiarse la mayoría «un medio más uno» y no otras mayorías aritméticas, tales como «un medio más dos», «un medio más tres», o las mayorías aritméticas cuantificadas, como puedan serlo las mayorías absolutas de tres cuartos, de cuatro quintos, &c.? Todas estas interpretaciones constituyen, desde luego, expresiones aritméticas del cuantificador lógico «algunos»; pero tan «algunos» son la minoría mayoritaria como la mayoría simple, la mayoría de dos tercios, como la de tres cuartos; lo que significa que estas determinaciones aritméticas del cuantificador lógico «algunos» que utilizó Aristóteles, no son propiamente determinaciones lógicas, sin perjuicio de que algunos autores, siguiendo las huellas de W. Hamilton, como Rensch («Plurality Quantification», en *Journal of Symbolic Logic*, 27, 1962), pretendan hacer pasar estas determinaciones aritméticas o estadísticas como si fueran cuantificadores lógicos. En el cuantificador «algunos» («por lo menos uno») no cabe distinguir minorías y mayorías; por lo que si se las distingue, es porque, desde un punto de vista lógico, las mayorías están supliendo por «todos» más que por «algunos». La suplencia se reconoce de hecho en el momento en el que se interpretan las decisiones de la mayoría como decisiones «asumidas por el todo», desde el momento en que las minorías derrotadas están dispuestas a acatar el resultado mayoritario (aun cuando tuvieran fuerza para resistirlo). El criterio de la mayoría implica, según esto, el consenso y el acuerdo de todos (*consensus omnium*, voluntad general).

Ahora bien: lo que ocurre es que el consenso y el acuerdo de la mayoría no se identifican siempre, porque las mayorías no son unívocas. Supuesta la distinción lógica entre consenso y acuerdo, comprobaremos

que hay mayorías y minorías, en la línea del consenso, y que hay mayorías y minorías en la línea del acuerdo; y, en ocasiones, ocurre que las mayorías en desacuerdo mantienen consenso en los resultados.

Y esto es lo que nos obliga a analizar las «mayorías democráticas» de un modo menos grosero que aquel que se atiene a las distinciones meramente aritméticas. Evitando la prolijidad nos limitaremos a decir que cuando hablamos de todos (o de mayorías que los representan), o bien nos referimos a totalidades (mayorías) atributivas, o bien a totalidades distributivas (con las cuales podremos formar posteriormente, por acumulación de elementos, conjuntos atributivos con un determinado cardinal); y cuando nos referimos a totalidades atributivas, o bien tenemos en cuenta la extensión del conjunto de sus partes, o bien la intensidad o acervo connotativo en cuanto totalidad o sistema de notas, relacionadas no sólo por alternativas libres, sino ligadas, como ocurre con los alelos de la Genética. De este modo nos veremos obligados a construir una distinción entre dos tipos de mayorías (o de relaciones mayoritarias) que denominaremos respectivamente consenso y acuerdo (aunque estaríamos dispuestos a permutar la terminología). El primer tipo, se constituye a partir de una línea de relaciones entre los elementos extensionales del cuerpo electoral (considerado como totalidad distributiva) y un conjunto de componentes a título de alternativas opcionales dadas en un «acervo connotativo», con el cual aquél ha de intersectar, precisamente en las operaciones de elección o selección, y en esta línea de relación definimos el consenso. El segundo tipo de mayorías se constituye a partir de una línea de relaciones entre las opciones elegidas (del «acervo connotativo») y los elementos del cuerpo electoral que las seleccionaron; en esta línea de relaciones definiremos el acuerdo.

Llamemos consenso democrático a la aceptación de la resolución tomada por una mayoría (según criterios aritméticos oportunos; unanimidad, en el límite) de electores conformes con un candidato u opción; en general, un contenido k del acervo connotativo. El consenso, según esto, debe entenderse como una relación de los electores a contenidos k . Llamemos acuerdo democrático a la condición de la resolución sobre los contenidos k en la que la mayoría (según el mismo criterio anterior) de los electores estén conformes entre sí. El acuerdo es una relación de los contenidos k y los electores.

Ahora bien: el acuerdo democrático, referido al cuerpo electoral, respecto de determinadas opciones k , puede ir unido a un consenso (positivo o negativo), ya sea mayoritario, ya sea unánime; el acuerdo es imposible sin consenso. Pero –y cabría llamar a esta situación «paradoja democrática»– el consenso puede dissociarse del acuerdo: puede haber consenso en medio de una profunda discordia, diafonía o desacuerdo. Dicho de otro modo: las mayorías que soportan un consenso no implican necesariamente a las mayorías necesarias para un acuerdo, y esta paradoja no resultará desconocida a quienes hayan participado, como vocales o jueces, en los antiguos tribunales de oposiciones a cátedras.

Un tribunal de cinco miembros (E) puede considerarse, en efecto, como un cuerpo electoral en miniatura que tiene que elegir o seleccionar un «contenido k » de entre un acervo connotativo C (doctrinas, técnicas, &c.) vinculado con los candidatos que lo soportan o «encarnan». Supongamos, en el caso más sencillo, un tribunal compuesto de cinco jueces o electores $\{1,2,3,4,5\}$, dotado de la regla de la mayoría simple (de donde su número impar, a efectos de obtener mayoría aritmética, sin necesidad de apelar a «voto de calidad», según el principio: «en democracia los votos no se pesan, se cuentan»), comisionados para seleccionar a cinco candidatos-doctrinas $\{a,b,c,d,e\}$, que forman parte, sin duda, respectivamente, de un conjunto más amplio, y de un repertorio más o menos definido en el acervo connotativo de la especialidad de que se trate. Podemos representar en tablas de doble entrada los contenidos $\{a,b,c,d,e\}$ en cabeceras de columna; los electores $\{1,2,3,4,5\}$ en cabeceras de fila; las decisiones, positivas o negativas, por los símbolos + y – (las abstenciones por 0). La propiedad más importante de esta tabla es no ser simétrica. Por ejemplo, el grado de homogeneidad de las columnas tiene significado cuando al consenso/disenso de los electores (respecto del término correspondiente); pero este significado no puede ser atribuido a cualquiera de los grados de homogeneidad que podamos apreciar en cada fila, considerada por separado. En cierto modo, las cabeceras de columna representan la extensión de la clase, y las cabeceras de fila su connotación. Y tiene también acaso sentido la correspondencia analógica que pudiera establecerse entre el «conjunto de las cabeceras de fila» y el «conjunto de los somas individuales de una especie» de Weissman, en cuanto portadores de un «acervo genético» que se corresponde con el «conjunto de las cabeceras de columna» de las tablas.

Tomando las tablas como referencias podemos definir el consenso en la dirección vertical, por el grado de las homologías de cuadros marcados de cada columna y, por tanto, por la relación entre las diversas columnas; en cambio, los acuerdos se representarán en dirección horizontal, por las relaciones de homología entre filas distintas (no por las homologías entre los cuadros marcados de cada fila). El cómputo del consenso, por el criterio de la mayoría simple (en el límite, unanimidad) es sencillo. La mayoría (expresión del consenso total) resultará a partir de las mayorías de cada columna, de la suma de estas mayorías, si ella es mayoritaria (cuando nos referimos a cada columna por separado habrá que hablar de conformidad en diversos grados; el consenso aparecerá como mayoría simple de las columnas).

Pero el cómputo de acuerdos es más difícil, porque aquí, según el mismo criterio, ellos pueden tener alcances muy diversos. La distinción más importante, a efectos de su cómputo, es la distinción entre acuerdos (y por tanto, entre el significado de las mayorías que les corresponden) de primer orden y acuerdos de segundo orden. Acuerdos de primer orden (en relación con la tabla de referencia, pero se supone que la generalización es posible) son aquellos que se mantienen en la perspectiva global de la tabla, como representación de una totalidad única; lo que equivale a decir que tal totalidad habrá de ser considerada, a efectos del cómputo, como la resultante de la comparación directa o inmediata, por vía de producto lógico, de cada fila con todas las demás, dado que descartamos (o no consideramos) la situación de «acuerdo de una fila consigo misma», y que consideramos a los acuerdos dos a dos como simétricos. En este contexto de primer orden, para una matriz cuadrada de cinco líneas {1, 2, 3, 4, 5}, el número máximo de acuerdos posibles sobre los contenidos {a, b, c, d, e} será el de diez: $\{(1/2), (1/3), (1/4), (1/5), (2/3), (2/4), (2/5), (3/4), (3/5), (4/5)\}$. Los acuerdos de primer orden, aunque computados a través de las homologías de los electores, nos remiten a unas relaciones objetivas que tienen que ver con la consistencia del acervo connotativo (el grado máximo de consistencia sería el de diez); no porque se dé un acuerdo extensional por mayoría simple tendremos que concluir un acuerdo connotativo: el acuerdo mayoritario de un cuerpo electoral sobre la institución monárquica no la hace a esta compatible con el principio de igualdad de oportunidades que se supone figura también en el sistema.

Los acuerdos de segundo orden, en cambio, son aquellos cuyo cómputo comienza «reorganizando» prácticamente la tabla o matriz en dos submatrices o regiones matriciales dadas precisamente en función de la estructura de sus homologías, y de forma tal que lo que ahora se compara es el cardinal de acuerdos de una región con el de otra; o, dicho de otro modo, la consistencia de la matriz deducible de esos acuerdos vendrá dada, no inmediatamente (por la comparación de partes-filas dos a dos), sino mediatamente, a través de las regiones previamente establecidas. Y ahora puede ocurrir que una matriz haya quedado partida o fracturada en dos submatrices de tres y dos filas, de suerte que los acuerdos sean plenos (totales) en cada una de ellas, sólo que de signo positivo la primera y negativo la segunda. Diremos ahora que la matriz total tiene mayoría de acuerdos positivos (tres filas contra dos), pero un tal acuerdo mayoritario de segundo orden estará en contradicción total con el desacuerdo mayoritario de primer orden, que arroja una mayoría de seis desacuerdos $\{(1/4), (1/5), (2/4), (2/5), (3/4), (3/5)\}$ contra una minoría de un único acuerdo $\{(4/5)\}$. La apariencia, en este caso, de que la mayoría más significativa es la de segundo orden («tres contra dos») se debe a que en este cómputo hemos reducido la matriz a sus cabeceras de fila, o, si se prefiere, a la extensionalidad del conjunto de los electores, dejando de lado la estructura misma del sistema de relaciones entre las filas, sistema que tiene que ver precisamente con la consistencia o inconsistencia de la matriz. Ilustramos con las siguientes tablas las cuatro situaciones posibles:

Situación I: Consenso con acuerdo

E\C	a	b	c	d	e
1	+	+	+	+	+
2	+	+	+	+	+
3	+	+	+	+	+
4	+	+	+	+	+
5	+	+	+	+	+

Modelo I-1

E\C	a	b	c	d	e
1	-	-	-	-	-
2	-	-	-	-	-
3	-	-	-	-	-
4	-	-	-	-	-
5	-	-	-	-	-

Modelo I-2

E\C	a	b	c	d	e
1	+	+	+	+	+
2	+	+	+	+	+
3	+	+	+	+	+
4	+	+	+	+	+
5	-	-	-	-	-

Modelo I-3

Consenso unánime (de todos los electores) y pleno (en todos los casos) positivo. Acuerdo pleno positivo.

Consenso unánime negativo. Acuerdo pleno negativo («enmienda a la totalidad»).

Consenso mayoritario positivo, acuerdo mayoritario de primer orden: seis acuerdos $\{(1/2), (1/3), (1/4), (2/3), (2/4), (3/4)\}$ frente a cuatro desacuerdos $\{(1/5), (2,5), (3/5), (4/5)\}$. Acuerdo mayoritario de segundo orden.

Situación II: Ni consenso ni acuerdo

E/C	a	b	c	d	e
1	-	-	-	-	-
2	-	-	-	-	-
3	0	0	0	0	0
4	+	+	+	+	+
5	+	+	+	+	+

Modelo II-1

No hay consenso (empate en cada una y todas las columnas). No hay acuerdo (el cuerpo electoral está fracturado en tres subconjuntos disjuntos): $\{1,2\}, \{3\}, \{4,5\}$.

E/C	a	b	c	d	e
1	-	+	-	+	-
2	-	+	-	+	-
3	0	0	0	0	0
4	+	-	+	-	+
5	+	-	+	-	+

Modelo II-2

No hay consenso (no hay conformidad en cada columna), no hay acuerdo.

E/C	a	b	c	d	e
1	-	+	-	+	-
2	+	-	-	+	+
3	0	0	0	0	0
4	-	+	+	-	+
5	+	-	+	-	-

Modelo II-3

No hay consenso, no hay acuerdo.

Situación III: Consenso sin acuerdo («paradoja democrática»)

E/C	a	b	c	d	e
1	-	-	-	-	-
2	-	-	-	-	-
3	+	+	+	+	+
4	+	+	+	+	+
5	+	+	+	+	+

Modelo III-1

Hay consenso mayoritario y positivo (todos los candidatos-doctrinas han sido elegidos por tres votos frente a dos). Hay desacuerdo mayoritario de primer orden: seis desacuerdos $\{(1/3), (1/4), (1/5), (2/3), (2/4), (2/5)\}$ frente a tres acuerdos $\{(3/4), (3/5), (4,5)\}$. Sólo hay acuerdo mayoritario de segundo orden (con fractura de la matriz en dos regiones disyuntas).

E/C	a	b	c	d	e
1	-	-	-	+	+
2	-	+	+	-	-
3	+	-	-	-	+
4	+	+	+	+	-
5	+	+	+	+	+

Modelo III-2

Hay consenso mayoritario y positivo; pero hay desacuerdo mayoritario de primer orden: nueve desacuerdos (con más de tres discrepancias): $\{(1/2), (1/3), (1/4), (1/5), (2/3), (2/4), (2/5), (3/4), (3/5)\}$ frente a un acuerdo mínimo y no unánime $(4/5)$. Hay también desacuerdo de segundo orden. De este modo, una vez terminado el escrutinio, podremos comparar los votos emitidos por cada elector (las filas, ahora por separado, que ya no expresan directamente acuerdos o desacuerdos) con los votos obtenidos por cada opción (las columnas, que expresan el consenso), resultando la paradoja de que en la mayoría de las decisiones, la mayoría de los electores $\{1,2,3\}$ ha votado con quienes han quedado en minoría ante el consenso.

E/C	a	b	c	d	e
1	+	+	+	-	-
2	-	-	-	+	+
3	+	-	-	+	-
4	-	+	-	-	-
5	-	-	+	-	+

Modelo III-3

Hay consenso mayoritario y pleno de tipo negativo, no hay acuerdo de primer orden ni de segundo orden.

Situación IV: Acuerdo sin consenso

= ∅

Concluimos: la definición aristotélica de democracia como «gobierno de todos» es ideológica, porque este «todo» debe ser traducido a una mayoría, que es, a su vez, concepto que sólo puede sostenerse doctrinalmente (en cuanto expresión del todo) mediante una serie de convenciones que, o bien piden el principio, o bien son meramente metafísicas; y cuando se intentan traducir al terreno, estrictamente técnico, no siempre son compatibles (mayoría de consenso, mayoría de acuerdo). Un consenso democrático, incluso si es sostenible en múltiples ciclos, no implica acuerdos o armonía entre las partes de una sociedad política, porque el consenso puede reproducirse, por motivos meramente pragmáticos, en un contexto de profunda discordia política, que induce a sospechar la precariedad de un sistema que estaría fundado más en su dependencia de condiciones coyunturales de entorno que en su propia coherencia o fortaleza interna. Otra vez cabría comparar el cuerpo de electores a lo que en la biología de Weissman se llamó el *soma*, y el acervo connotativo a lo que en esta misma biología se llamó el *germen*.

3. Una clasificación sumaria de las ideologías democráticas

La definición etimológica que Aristóteles dio de la democracia, fundada, según hemos sugerido, en la técnica de las asambleas antiguas, es, como él mismo advirtió insistentemente, muy genérica y abstracta y, en realidad, la democracia, como sistema político, sólo podría determinarse, en sus múltiples variantes, a lo largo de todo un proceso histórico o, dicho de otro modo, en la confrontación con otros sistemas políticos alternativos. En nuestro presente político (que algunos politólogos hacen arrancar de la revolución inglesa de 1688, otros de la revolución de Virginia de 1776, los más de la Gran Revolución de 1789, y los menos de la constitución de Weimar de 1919) la democracia sigue realizada en muy diversas variantes, que de vez en cuando se niegan mutuamente el derecho a utilizar tal denominación (como vemos en el caso de Cuba y Estados Unidos), sin perjuicio de lo cual la tendencia dominante y, a nuestro juicio, claramente ideológica, es la de considerar el concepto de democracia como unívoco o monotípico, exigiendo que únicamente

sean considerados democráticos los sistemas *homologables* con la variante más poderosa en el terreno productivo, comercial o militar. Con esto no queremos dar a entender que un concepto de democracia que renuncie a la univocidad dejará por ello de ser ideológico, porque, en cierto modo, cada variante de la democracia tiene su ideología y aun su nomenclología propias.

Disponemos obviamente de muchos criterios para clasificar estas ideologías democráticas; criterios que obligadamente implican algún punto de referencia. Por nuestra parte, y a fin de mantenernos en el propio terreno de la ideología y aun de la filosofía democrática, tomaremos como referencia ciertas ideas asociadas a la Gran Revolución, a saber, la propia idea «secular» de *sociedad política*, como autoorganización del *pueblo* soberano y sus tres principios consabidos: *Libertad*, *Igualdad* y *Fraternidad*. Según esto podríamos clasificar las ideologías democráticas en dos grandes apartados:

- A. Ideologías o visiones ideológicas de la democracia vinculadas a la idea misma de sociedad política globalmente considerada.
- B. Ideologías o visiones ideológicas de la democracia vinculadas a cada uno de sus «principios».

4. Visiones ideológicas de la democracia vinculadas a la idea misma de sociedad política, globalmente considerada

Nos referiremos, muy esquemáticamente, a las dos concepciones de la democracia que probablemente dominan en la «filosofía mundana» del presente; dos concepciones que, por otra parte, no se excluyen, en modo alguno, entre sí.

(1) «*La democracia es la esencia misma de la sociedad política, la forma más característica de su constitución: la democracia es la misma autoconstitución de la sociedad política.*»

El alcance y significado de esta concepción sólo puede establecerse cuando se tiene en cuenta lo que ella niega, a saber: que las constituciones no democráticas puedan considerarse siquiera como sociedades políticas no espúreas, y no, más bien, como sistemas efímeros o inconsistentes, o acaso como reliquias de sociedades de primates o simplemente como perversiones que nos ponen delante de una sociedad polí-

tica degenerada (en un sentido análogo a aquel en el que San Agustín decía que el Imperio romano o, en general, los imperios paganos – Babilonia–, no eran propiamente sociedades políticas porque en ellas no reinaba la justicia).

Esta concepción de la sociedad política como «democracia prístina» alienta sin duda en las teorías del contrato social (en nuestros días resucitadas por Rawls o Fukuyama), que postulan una suerte de «asamblea democrática original constituyente» de la propia sociedad política, e inspira el modo de entender a las sociedades políticas no democráticas como situaciones inestables, transitorias y forzadas, que sólo encontrarían su estado de equilibrio definitivo al adoptar la forma democrática. Por lo demás, estas ideologías democráticas encuentran su principal punto de divisoria en el momento de enfrentarse con la efectividad de los Estados «realmente existentes». En función de esta realidad, la ideología democrática se decanta hacia el anarquismo, cuando está dispuesta a considerar (al modo agustiniano) cualquier indicio estatista como reliquia prehistórica (incluyendo aquí la «prehistoria de la humanidad» de Marx), que impide la plena organización democrática de la sociedad; y se decanta hacia posiciones no anarquistas cuando contempla la posibilidad de una plena democratización del Estado en la forma de un Estado de derecho.

El carácter ideológico de esta concepción de la democracia podría denunciarse a partir del análisis de esa «asamblea prístina» o cotidiana de individuos contratantes; una tal asamblea presupone ya la existencia de esos individuos, de unos electores surgidos del «estado de naturaleza», cuando la realidad antropológica es que esos individuos capaces de llevar a cabo un «contrato social democrático» son producto ellos mismos de una sociedad política previamente establecida sobre supuestos no democráticos. Dicho de otro modo, la democracia no puede «autoconstituirse» como sociedad política; aparece *in medias res* en una dialéctica turbulenta de reorganización de instituciones políticas previas (por ejemplo, las del «Antiguo Régimen») a las cuales ha de enfrentarse violentamente.

La actualidad, en ejercicio, de esta concepción ideológica de la democracia, creemos que puede advertirse en las reivindicaciones que constituyen el núcleo de los programas de «autodeterminación» proclamados por cantidad de partidos nacionalistas asiáticos, africanos,

Europeos, algunos de los cuales actúan en la España posterior a la Constitución de 1978. Algunos llegan a considerar esta Constitución como viciada en su origen precisamente porque la consulta pública que la refrendó no se hizo por individuos clasificados en «nacionalidades», sino por individuos considerados de entrada como españoles. Y como el mismo argumento habrá de aplicarse al caso en el que el referéndum se hubiera hecho, pidiendo el principio, por nacionalidades (País Vasco, Cataluña, Galicia, el Bierzo, Aragón, &c.), la única salida teórica sería regresar al «individuo humano» en general, tal como lo contempla la Declaración de los Derechos Humanos de 10 de noviembre de 1948 (como si entre estos derechos humanos figurase el de autodeterminarse en una nacionalidad más que en otra, que es la materia de la «declaración de los pueblos» de Argel de 4 de julio de 1976 y que está en muchos puntos en contradicción con la declaración de 1948. Los partidos o coaliciones nacionalistas (tanto el PNV como HB y otros) reivindican en rigor su «derecho a la autodeterminación» como si fuese un derecho democrático prístino; por ello una tal reivindicación, cuyo objetivo ideológico es crear nuevas democracias frente a la supuesta opresora democracia española de 1978, se inspira en una concepción claramente ideológica (por no decir metafísica) de la democracia, que olvida, por ejemplo, los derechos históricos de los españoles no vascos, no catalanes, &c., a formar parte del cuerpo electoral en proceso de «autodeterminación», y confunde la autodeterminación con la secesión pura y simple. Paradójicamente, la idea de una «autodeterminación democrática» constituye el principio del enfrentamiento, muchas veces sangriento, en nombre de la democracia, de unas democracias reales con otras proyectadas o realmente existentes.

Lo que no tiene sentido es invocar a la democracia en general (formal) como a un principio de unidad; porque la democracia es siempre democracia material; por ejemplo, la democracia de 1978 es la democracia española, democracia de los españoles. Por ello, el hecho de que los partidos separatistas invoquen a la democracia, en términos formales, y aún la opongan al fascismo o al terrorismo, no significan que estén manteniendo algún acuerdo con la democracia española realmente existente; su proyectada democracia no significa unión con la democracia real española, sino precisamente separación de ella, por lo que la expresión «unidad necesaria entre todos los demócratas» es ideológica; y esa unidad se refiere a otros aspectos de la vida social, por ejemplo, a

la recusación de los métodos terroristas. Recusación que también podrían suscribirla los grupos más aristocráticos. Expresiones tales como «unidad de todos los demócratas en la no violencia» tienen un alcance análogo al que alcanzaría una «unidad de todos los demócratas y aristócratas ante la no violencia». Esta unidad no se proclama tanto en el plano político como en el plano ético o moral, y la prueba es que la proclamada, por los separatistas, «unidad democrática», está calculada para alcanzar la separación política y no la unidad.

(2) «*La democracia es el gobierno del pueblo.*»

Difícilmente podríamos encontrar un concepto más metafísico que el concepto de «pueblo», utilizado en el contexto político de la gran revolución. Era un concepto procedente de la antigua Roma, por cierto muy poco democrática (*salus populi suprema lex esto*), que incorporó el cristianismo (el «pueblo de Dios») y de ahí pasó al romanticismo (*Volkstum*, de Jahn), construido a partir del término *Volk* (que, por cierto, procede del latín *vulgus*) mezclado con el concepto moderno de nación (como sustitutivo, en la batalla de Valmy, del «rey» del Antiguo Régimen: los soldados, en lugar de decir «¡Viva el Rey!» gritaron «¡Viva la Nación!»). En la Constitución española de 1978 la expresión «los pueblos» se carga a veces con ecos krausistas (la Europa de los pueblos) en una tendencia a trazar con línea continua las fronteras de los pueblos y a redibujar con línea punteada (hasta tanto se logre borrarla) las fronteras entre los «Estados canónicos». Si el concepto de pueblo adquiere valores muy distintos y opuestos entre sí, en función de los parámetros que se utilicen (unas veces, el pueblo será una nación concreta, a la que se le supondrá dotada de una cultura propia; otras veces el pueblo será el conjunto de los trabajadores, incluso de los proletarios de todo el mundo) se comprenderá el fundamento de nuestra conclusión, que considera a la expresión «democracia como soberanía del pueblo» como meramente ideológica.

5. Visiones ideológicas de la democracia vinculadas a los principios de la Gran Revolución

(3) «*La democracia es la realización misma de la libertad política.*»

Esta tesis está ya expuesta, en plena ideología esclavista, con toda claridad, por Aristóteles: «el fundamento del régimen democrático es la libertad. En efecto, suele decirse que sólo en este régimen se participa de libertad, pues esta es, según afirman, el fin al que tiende toda la democracia. Una característica de la libertad es el ser gobernado y gobernar por sí mismo.» (*Política*, 1317ab).

Es evidente que si definimos *ad hoc* la libertad política de este modo, el régimen democrático encarna la libertad mucho mejor que el monárquico o que el aristocrático. En fórmula de Hegel: o bien uno es libre, o algunos, o todos. Y desde luego, parece innegable que la «libertad democrática», en tanto implica una *libertad de* (respecto del régimen aristocrático o del monárquico), alcanza un radio de acción mucho más amplio que el que conviene a cualquier otro régimen. ¿Cuándo comienza la visión ideológica de la libertad democrática? En dos momentos distintos principalmente:

Ante todo, en el momento en el cual la libertad política, así definida, tiende a ser identificada con la libertad humana en general, y aun a constituirse en un molde de esa misma libertad, entendida como libertad de elección; como si la elección popular de los representantes de cada uno de los tres poderes (incluida la elección directa del ejecutivo) fuese el principio de la libertad humana en general, entendida precisamente como libertad de elección o libre arbitrio.

Sobre todo, en el momento en el cual la libertad política, entendida como *libertad de* (respecto de la monarquía o respecto de la oligarquía) implicase inmediatamente una *libertad para* definible en el propio terreno político. Pues ello equivaldría a dar por supuesto que las decisiones por las cuales los ciudadanos eligen a sus representantes, jueces o ejecutivos, fueran elecciones llevadas a cabo con pleno conocimiento de sus consecuencias, incluso en el supuesto de que estas elecciones fuesen llevadas a cabo de acuerdo con su propia voluntad («llamamos, pues, tiranía –dice Platón en *El Político*– al arte de gobernar por la violencia, y política al de gobernar a los animales bípedos que se prestan voluntariamente a ello»). Pero la ficción ideológica que acompaña, en general, a los sistemas democráticos, estriba en sobrentender que un acto de elección *voluntaria* es *libre para* (por el hecho de estar *libre de* una coacción violenta), como si la elección, por ser voluntaria, debiese dejar de estar determinada, bien sea por el cálculo subjetivo (no políti-

co), bien sea simplemente por la propaganda (eminentemente, en nuestros días, por la televisión). Pero hay más: aun concediendo que cada uno de los electores, o, por lo menos, su gran mayoría, lleve a cabo una elección personal libre, de ahí no se seguiría nada respecto de la composición de las voluntades libres; porque la composición de voluntades no da lugar a una voluntad (aunque se la llame «voluntad general»), como tampoco de la «composición de cerebros», puede resultar un cerebro (aunque se le llame «cerebro colectivo»).

(4) «*La democracia es la realización de la igualdad política.*»

Por definición, la democracia, en esta alternativa, se concibe como un régimen en el cual la igualdad política de los ciudadanos (que incluye la igualdad ante la ley o isonomía) alcanza un grado indiscutiblemente superior al que puede lograr en regímenes monárquicos o aristocráticos. Pero ocurre aquí como ocurre con la libertad: la visión ideológica de la democracia comienza cuando se sobreentiende que esa igualdad alcanzada, sin perjuicio de ser entendida, además, como igualdad plena y omnímoda, quedará garantizada por la democracia misma.

La igualdad no es propiamente una relación, sino un conjunto de propiedades (simetría, transitividad, reflexividad) que puedan atribuirse conjuntamente a relaciones materiales-k dadas; en nuestro caso, la igualdad política no es una condición originaria, fija, atribuible a las relaciones que se establecen entre los elementos de un conjunto de ciudadanos, sino una condición que se adquiere o se pierde según grados no fijados de antemano en un origen mítico ideal («todos los hombres nacen iguales»), en la lucha individual y social. La democracia no garantiza la igualdad política, sino, a lo sumo, las condiciones del terreno en el cual esta igualdad puede ser reivindicada en cada momento. En virtud de su definición lógica, la igualdad implica la sustituibilidad de los iguales en sus funciones políticas; por tanto, los grados de la igualdad democrática habrán de medirse tanto por la posibilidad de elegir representantes para ser gobernado equitativamente por ellos, como por la posibilidad de ser elegido (en el límite, una democracia de iguales podría reconocer al sorteo de los magistrados, ejecutivos o representantes, como el procedimiento más idóneo). Siendo, como es evidente, que la igualdad de los ciudadanos en el momento de ser elegidos (como representantes, diputados, y no digamos jefes de Estado, sobre todo en

monarquías de sucesión hereditaria) es sólo una ficción (como lo es el llamado «principio de igualdad de oportunidades» que se reduce casi siempre a la creación de unas condiciones abstractas de igualdad que servirán para demostrar las desigualdades reales entre los candidatos) podremos medir hasta qué punto es ideológico hablar del régimen democrático (en abstracto) como realización de la «igualdad política».

Y no hablamos de la igualdad social, o económica, o religiosa, o psicológica, que muchas veces es presentada como un simple complemento que debiera deducirse de una constitución democrática, por mucho que se denomine a esta «democracia social». El socialismo, o el comunismo, no ha sido siempre democrático (el leninismo no pretendió ser democrático, al menos en su fase de «dictadura del proletariado») y la democracia política, en cuanto tal, puede no ser socialista, puesto que ella es compatible con una sociedad dividida en profundas diferencias económicas, culturales o sociales, con una clase ociosa reconocida, con élites aristocráticas, sometidas, sin embargo, a los criterios de la democracia política; es perfectamente posible que en una sociedad política organizada como un Estado de derecho y funcionando de acuerdo con las más escrupulosas reglas democráticas la mayoría de sus ciudadanos esté dispuesta a participar simbólicamente en las ceremonias que una clase ociosa o una clase aristocrática les ofrece en espectáculo como parte de su propia vida (por ejemplo, el matrimonio «morganático» de una infanta).

Dicho de otro modo: las reivindicaciones de orientación socialista o comunista que puedan ser formuladas no tendrán por qué ser propuestas en nombre de la democracia, sino en nombre del socialismo o del comunismo, en la medida en que ellas no buscan tanto o solamente la igualdad política, cuanto la igualdad económica o social, compatible con las desigualdades personales más acusadas. Una sociedad democrática, en cuanto tal, no tiene por qué extirpar de su seno la institución de las loterías millonarias que son, lisa y llanamente, mecanismos de amplia aceptación popular puestos en marcha precisamente para conseguir aleatoriamente la desigualdad económica de algunos ciudadanos respecto del promedio. Es cierto que esta desigualdad, así obtenida, no viola formalmente la igualdad política democrática, pero también es cierto que una sociedad que admite y promueve estas instituciones no podría ser llamada «democracia social» o «socialdemocracia».

(5) *«La democracia es la realización de la fraternidad (o de la solidaridad).»*

Cabría afirmar que el concepto de fraternidad constitutivo de la triada revolucionaria ha ido paulatinamente sustituyéndose por el concepto de solidaridad. Acaso esta sustitución tenga que ver con la voluntad (que se percibe en las teorías del positivismo clásico, de Comte o de Durkheim) de arrinconar un concepto («fraternidad») ligado a la sociedad patriarcal y recuperado por algunas sociedades secretas, para reemplazarlo por un concepto más abstracto y más acorde con las sociedades industriales más complejas. Lo que no quita oscuridad y confusión al concepto de solidaridad. Unas veces, en efecto, se sobrentiende este concepto como virtud ética (y entonces, la solidaridad, tiene un radio universal que trasciende el de las sociedades políticas); otras veces, como un concepto moral, que se refiere a las reivindicaciones de un grupo de personas dado (un grupo de herederos, de asalariados, de compatriotas), contra terceros, en cuyo caso, la solidaridad, ya no puede universalizarse, porque si bien cabe hablar, por ejemplo, de la «solidaridad de los trabajadores frente a sus patronos explotadores», no tendría sentido hablar de «solidaridad de trabajadores y patronos», salvo que, a su vez, constituyan un «bloque histórico» contra terceros. Ahora bien, la solidaridad, como virtud ética, no puede interpretarse como una virtud propia de la democracia; y el gobierno que encomienda a la ética –y a los profesores de ética– la misión de hacer posible la democracia real, es un gobierno idealista que acaso pretende aliviar la conciencia de su fracaso con la coartada de la «formación ética» de los ciudadanos.

La solidaridad democrática, como concepto político, habría de restringirse, por tanto, al terreno político, como «solidaridad de los demócratas contra terceros», en sentido político: oligarcas, grupos de presión política, &c. Todo lo que exceda este territorio habrá de ser tenido por ideológico.

Como lo excede, en nuestros días, en España, un entendimiento ético de la solidaridad que, curiosamente, restituye de hecho este concepto a su alvéolo originario, la fraternidad, al menos si por fraternidad se entiende, como es costumbre (olvidándonos de Caín o de Rómulo, los grandes «fundadores de ciudades», de Estados) la virtud que tiene que

ver con el amor («abrazo fraternal»), con la tolerancia («repreñión fraterna») y, sobre todo, con la no violencia. De este modo, la contraposición entre *demócratas* y *violentos* llega a convertirse casi en un axioma. Pero este axioma, que podría entenderse como una aplicación concreta del principio de la fraternidad, es puramente ideológico y está movido principalmente (si no nos equivocamos) por los intereses separatistas de los partidos nacionalistas vascos (principalmente) que no quieren utilizar los métodos propios del terrorismo.

En efecto, el *delito político* fundamental contra una sociedad política constituida, sea democrática, sea aristocrática, es el separatismo o el secesionismo; pero como habría que declarar incursos en este delito político tanto al PNV como a HB, pongamos por caso, puestos que ambas formaciones son separatistas (y sus dirigentes hacen constar públicamente que «no se sienten españoles»), se acudiría, para poner entre paréntesis esta circunstancia, al criterio de la violencia. Y en lugar de hablar de demócratas (españoles, los de la Constitución de 1978) y de antidemócratas (respecto de esa democracia constituida) se comenzará a hablar de no violentos y de violentos. Con lo cual se transforma ideológicamente la democracia en una suerte de virtud intemporal, una virtud más estratosférica que política, porque consiste en practicar el diálogo, la tolerancia omnímota y la no violencia. Como si la democracia no tuviese que utilizar continuamente la violencia policial o judicial, o incluso militar si llegase el caso (¿por qué si no mantener un ejército?) contra sus enemigos, entre ellos los terroristas. ¿O es que se pretende sobrentender que sólo practican la violencia los terroristas, pero no la policía, la ertzainza, los jueces que condenan a ciertos de años de prisión a los terroristas?

Acudir a la regla: «La intolerancia contra la intolerancia es la tolerancia», no suprime la intolerancia como método (aun cuando la tolerancia sea su objetivo); por otra parte, semejante regla, también sería asumida de inmediato por los terroristas (que se consideran violentados por las «tropas de ocupación españolas»). Y, en todo caso, esa «regla» no es sino una de las combinaciones algebraicas dadas en un sistema que contiene estas otras tres: «la intolerancia de la tolerancia es la intolerancia»; «la tolerancia de la intolerancia es la intolerancia» y «la tolerancia de la tolerancia es la tolerancia».

6. Metafísica de la democracia

Las ideologías democráticas de las que hemos hablado podrían pretender mantenerse (es cierto que a duras penas) en un terreno estrictamente político o, al menos, podría intentarse entenderlas siempre en el ámbito de las categorías políticas, e incluso justificarlas en la medida en que colaboran a extirpar cualquier brote orientado hacia la restauración de cualquier tipo de «Estado dual» (como alguno llama a un Estado en el que existen las SS fascistas o la NKVD soviéticas). Pero, de hecho, suelen desembocar, de modo más o menos soterrado, en una auténtica metafísica antropológica que trasciende los límites de cualquier terreno político, envolviéndolos con una concepción tal del hombre y de la historia que, desde ella, la democracia puede comenzar a aparecer como la verdadera clave del destino del hombre y de su historia, como la fuente de todos sus valores, y como la garantía de su «salvación».

La democracia metafísica será entendida, ante todo, como la fuente de la ética, de la moral, de la sabiduría práctica, de la verdad humana, del sentido de la vida y del fin de la historia humana. Se hablará de la democracia como si desde ella pudieran ser comprendidos, controlados, superados, cualquier otro género de impulsos, ritmos, intereses, que actúan en las sociedades y en la historia humanas. La visión secular que Hegel atribuyó, en su *Fenomenología del espíritu*, a la «autoconciencia» como fin y objetivo de la evolución humana (*tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*) se desplazará hacia la democracia: la «autodeterminación» democrática de la humanidad será el fin de la historia. Kojève y Fukuyama se han atrevido a decirlo públicamente.

Desde una metafísica semejante se comprende bien que muchas personas, al proclamarse «demócratas», parezcan sentirse «salvadas», «justificadas», «elegidas» —y no sólo en unas elecciones parlamentarias—. Ser demócrata significará para esas personas algo similar a lo que significa para los miembros de algunas sectas religiosas formar parte de su grupo, y, a su través, estar tocados de la gracia santificante (algo similar a lo que les ocurre a muchos de los que confiesan «ser de izquierdas de toda la vida», sobrentendiéndose salvados antes por su fe que por sus obras).

Es cierto que ningún demócrata (ni aún el más metafísico) podrá considerarse sectario, aunque experimente sentimientos de exaltación plena similares a los del sectario, porque una democracia es todo lo contrario de una secta: es, por esencia, pública. Pero también hay religiones públicas (como el cristianismo) o movimientos políticos públicos (como el fascismo o el comunismo) cuyos miembros han podido llegar a creer mayoritariamente que estaban colaborando a traer al mundo al «hombre nuevo» (si es que no creían haberlo traído ya).

Y, en cualquier caso, habrá siempre que analizar hasta qué punto una sociedad política que basa la «autoconciencia» de su fortaleza en la estructura democrática de sus instituciones, no está siendo víctima de un espejismo ideológico, porque acaso la fortaleza del sistema deriva de estructuras materiales que tienen que ver muy poco con la democracia formal. Por ejemplo, ¿puede asegurarse que la fortaleza de una nación organizada como democracia coronada se asiente antes en su condición democrática (adornada «accidentalmente» por un revestimiento monárquico) que en la propia corona y en la historia que ella representa? ■

[10 de octubre de 1997]

