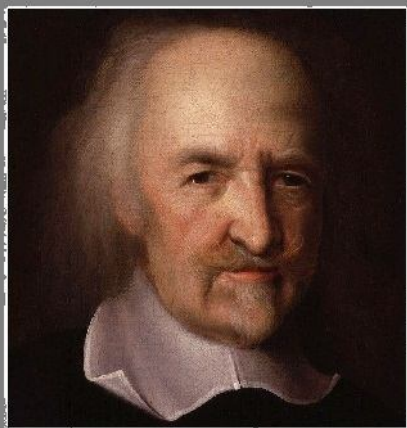
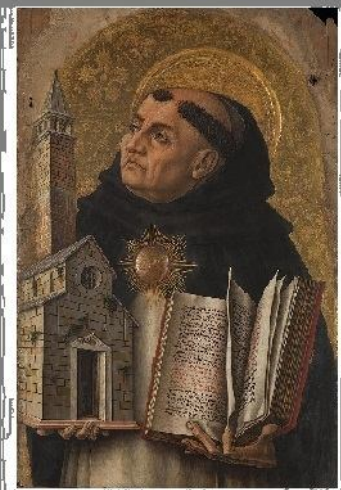


Juan Carlos Calomarde García

LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA Y OTROS CUENTOS DE HADAS



Juan Carlos Calomarde García

Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración, y doctor en Ética y Democracia. Asimismo, cuenta un posgrado en Asistencia Electoral y Observación Electoral Internacional. Lleva desde 2008 colaborando con periódicos, publicando a su vez artículos en medios de comunicación alternativos. Podrás encontrar más artículos suyos en su blog:

<http://razonypolitica.blogspot.com>

Juan Carlos Calomarde García

**LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA Y OTROS CUENTOS
DE HADAS**

El autor permite la libre difusión de parte, o la totalidad, del presente texto, con la única condición de que se cite debidamente la autoría del mismo. Con la finalidad de salvaguardar el buen uso de esta cláusula, la obra se encuentra inscrita en Safe Creative.

Índice general

INTRODUCCIÓN	6
1. UNA CUESTIÓN FUNDAMENTAL: CÓMO SE ENTIENDE LA DEMOCRACIA EN LA ACTUALIDAD	7
2. UN BINOMIO NO TAN EVIDENTE: DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN	8
3. LA NECESIDAD DE RECUPERAR UN SENTIDO CRÍTICO DEL TÉRMINO	11
4. ORÍGENES GRIEGOS DEL CONCEPTO	12
4.1. SI NO PREDOMINAN LOS RASGOS GRIEGOS NO SE PUEDE HABLAR DE DEMOCRACIA	14
4.2. EVITANDO LA HOMONIMIA: CALIFICACIONES MÁS PRECISAS PARA EL RÉGIMEN ACTUAL	15
PRIMERA PARTE. DESARROLLO Y ADAPTACIÓN DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA	18
INTRODUCCIÓN	18
CAPÍTULO 1. LOS BOSQUES DE GERMANIA: LA GÉNESIS DE LA REPRESENTACIÓN	22
CAPÍTULO 2. EDAD MEDIA: EVOLUCIÓN DE LA FÓRMULA	27
2.1. ALFONSO X Y LAS <i>SIETE PARTIDAS</i>	32
2.2. TOMÁS DE AQUINO Y EL VICARIO DE LA MULTITUD	35
2.3. MARSILIO DE PADUA Y <i>EL DEFENSOR DE LA PAZ</i>	38
CAPÍTULO 3. EDAD MODERNA: CONSOLIDACIÓN	41
3.1. JEAN BODIN Y LA SOBERANÍA	43
3.2. THOMAS HOBBS Y EL <i>LEVIATÁN</i>	51
3.3. LA NACIÓN COMO NUEVO ELEMENTO MOVILIZADOR Y LEGITIMADOR	56
CAPÍTULO 4. EDAD CONTEMPORÁNEA: ¿REAPARECE LA DEMOCRACIA?	60
4.1. ALEXIS DE TOCQUEVILLE Y <i>LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA</i>	62
4.2. JOHN STUART MILL Y LAS BONDADES DEL GOBIERNO REPRESENTATIVO	67
4.3. SCHUMPETER Y LA DEMOCRACIA COMO COMPETENCIA ENTRE ÉLITES	69
RECAPITULACIONES	72
SEGUNDA PARTE. CRÍTICA DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA	74
INTRODUCCIÓN	74
CAPÍTULO 1. CARENCIAS DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA	76
1.1. ÉTIENNE DE LA BOÉTIE CONTRA LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA	77
1.2. LA POSTURA MODERADA DE SPINOZA	80
1.3. LA VOLUNTAD GENERAL DE ROUSSEAU	84
1.4. LOS ELITISTAS Y CUANDO SE IMPONE LA MINORÍA: <i>TUA VOLUNTAS IUS EST</i>	92
1.5. LA IRRUPCIÓN DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y LA PROPUESTA DE BARBER	95
CAPÍTULO 2. ¿POR QUÉ SE SOSTIENE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA?	101
2.1. <i>DEMOCRACIA</i> Y RÉGIMEN DE LIBERTADES	103
2.2. EL PRINCIPIO ARISTOCRÁTICO DE QUE LA ELECCIÓN SIRVE PARA DESIGNAR AL MÁS APTO PARA GOBERNAR	106
2.3. LA CUESTIÓN DE LA IDEOLOGÍA	109
2.4. EL USO METAFÓRICO DEL EJERCICIO DEL PODER: «LA VOLUNTAD DEL PUEBLO» Y LA «VOLUNTAD DE LAS URNAS»	111
2.5. LA NOCIÓN INDIVIDUALISTA DISEÑADA POR EL LIBERALISMO	113
RECAPITULACIONES	116

<u>TERCERA PARTE. ÚLTIMAS CUESTIONES Y UNA PROPUESTA PARA LA ACTUALIDAD</u>	118
INTRODUCCIÓN	118
CAPÍTULO 1. OTRAS CONSIDERACIONES	120
1.1. UNA REIVINDICACIÓN DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE Y LA REPÚBLICA ROMANA	121
1.2. LA CUESTIÓN DEL SORTEO EN LAS REPÚBLICAS DE FLORENCIA Y VENECIA	125
1.3. DEMOCRACIA PARTICIPATIVA	126
1.4. DEMOCRACIA DIGITAL	129
CAPÍTULO 2. UNA PROPUESTA PARA LA ACTUALIDAD (QUOD OMNES TANGIT AB OMNIBUS APPROBARI DEBET)	133
2.1. EL CONSEJO GENERAL	135
2.2. LA CÁMARA POPULAR	139
2.3. SISTEMA DE ASAMBLEAS	144
2.4. TRIBUNAL DE DISCREPANCIAS	148
2.5. EL ÁMBITO MUNICIPAL: ¿UNA POSIBILIDAD PERDIDA?	150
2.6. UNA PEQUEÑA PROPUESTA PARA EL ÁMBITO MUNICIPAL	152
RECAPITULACIONES	155
<u>EPÍLOGO</u>	157
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	159

Introducción

Este libro parte de una idea muy clara: la representación política no es una fórmula adecuada para albergar la democracia. En este sentido, se van a presentar una serie de argumentos, los cuales pivotarán principalmente sobre esa sencilla regla que dicta que en democracia es el *dêmos* (pueblo) el que ha de ejercer el *krátos* (poder), y no una minoría, aunque ésta haya sido elegida. Con todo, este significado del concepto, tal y como se detallará más adelante, trasciende el mero significado etimológico.

Por consiguiente, va a ser indispensable analizar el fenómeno de la representación política. Por esa razón se llevará a cabo una aproximación histórica, que permitirá, entre otros aspectos, observar y estudiar el cuerpo teórico que ha construido esta forma de entender la política. Este apasionante camino recorrerá el pensamiento de autores como Marsilio de Padua, Jean Bodin o Thomas Hobbes, entre otros. La confluencia de sus propuestas dotó de consistencia al sistema de representación que, más tarde, gracias a las aportaciones de otros pensadores como John Stuart Mill, terminó entremezclándose con la propia democracia. Esta confusión tuvo lugar a pesar incluso de que algunos pensadores, como James Madison –cuarto presidente de los Estados Unidos–, distinguieran en su momento entre democracia pura y república (régimen representativo).

Sin embargo, frente a esa manera de concebir la representación, existe otra que entiende que el sistema representativo no puede ser democrático. Esta línea de pensamiento cuenta, como gran baluarte, con el filósofo ginebrino Jean-Jacques Rousseau, quien sostenía que la soberanía no se podía representar. En consecuencia, tejió toda una propuesta alternativa democrática a la propia representación política. Pero no fue el único que advirtió esta imposibilidad, ya que otros pensadores de la época, como por ejemplo Spinoza, también observaron esta supuesta contradicción. En consecuencia, las reflexiones y argumentos que aporten los autores que critiquen a la representación serán de gran valor para la hipótesis aquí defendida.

1. Una cuestión fundamental: cómo se entiende la democracia en la actualidad

Existen innumerables diferencias en la manera en la que un griego antiguo podía concebir la democracia, y el modo en el que se entiende una vez pasados más de dos mil años. Este hecho ha permitido que sea posible encontrar definiciones del mismo concepto tan distintas como las dos que siguen.

Una es aquella que sostiene que el fin de la democracia es la libertad, y que ésta significa gobernar y ser gobernado por turnos, puesto que la igualdad (derecho político fundamental en democracia) exige que el peso de las decisiones recaiga sobre el número y no sobre el mérito. Curiosamente el autor de esta definición recordaba que en Esparta, al ser una oligarquía, los cargos públicos eran electivos. La segunda de las definiciones, por el contrario, coloca el énfasis precisamente en cómo los gobernantes llegan a serlo, siendo indispensable para ello que haya un enfrentamiento por el voto, donde prime la competitividad, entre las distintas élites políticas.

La primera definición corresponde a Aristóteles, mientras que la segunda es de Joseph Alois Schumpeter. Ambos autores buscaron dar significado al concepto de *democracia*, aunque parece que no estén hablando de la misma cosa. Por ello, debe considerarse que estos dos sistemas políticos, pese a ser llamados igual, poseen significados muy distintos. Ahora bien, resulta poco preciso dar el mismo nombre a dos conceptos que no son lo mismo, ya que ello resta operatividad a cualquier análisis. En consecuencia, es difícil estudiar la democracia como algo que tuvo su origen en la antigua Atenas y que años después experimentó numerosos cambios. En realidad, lo que hoy en día se llama comúnmente *democracia* es un sistema político diferente al ateniense, del cual solo tiene en común el nombre.

Por tanto, no puede trazarse una continuidad entre dos conceptos cuya única similitud radica en su idéntica escritura, tal y como sucede en el campo de la homonimia. Evidentemente, la *democracia* de hoy en día tiene más en común con lo descrito por Schumpeter que lo planteado por Aristóteles. Pero, ¿cuáles serían sucintamente sus elementos? El sistema político actual se basa en la conciliación de la delegación del poder político y un régimen de libertades. Ambas ideas conforman el binomio sobre el que se legitima el sistema. La delegación del poder se produce mediante el ritual de las elecciones, cobrando sentido, mediante éstas, la metáfora por

excelencia de la delegación: el poder de las urnas. Cuando las urnas *hablan*, no se permite que ninguna otra forma de expresión popular se sitúe por encima.

De esta manera, los gobernantes adquieren legitimidad. Se trata de una legitimidad que nace del supuesto consentimiento de los electores y que se complementa con una serie de derechos individuales que velan para que el Estado no se entrometa en la vida de los ciudadanos. Esta dinámica incita a que los ciudadanos voten (legitimen), aunque posteriormente no puedan mantener el contacto con la política.

No obstante, esta situación busca ser compensada con la inclusión de un régimen de libertades –de expresión, asociación, etc.–, que aspira a conformar una sociedad civil capaz de controlar/supervisar la acción de sus gobernantes. Sin embargo, el ejercicio de estos derechos no implica el ejercicio del propio poder, el cual queda subordinado a los gobernantes. Por tanto, la *democracia* actual excluye el ejercicio del poder y acepta como premisa válida que la democracia es elección de gobernantes y régimen de libertades.

2. Un binomio no tan evidente: democracia y representación

Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos, y tan pronto como prefieren servir con su bolsa antes que con su persona, el Estado está cerca de su ruina. ¿Hay que ir al combate? Pagan a tropas y se quedan en sus casas ¿Hay que ir al consejo? Nombran diputados y se quedan en sus casas. A fuerza de pereza y de dinero, tienen en última instancia soldados para sojuzgar a la patria y representantes para venderla.¹

Esta interesante reflexión de Rousseau ahonda en algunas de las posibles consecuencias de la representación política. Estas consecuencias están relacionadas con el problema, señalado anteriormente, de la desconexión entre ciudadanía y política. En este sentido, resulta prácticamente irrelevante el hecho de que estas élites sean elegibles o no, puesto que, en última instancia, lo verdaderamente importante es la cuestión numérica a la que se refería Aristóteles.

Pero, ¿por qué es tan diferente la *democracia* actual, de aquella que describió Aristóteles? Al respecto, cabe considerar que no provengan del mismo lugar. Por esa razón, en este libro se va a sostener la hipótesis de que la representación política

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 2008. p. 118.

comenzó a tejerse en los antiguos bosques de Germania, aunque no fue hasta tiempo después, fruto de un largo proceso, cuando adquirió un cuerpo teórico sólido. En dicho proceso, fueron importantísimas las aportaciones de filósofos como Hobbes, quien sostenía que cada hombre, a cambio de una convivencia pacífica, debía delegar su poder a un monarca absoluto. Pero, ¿acaso en el momento en el que hay una delegación del poder no está existiendo también una representación? Es decir, la representación política como fórmula no era considerada democrática en sus orígenes. ¿Por qué ahora sí? Sencillamente porque ha evolucionado incorporando dos elementos básicos como son la elegibilidad de los cargos y el régimen de libertades.

Por tanto, habrá que observar si estos dos elementos son suficientes para transformar esta fórmula, no necesariamente democrática, en una democracia. El primero de ellos –la elegibilidad de los cargos– no es en realidad un factor determinante. De hecho, por ejemplo, en la Antigüedad ya había monarquías que eran elegibles, y no por ello democráticas.² De la misma manera, cuando esas monarquías, al principio temporales y electivas, evolucionaron a vitalicias y hereditarias, tampoco puede afirmarse que ese cambio les restara algo de democracia, ya que en su propia base el sistema no era democrático, pese a la elección del rey.

En realidad, el propio planteamiento de la delegación del poder, tanto en el caso *hobbesiano* como en los sistemas representativos actuales, lidia con la misma limitación democrática, ya que se quiebra la igualdad política al otorgar a unos ciudadanos (gobernantes) más derechos políticos que a otros (gobernados).³ Esta situación se agrava con la desaparición del mandato imperativo, figura presente en la República romana, pero que nuestros sistemas desecharon. ¿Por qué? Aunque se explicará más adelante, la razón se encuentra en la lógica heredada del pensamiento de Edmund Burke y el abate Sieyès, y fundamentada sobre las ideas de la soberanía nacional.

En otro orden de cosas, el régimen de libertades *per se* no implica que la ciudadanía se consagre como sujeto político de proceso alguno. El hecho de que existan una serie de derechos puede garantizar que los individuos no reciban intromisiones del Estado, en su vida privada, o que sus bienes gocen de protección jurídica frente a terceros. Esto se traduce en que las personas puedan cuestionar el sistema, pero ello no significaría necesariamente que éste fuera democrático, sino sencillamente que permite

² Por ejemplo, las antiguas monarquías guerreras germánicas o la propia monarquía romana, antes de la República.

³ Formalmente puede no estar recogido, pero legislar y aprobar normativa legal son derechos políticos, si no privilegios políticos.

que haya libertad de expresión, lo que no es algo que esté íntimamente ligado con el ejercicio del poder.

De acuerdo con lo dicho, conviene resaltar que aquella fórmula de representación política, asentada durante la Edad Media, aunque con cambios, es la que prima en nuestros sistemas. La política actual es heredera del pensamiento político medieval y tienen mucho más en común con él que con Grecia o que incluso con Roma. Ello se debe a que la elegibilidad de los cargos y la introducción de un régimen de libertades no transforman suficientemente el modelo representativo original, puesto que el inconveniente principal se encuentra en la propia delegación del poder. Asimismo, en un sistema en donde la denominada soberanía, al menos formalmente, recae sobre otro ente, aunque éste sea de difícil concreción, como por ejemplo pueblo o nación, en teoría sus actos deben ser llevados a cabo teniendo en cuenta los deseos de los miembros que conforman dichos entes.⁴ Este requisito se satisface en los sistemas representativos mediante la figura de la representación política.

Alcanzado este punto, ya es posible lanzar una pregunta clave: ¿qué es *representar*? Sencillamente traer algo que en ese momento está ausente. Pero en política, ese objeto es la voluntad de los representados. Este planteamiento político es imposible de asumir ¿Por qué? Por lo que muy acertadamente describió Rousseau, cuando defendió que a la voluntad no se la podía representar, que era una o era otra. Por ese motivo, en un terreno más material, los programas electorales buscan funcionar como captadores de demandas de los ciudadanos. Siguiendo esta lógica, se interpreta que el programa del partido más votado es el que mayor número de voluntades ha conseguido aunar y por tanto merece ser llevado a cabo.

Sin embargo, este modelo, aunque sirva para medir el grado de adhesiones que pueda suscitar un programa electoral, no traslada la voluntad de los gobernados a centro de poder alguno. Y no lo hace por dos motivos. En primer lugar, porque esos programas han sido diseñados por unos actores políticos determinados y por consiguiente la sociedad ve limitada su elección a este contenido. Es decir, la voluntad de los representados no tiene más remedio que adaptarse a lo redactado por estos grupos. Pero, además, aunque la sociedad civil participara en la confección de esos programas, la interpretación del programa electoral más votado recaerá sobre el propio gobierno, quien lo desarrollará, en tiempo y forma, de acuerdo con sus propios intereses.

⁴ Lo contrario de lo que sucede en un sistema autocrático, en donde los gobernantes no deben responder de sus actos ante nadie, puesto que ellos mismos son soberanos.

Por todo ello, no es de extrañar que Rousseau sentenciara: «El pueblo inglés (usó como ejemplo) se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada».⁵

3. La necesidad de recuperar un sentido crítico del término

[...] La democracia se redefine para que incluya las características de los Estados modernos que se acostumbra calificar como democráticos: “Aquí buscamos sólo las características o principios de organización distintivos que son típicos de todas las democracias”. Un estudio de las características de tales sistemas nos enseña que democracia no significa “gobierno por el pueblo”: “Democracia no es un modo de gobernar, por la mayoría u otros, sino principalmente una manera de determinar quién va a gobernar”. Dicho escenario es como leer un libro sobre cómo hacerse rico y descubrir que, por supuesto, es imposible hacerse rico, pero que hay formas de elegir a aquellos que sí se harán ricos.⁶

Es necesario recuperar un sentido crítico del concepto de *democracia* porque su significado se ha pervertido, se ha ido adaptando a las exigencias del guión. Es decir, el término *democracia* ha perdido todo su contenido y sus metas teóricas, para pasar a ser un mero concepto operativo que da nombre al conjunto de instituciones políticas actuales. La reflexión parece no encaminarse a observar cuánto se pueden acercar estas instituciones a lo que teóricamente es una democracia, sino que parte de la premisa que estas instituciones son democráticas y, por tanto, circunscriben el concepto a éstas, en vez de hacerlo al revés. De esta manera, automáticamente todo lo que queda fuera de dichas instituciones no será considerado democracia.

No se trata tanto de debatir si forzosamente debe haber una democracia posible o realista, frente a otra idealista. La discusión ha de ir más allá, dado que es necesario que haya un sistema político que garantice, al menos, estos dos elementos:

1. Permitir a la ciudadanía pronunciarse directamente en los asuntos y leyes más importantes.

⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 120.

⁶ LUMMIS, Charles Douglas. *Democracia radical*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002, p. 41.

2. La redacción de leyes y las tareas más rutinarias de gobierno deben recaer sobre personas libres e independientes, cuyo cargo no esté subordinado a las exigencias de ninguna cúpula.

Los griegos fueron conscientes de la importancia de estos requisitos. La *Ekklesía* (asamblea) ateniense, formada por el cuerpo de ciudadanos, pudo votar asuntos de tal importancia como si era conveniente ir a la Guerra del Peloponeso. Entretanto, el sorteo aseguraba una designación justa en la que la fama y medios económicos no jugaban papel alguno. A pesar de eso, no descuidaron que determinados cargos podían requerir de cierta experiencia y, por lo tanto, no era aconsejable que su elección recayera exclusivamente sobre el albur. ¿Qué consiguieron?

1. La implicación política de una sociedad que se encontraba en constante aprendizaje.
2. Una auténtica división de poderes que evitaba tanto el surgimiento del despotismo como de la corrupción.
3. La imposibilidad de que se formara una clase política.

Evidentemente, en la Hélade existían unas unidades políticas más pequeñas y con menos población que los Estados actuales, aunque ello no es óbice para que, al menos, tomemos su modelo político como inspiración del que debería ser el nuestro. Sin embargo, en vez de eso se ha preferido tomar su nombre pero darle un significado que poco, o nada, tiene que ver con el que tenía.

4. Orígenes griegos del concepto

El propio camino, sus exigencias y vaivenes, nos ha ido llevando a los griegos. Parece inevitable, o al menos debería serlo en ocasiones, que cuando se empieza hablando de democracia, se recuerde a aquellos que, aun con sus defectos, fueron conscientes de que la legitimidad de cualquier acción exige la conformidad de la ciudadanía.

Evidentemente, aunque se puedan hacer miles de malabarismos retóricos, la verdadera conformidad de algo se expresa en un proceso deliberativo –que incluya a

todos los potencialmente afectados que deseen participar— que entienda acertado llevar a cabo lo que se está debatiendo. Esa manera de funcionar que adoptaron los griegos y, posteriormente, los romanos en los comicios o asambleas por centurias, aseguraba la legitimidad de sus regímenes políticos.

Sin embargo, los primeros que comprendieron la necesidad de institucionalizar este proceso fueron los griegos. ¿Y cuál fue el instrumento por el que optaron? La asamblea. Se trata de un instrumento que, al principio reservado para que deliberaran en él los soldados, tal y como relata la tradición homérica, acabó siendo el eje de la vida política griega. La evolución que la asamblea experimentó en Atenas puede explicarse si se tienen en cuenta varios aspectos.

Una tierra que salía de los peores años de su historia, como fue la Edad Oscura en la Hélade, se empezó a organizar en pequeñas unidades políticas llamadas *póleis*. Al principio fueron gobernadas por monarquías y aristocracias, que pronto dieron paso a las tiranías. No obstante, una serie de problemas, mayoritariamente de carácter campesino, dieron lugar a conflictos más generalizados, conocidos con el nombre de *stáseis*. En Atenas, la aristocracia del momento, encabezada entonces por un inteligente Solón, que fue a su vez precedido por un poco acertado Dracón, redactó unas leyes que evitaron el recrudecimiento del conflicto y, que a su vez, colocaron los cimientos de la democracia.

Tiempo después, numerosas reformas, como las acometidas por Clístenes y Efialtes, entre otros, fueron asentando un proyecto sólido y duradero como fue la democracia ateniense. ¿Qué cambios experimentó la otrora oligarquía ateniense? El empoderamiento de la *Ekklesía* y la *Boulé* en detrimento del antidemocrático Areópago; la inclusión de los más desfavorecidos en la toma de decisiones; la gran reforma del *dêmos* ateniense realizada por Clístenes, etc.

Asimismo, todo el entramado institucional descansaba sobre otro entramado político-moral tejido por los propios atenienses, y que reposaba a su vez sobre tres principios fundamentales: *isonomía*, *isegoría* y *eunomía*. La *isonomía* es, en pocas palabras, la igualdad de todos frente a la ley. La *isegoría* resulta indispensable para poder ejercer la deliberación en la asamblea, pues ésta proclamaba la igualdad de palabra. Mientras que, la *eunomía* apostaba por las buenas leyes. Estos tres principios cobraban pleno sentido a través de un cuarto, la *isocracia*, que significaba, ni más ni menos, igualdad en el poder.

Todos esos elementos dotaron de un verdadero sentido a la palabra *democracia*, la cual era además fruto de un largo recorrido. Del mismo modo, el significado etimológico del propio concepto teórico era coherente con la construcción real. No es baladí la importancia que tenía el lenguaje en una cultura tan oral como la griega. Era fundamental que la palabra coincidiera con el hecho, y en este caso no fue una excepción. En la Hélade cualquier griego que escuchara hablar de *democracia*, aunque no conociera el concepto, podía hacerse una idea de lo que significaba: poder (*krátos*) ejercido por el pueblo (*dêmos*).

4.1. Si no predominan los rasgos griegos no se puede hablar de democracia

Una vez se ha llegado hasta este punto conviene plasmar una evidencia: lo que se conoce como democracia en la actualidad no lo es en un sentido estricto. Quizás esta afirmación pueda parecer una perogrullada, pero incluso así es obligado matizar la perversión del término. Aunque el vocablo *democracia* goce de una aceptación notable, su significado no debe provenir de una construcción mediática que favorezca la legitimidad de las organizaciones políticas actuales. Su significado ya fue definido hace miles de años de manera precisa.

En cualquier caso, también es menester tratar de responder a la pregunta adecuada: ¿este sistema representativo podría llegar a ser democrático? Aunque, en principio, todo lo desarrollado en este trabajo indique que no es posible, no hay que caer en reduccionismos. Es cierto que hay sistemas representativos que están más cerca de la democracia que otros. Este hecho puede darse cuando un régimen político tiene una división de poderes más eficiente que el resto, más mecanismos de participación popular y/o una representación política complementada con algún tipo de mecanismo de control (revocación de cargos), etc.

No obstante, si los regímenes representativos evolucionaran en un sentido favorable a la democracia, llegaría un momento en que deberían replantearse la representación política en sí misma, ya que ella supondría una limitación. ¿Por qué? Porque significaría dejar en manos de los demás lo que puede hacer la ciudadanía misma, y esto le impediría consagrarse como sujeto político pleno. Mientras que la política no pertenezca a todos por igual, en términos *isocráticos*, no puede haber

democracia. Es totalmente imposible construir un escenario democrático en el que algunas personas tengan, sobre otras, determinados privilegios políticos. ¿Y en qué momento y lugar de la historia ha sucedido eso? Solamente en la antigua Atenas. Ahora bien, es necesario matizar esta afirmación abordando el polémico tema de la exclusión de los esclavos y las mujeres en la política ateniense.⁷

En lo que atañe a las mujeres y a los esclavos, conviene partir de que, aunque hoy en día esta limitación parezca injustificable, se debía sencillamente a que los antiguos griegos no los consideraban ciudadanos. No se puede juzgar la moral de una civilización de hace más de dos mil años con nuestros propios criterios, ya que ello es un anacronismo que en poco puede ayudar a la comprensión de lo que pretende estudiarse aquí. Un ateniense probablemente argüiría que estas personas, al no ser ciudadanas, no deben participar en la vida política de la polis.

Sin embargo, en la antigua Atenas el poder era ejercido por el cuerpo de ciudadanos al completo. Este aspecto es el que puede resultar verdaderamente interesante si se logra combinar con la noción actual de ciudadanía. Por ese motivo, es necesario que los rasgos de la democracia ateniense estén presentes también en la actual. Si no se recogen sus cuatro principios básicos, y si no se permite a la ciudadanía deliberar y votar sobre asuntos relevantes, no se va a poder hablar de democracia. Mientras los regímenes políticos basen su legitimidad en la mera elección de miembros, sin tener en cuenta que existen otros mecanismos válidos de designación, como el sorteo, se les podrá apodarar de muchas maneras, pero no *democracia*.

4.2. Evitando la homonimia: calificaciones más precisas para el régimen actual

Una República, o sea, un gobierno en que tiene efecto el sistema de la representación, ofrece distintas perspectivas y promete el remedio que buscamos. Examinemos en qué puntos se distingue de la democracia pura y entonces comprenderemos tanto la índole del remedio cuanto la eficacia que ha de derivar de la Unión. Las dos grandes diferencias entre una democracia y una República son: primera, que en la segunda se delega la facultad de gobierno en un pequeño

⁷ No es mi intención olvidarme de los metecos, pero actualmente ¿qué sistema político concede plenos derechos políticos a los extranjeros residentes en su territorio? En este sentido, Atenas probablemente no se encuentre en ninguna desventaja frente a los valores morales presentes.

número de ciudadanos, elegidos por el resto; segunda, que la República puede comprender un número más grande de ciudadanos y una mayor extensión de territorio.⁸

Este fragmento, atribuido a James Madison, corresponde al número 10 de *El federalista*. Lo descrito en él es importante porque distingue entre una *democracia* y una *república*, la cual basa su razón de ser en el propio sistema de representación. James Madison prefería la república para frenar lo que él llamaba *facciones*, ya que éstas no podían evitarse debido a los distintos intereses reinantes en la sociedad. Señalaba también que en las democracias existía más violencia. Con ese planteamiento, Madison aceptaba esas diferencias socioeconómicas como inevitables, y se planteó un sistema político que permitiera convivir con ellas sin intención de atenuarlas. Se preocupó demasiado de que la mayoría no impusiera sus decisiones a la minoría, sin tener en cuenta que una democracia puede servir precisamente para evitar esas facciones en sí mismas.

En cualquier caso, he aquí una de las primeras acepciones utilizadas para un gobierno representativo, en vez de apodarlo democracia. Quizá, en ese contexto histórico el término *democracia* todavía no gozaba de la buena imagen actual. Empero, faltaba poco tiempo para que la palabra *democracia* se apoderara del escenario político internacional; y un liberalismo, por aquel entonces no democrático, comenzó a incorporar este tipo de retórica a su acción política. En consecuencia, el sistema liberal representativo ha terminado confundiendo con la democracia.

Con el paso de los años han surgido otras maneras de apodar el sistema representativo actual que resultan, al menos, más precisas. Además de la distinción ya mencionada, Peter Jones emplea el concepto de *oligarquía electiva*, y lo hace argumentando que al ser unos pocos quienes gobiernan el sistema es oligárquico. Pero, ya que estos pocos se eligen cada x años, es más preciso hablar de oligarquía electiva. Todavía lleva esta crítica un paso más allá al asegurar que nuestro sistema tiene más en común con la República romana que, pese a ser según él una oligarquía electiva, es mucho más democrática de lo que podríamos ofrecer nosotros.⁹

Existe otra acepción que también define con bastante acierto nuestros regímenes políticos, aunque resulta más precisa para aquellos sistemas parlamentarios (es decir, no presidencialistas) en los que los poderes legislativo y ejecutivo apenas cuentan con

⁸ HAMILTON, Alexander, MADISON, James, JAY, John. *El federalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 25

⁹ JONES, Peter. *An intelligent person's guide to classics*. Londres: Duckworth, 1999, pp. 51 y 52.

separación. Esta acepción es la de *partitocracia* u oligarquía de partidos. Este sistema, tal y como su nombre indica, es aquel en el que el poder reside en los partidos. ¿Cuándo se produce? Es una desviación del propio sistema representativo, que normalmente tiene su inicio en la disciplina de voto que los partidos imponen a sus delegados en el parlamento. De esta manera, las decisiones pasan de tomarse en las teóricas deliberaciones de los distintos parlamentos a tomarse en las cúpulas de los partidos, los cuales transmiten su voluntad a los diputados de su grupo, quienes, en última instancia, deben votar lo señalado por su partido.

En definitiva, todo lo dicho hasta el momento se desarrollará en las siguientes páginas. De este modo, primeramente se observará el proceso evolutivo de la representación política, partiendo de su origen en los bosques de Germania, hasta nuestros días. Después de eso, será posible presentar una crítica que permita cuestionar la idea de que puede albergar una democracia.

Primera parte. Desarrollo y adaptación de la representación política

Se ha destacado que representar era traer algo que en ese momento se encuentra ausente. Al mismo tiempo, se manifestó la evidencia de que en política ese rasgo que se busca representar es la voluntad de los representados. Sin embargo, la clase gobernante afirma ejercer su poder a favor del *pueblo*, como si dicho ente tuviera voluntad y fuera conocida. Pese a ello, ésta es la fórmula legitimadora: *gobernar a favor de...*, algo que, más allá de los ambiguos programas electorales actuales, requeriría de una fuerte empatía por parte del gobernante, ya que éste debería saber con certeza en qué grado, forma, tiempo y lugar ese *pueblo* desea alguna cosa.

Introducción

En esta primera parte se abordará, con todo lujo de detalles, el *leitmotiv* del presente tratado. La importancia de este elemento, en los sistemas políticos actuales, demanda un exhaustivo estudio del mismo que parta desde sus propios orígenes institucionales. Después de lo expuesto en la introducción, parece factible que en Atenas y en la República romana no existió representación, a pesar de que ambos modelos sean citados repetidamente como antecedentes políticos de los regímenes actuales. Pero, para poder seguir defendiendo esta hipótesis, es necesario encontrar otro modelo político del que provenga la representación. Por tanto, se abren dos posibilidades: o bien que la representación política sea una invención moderna o bien que ésta cuente con precedentes históricos alejados de Atenas y Roma.

En las páginas anteriores se ha apuntado que la representación política tuvo su origen en los antiguos bosques de Germania, y que posteriormente fue desarrollada en la Edad Media. A pesar de que suene sorprendente, esta misma concepción piramidal del poder, ya presente en la antigua representación política, aunque introduciendo la elegibilidad de los cargos políticos, es la usada por el actual sistema político. Asimismo, esta particular *actualización* se completa añadiendo un régimen de libertades. Por ese motivo, es posible deducir que la ahora llamada *democracia* se apoya en una concepción en la que priman los derechos individuales sobre la propia participación

política de la comunidad. De ahí que, en las páginas siguientes, después de bosquejar esos antecedentes remotos de la representación, se examinarán autores clásicos cuyas ideas han sido fundamentales para que la representación política adquiriera la suficiente solidez teórica. De esta manera, el análisis abordará también la Edad Moderna, cuyos aportes en este proceso son especialmente significativos. Esta parte se dará por concluida tras el estudio de aquellos aspectos, presentes en la teoría política contemporánea, que permitieron relacionar dos conceptos otrora contrapuestos como son *democracia y representación*.

Sin embargo, antes de continuar es prioritario abordar una cuestión vital para acotar nuestro campo de estudio. Este interrogante es: ¿qué caracteriza especialmente a cualquier sistema político representativo? Para responder a este dilema debería ponerse la lupa sobre varios aspectos que se encuentran relacionados con el ejercicio mismo del poder. En este sentido, Eric Voegelin sostiene que el gobernante no puede representar a una sociedad sin tener cierta relación con los demás miembros de la misma. Sin embargo, hoy en día establecer esta relación es más complicado, ya que el simbolismo democrático ha redefinido el término *pueblo*, el cual ha acabado absorbiendo dos significados (*reino y súbditos*) que en el lenguaje medieval se distinguían sin tensión de ningún tipo.¹⁰

Entonces, ¿qué relación era posible establecer, por ejemplo, entre un rey y sus súbditos? En primer lugar, en cualquier sistema político representativo siempre deben poder distinguirse, y también relacionarse entre sí, varios elementos: una unidad política, un sujeto gobernante, y un sujeto gobernado. En la Edad Media, e incluso en buena parte de la Edad Moderna, la unidad política mayoritaria era el reino, el cual pertenecía al rey, que era el sujeto gobernante, mientras que el sujeto gobernado (súbditos) en cierto sentido pertenecía al reino. De esta manera, se establecía una tríada rey-reino-súbditos, que se encontraba perfectamente entrelazada. Asimismo, en otros regímenes políticos, como por ejemplo un imperio, esta tríada se repetiría sin dificultad alguna; incluso aunque existieran determinados órganos auxiliares como unas Cortes, un Consejo o Parlamento.

Ahora bien, también es necesario que se intente *homogenizar* a ese sujeto gobernado, dado que naturalmente presentará unos rasgos marcadamente heterogéneos. Esta construcción, en realidad, es algo puramente retórico para que pueda existir,

¹⁰ VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política, Una introducción*. Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 53-55.

metafóricamente hablando, un *diálogo* entre el gobernante y los gobernados, pero sin que estos últimos formalmente lleguen a participar. En la actualidad, puede distinguirse un sujeto gobernante, otro gobernado y también una unidad política. En cambio, la tríada simbólica, que se repetía en otros regímenes representativos pasados, es más difícil de establecer en el presente. Primeramente, esa redefinición del concepto *pueblo*, al dotarle de un significado ambiguo, dificulta que la unidad política (Estado) la asuma en su interior. Además, ese Estado ya no pertenece, al menos no tan explícitamente como antes, a ningún sujeto gobernante. ¿Qué pueden implicar estos cambios? Que la retórica legitimadora del sistema actual es distinta, y que ya no se sustenta en la conocida metáfora medieval del cuerpo, puesto que la lógica liberal impone un individualismo incapaz de casar con cualquier sentido comunitario.

Esa premisa cobra sentido porque los intereses de los que han diseñado y construido el sistema actual son distintos a los de la élite política medieval. ¿Acaso hay algo más que el propio ejercicio del poder? Sí, lo que éste puede asegurar. Paradójicamente, aunque el poder sea el fin de multitud de acciones, en ocasiones es también el medio para salvaguardar determinados intereses. En este sentido, ¿cuál es la preocupación principal de un liberal? La propiedad, tanto su legitimación (teoría de la apropiación original) como su protección. O sea, el sistema político diseñado por el liberalismo parte de una concepción instrumentalista que tiene como fin asegurar la propiedad privada; este rasgo podrá apreciarse especialmente a partir de Hobbes. Precisamente por esa razón en sus inicios el sufragio era limitado, pues ¿para qué iban a elegir diputados aquellos que no tuvieran propiedades de las que preocuparse?

En aquellos años, el debate democrático se situó en un segundo plano, ya que lo verdaderamente importante era la construcción de un cuerpo jurídico-político que resultara útil a los intereses de la clase política del momento. Al respecto, un pensador liberal como John Locke, quien no deja de tener una particular visión social acerca de la propiedad, tomando ésta como protagonista, relata su visión del origen de los Estados: «Las diferentes comunidades fijaron las fronteras de sus territorios respectivos, y mediante leyes dictadas dentro de las comunidades mismas regularon las propiedades de los individuos de su sociedad».¹¹ Esta narración típicamente liberal, busca comprender el mundo desde su propia óptica, pero también transformarlo mediante la aplicación práctica de estos principios.

¹¹ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza, 2014, p. 83.

En este sentido, la tríada clásica se encuentra reformulada en la actualidad, pero pivota inexorablemente sobre la propiedad. De modo que el Estado –su aparato– es el garante de la misma, a la vez que los gobernantes dictan cuantas disposiciones normativas sean necesarias para, como apunta Locke, regular estas propiedades. Por último, el sujeto gobernado, poseedor de propiedades en muy distintos grados y maneras, acepta y asume las normas dictadas por esos gobernantes. Se trata de una situación placentera para quienes dispongan de más propiedades, pues el comercio funciona mejor cuando existe una cierta seguridad jurídica. En consecuencia, se terminó estableciendo una nueva relación entre la unidad política (Estado), sujeto gobernante y sujeto gobernado, que es reforzado por un sistema de libertades y derechos que gozan de una determinada protección.

Atendiendo a todo lo anterior, puede concluirse que para que exista representación es necesario que haya una relación entre los distintos miembros de la sociedad. Sin embargo, conviene precisar todavía más esta afirmación incorporando al análisis los tres elementos que distinguió José Pedro Galvão de Sousa: representación *por el poder*, representación *ante el poder* y representación *en el poder*. La primera de ellas –*por el poder*– aludía sencillamente a aquellos sistemas en los que los gobernantes actúan afirmando representar a la sociedad, lo que es posible gracias a un mínimo consenso que facilite el gobierno y por tanto una cadena de mando. En cambio, la segunda –*ante el poder*–, ya requiere que haya lo que pueden denominarse *instituciones representativas* capaces de *representar* la pluralidad de la sociedad. Mientras tanto, la última –*en el poder*– profundiza la senda iniciada por la segunda, dado que se observa una colaboración entre los órganos representativos y el poder en sí mismo.¹² Por consiguiente, sobre esta base cabría deducir que existen varios grados de gobiernos representativos, lo que permitiría defender la existencia de un múltiple abanico de los mismos.

Además, es posible completar esta descripción con algunas puntualizaciones que se encuentran en el *Leviatán* de Thomas Hobbes. A pesar de que el pensador inglés no inventara la representación, supo sintetizar esta doctrina con suma precisión. Hobbes señala en el *Leviatán*: «Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con

¹² AYUSO, Miguel. “La representación política en la Edad Contemporánea”. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 1, 1995, pp. 85-109, aquí p. 86.

el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular».¹³ Y prosigue: «Todos los hombres dan, a su representante común, autorización de cada uno de ellos en particular, y el representante es dueño de todas las acciones, en caso de que le den autorización ilimitada».¹⁴ Entonces, ¿la existencia de la representación está subordinada también al consentimiento y a la autorización? En cierto sentido sí, aunque por otra parte ese consentimiento no siempre es taxativo y tangible.

En último lugar, al hilo de lo dicho cabe rescatar otra brillante reflexión de Hobbes cuando, al comparar la monarquía con las asambleas, observa que quien sea representante del pueblo también se representa a sí mismo. Así que, aunque pueda buscar el interés común, también velará por su propio beneficio. De modo que, cuando el interés común y el suyo propio entren en conflicto se decantará por sus intereses.¹⁵ Lo enriquecedor de esta reflexión es que permite observar cómo el consentimiento, anteriormente mencionado, implica una situación en la que el representante no escapa de representarse a sí mismo, lo que le sitúa en la tesitura de tener que lidiar con sus propios intereses. Por tanto, esta situación se construye sobre unos intereses –privados y públicos– que le anteceden pero que difícilmente podrán ser compatibles por mucho que Hobbes sostenga más adelante que en regímenes como el monárquico el interés privado coincide con el público. En realidad, si analizamos esta situación considerando la riqueza como parámetro destacable, y a la vez se asume que ésta es finita, se concluirá que no se pueden satisfacer por igual los intereses privados y públicos, lo que generará unas tensiones que deben ser apaciguadas por medios coercitivos (Derecho).

Capítulo 1. Los bosques de Germania: la génesis de la representación

En el apartado introductorio se han trazado las líneas maestras del concepto de representación que va a seguirse en este texto. Sin embargo, además de ello, este trabajo, tal y como se ha mencionado, sostiene la hipótesis de que la representación surgió en los bosques de Germania. Pero, antes de nada, ¿quiénes eran los germanos? Éstos fueron un compendio de pueblos, entre los que podían distinguirse, por ejemplo,

¹³ HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Biblioteca del Político. INEP AC, cap. XVI.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, cap. XIX.

vándalos, godos y hérulos; precisamente Odoacro, quien destituyó al último emperador romano de Occidente, pertenecía a esta última tribu. Ahora bien, si lo que se desea es conocer mejor sus costumbres, es apropiado recurrir al primer documento que las estudia: la *Germania* de Tácito. Dejando a un lado toda la polémica que ha rodeado a esta obra, así como las intenciones políticas de su autor, es justo reconocer que debe ser una de las primeras fuentes a las que acudir para rastrear los orígenes de la representación política.

En este sentido, Tácito remarca algunas diferencias entre el sistema político romano, el cual se basaba en la delegación del mandato –no en la representación–, y el aplicado en Germania. Así pues, el historiador romano relata cómo en aquella tierra «gobiernan más por el ejemplo (capitanes y reyes) que dan de su valor y admiración de esto, que por el imperio ni autoridad del cargo».¹⁶ Esta observación delata que los habitantes de Germania aceptaban la delegación del poder sin ningún tipo de mandato explícito, sino atendiendo a otros elementos menos cuantificables (valor y admiración). Este rasgo es característico de los regímenes representativos, en los cuales no existe un mandato imperativo de la ciudadanía a la clase política, ya que el poder busca legitimarse de otra manera. Asimismo, este hecho contrasta con el modo en que se concebía el poder tanto en Roma como en la antigua Hélade.

Hay otra observación interesante en la *Germania* sobre este mismo asunto: «Los príncipes resuelven las cosas de menor importancia, y las de mayor se tratan en junta general de todos: pero de manera que aun aquellas de que toca al pueblo el conocimiento, las traten y consideren primero los príncipes».¹⁷ En consecuencia, parece ser que existe una asamblea popular como los comicios romanos o la *Ekklesia* ateniense, aunque con una capacidad mermada, en la que sus funciones en los casos en los que se les permite están limitadas al acto formal de refrendar, en el que tal y como más adelante relata Tácito, ni siquiera se emiten votos: «Si nos les agrada la propuesto, contradícenlo, haciendo estruendo y ruido con la boca; pero si les contenta, menean y sacuden las frámeas».¹⁸ Por tanto, se trata de una asamblea con unas capacidades muy limitadas, sobre todo comparadas con sus homólogas romanas y atenienses, que además no se encuentra regida por una aritmética que facilite el registro de las votaciones

¹⁶ TÁCITO, Cayo Cornelio. *Germania*. Madrid: Akal, 1999, cap. 7.

¹⁷ *Ibid.*, cap. 11.

¹⁸ *Ibid.*

populares. En consecuencia, este planteamiento se acerca más a los principios de un sistema representativo.

Lo relatado en estas líneas pone de manifiesto que estamos ante un sistema político con una cierta singularidad, sobre la cual Montesquieu realizó una observación muy interesante. El filósofo francés defendió que era ahí, en Germania, donde se encontraba el origen de lo que él llamó el «Gobierno gótico». Con este sintagma, el barón de la Brède se refería al resultado de una serie de confluencias, iniciadas en Germania, que dieron por resultado el gobierno de su época y cuyos principios fundamentales ha heredado el actual. Esta es la manera en la que él lo explica: «Los conquistadores [germanos] se esparcieron por el país: vivían en los campos, muy poco en las ciudades. Cuando estaban en Germania, toda la nación podía reunirse; cuando se dispersaron conquistando, ya no pudieron. Sin embargo, necesario fue que la nación deliberase, como antes de la conquista: lo hizo por medio de representantes. He aquí, pues, el origen del gobierno gótico entre nosotros».¹⁹

Esta interpretación rompe con la visión predominante hasta entonces que sostenía que el sistema político europeo provenía del legado grecorromano. En consecuencia, aunque es indudable que culturalmente occidente ha bebido de ese legado, en lo político parece haberse inspirado más en este modelo germano que en la democracia ateniense o en la república romana.

Esta hipótesis es apoyada también por Edmund Burke, precisamente uno de los responsables de la desaparición del mando imperativo gracias a su famoso *Discurso a los electores de Bristol*. No obstante, es en otro documento –*Letters on a Regicide Peace*– en donde el pensador inglés explica su postura en lo concerniente a este asunto: «El conjunto de la política y la economía de todos los países de Europa deriva de las mismas fuentes. Esto se extrajo de las costumbres germánicas o góticas, desde las instituciones feudales que deben ser consideradas una emanación de estas costumbres; además todo ello se ha mejorado e incorporado al sistema gracias al derecho romano».²⁰ Por consiguiente, Burke entiende que las instituciones medievales son la evolución natural del sistema germánico, y que de la reinención del mismo que hacen estas instituciones puede provenir nuestro sistema actual. En cualquier caso, si bien es cierto que dota de una importancia destacable al Derecho romano, no hace lo mismo respecto a la política romana o ateniense.

¹⁹ MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*. Edición digital. Libro undécimo, cap. VIII.

²⁰ BURKE, Edmund. *Letters on a Regicide Peace*.

Por último, Hegel también vio en Germania el origen del gobierno representativo. El filósofo alemán, en su libro *La Constitución de Alemania* (1802), destacaba cómo la mayor parte de Estados europeos fueron fundados por pueblos germánicos y su Constitución se desarrolló gracias a las costumbres de dichos pueblos. Asimismo, defiende que en estos pueblos, al principio, cada hombre contaba tanto como su arma y existía, en definitiva, un destacable nivel de autogobierno.²¹ Sin embargo, hubo una serie de cambios que determinaron una mayor preocupación por los intereses individuales. Ese hecho, unido a la mayor extensión de los territorios pudo dar lugar a la antesala de la representación política. Dicho sistema, afirma Hegel, es el que constituye el sistema de todos los nuevos Estados europeos, y aunque no existiera explícitamente en los bosques de Germania, sí ha salido de ellos. No existió en éstos, porque cada país ha tenido que recorrer sus propios escalones de la civilización antes de ingresar en lo que Hegel llamó «conexión universal del mundo»²². De hecho, Hegel tenía tan claro este principio que se permitió sentenciar, más adelante, que estando la representación tan profundamente en la esencia de la evolución de la Constitución feudal, puede ser la más tonta de las presunciones recibirla como una invención de la época actual.²³

En consecuencia, la teoría de «Gobierno gótico» propuesta por Montesquieu puede resultar especialmente útil para entender cómo el sistema medieval y moderno han asumido los principales rasgos políticos presentes en los bosques de Germania. De la misma manera que, como apuntaba Burke, han sido asimilados gracias, en parte, al Derecho romano. Mientras que, la aportación de Hegel complementa perfectamente el razonamiento de Montesquieu. Solamente queda por hacer una aclaración, ¿por qué los germanos?, ¿qué los distinguía, por ejemplo, de civilizaciones anteriores como la de los egipcios, sumerios y minoicos? Obviamente, hay que dejar fuera de estos interrogantes a atenienses y helenos en general que negaban la representación política en sus correspondientes sistemas, igual que los romanos que preferían la figura del mandato.²⁴

Entonces, ¿qué ocurría con los faraones y reyes babilónicos como Hammurabi? Principalmente no intentaron presentar al sujeto gobernado como agrupado y homogéneo para relacionarse con él aunque sea, al menos, retóricamente. En el capítulo anterior se ha mencionado cómo Voegelin destacaba la necesidad de que haya una cierta

²¹ Evidentemente, no alcanzaba el nivel de la democracia ateniense.

²² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La Constitución de Alemania*. Madrid: Aguilar, 1972, pp. 96, 97.

²³ *Ibid.*, p. 101.

²⁴ Ambos modelos serían examinados con detalle más adelante con la intención de precisar estas afirmaciones.

relación entre el gobernante y el resto de miembros de la sociedad. Paralelamente, se ha concluido que se debe buscar aglutinar al sujeto gobernado en un grupo más homogenizado para poder mantener, aunque sea metafóricamente, un “diálogo” entre el gobernante y esa construcción. A la sazón, en este campo, ¿qué novedad introdujo la civilización germánica al respecto? Puede ser que el *Volk* germánico haya facilitado esta tarea. Esta agrupación, en la que cada una dependía de su propio rey, permitió que las instituciones políticas germánicas dieran cabida a un sujeto que, pese a ser retórico y por supuesto heterónimo, ya “existía”.

Al respecto, los únicos precedentes de los *Völker* germánicos no estarían ni en Egipto, ni en Babilonia, sino en Atenas y Roma. Estas ciudades desarrollaron unidades equivalentes sobre las que canalizar sus sistemas políticos: el *dêmos* y el *populus*. Además, no deja de resultar curioso que en castellano los tres términos tienen la misma traducción: *pueblo*. En cambio, germanos, atenienses y romanos no le darían el mismo significado. En este sentido, hay otro matiz que cabe destacar, y es que el conocido interrogante que lanzaba Cicerón en el libro I de *Sobre la república* –«¿Qué es la cosa pública [República] sino la cosa del pueblo?»– es rechazado por Agustín de Hipona, porque éste niega que ahí hubiera una verdadera república, debido a que para él nunca hubo *pueblo*, al menos, en el sentido que lo entendió Cicerón (una junta compuesta de muchos, unida con el consentimiento del derecho y la participación de la utilidad común...).²⁵ Agustín no coincidía con ese significado, porque para él la cercanía a lo divino es lo que determina la validez de los conceptos. Consecuentemente, Agustín redefine el concepto, instrumentalizándolo a la vez, para excluir de él a aquellas civilizaciones paganas.

De modo que, para el autor cristiano el pueblo sería «una congregación de muchas personas, unidas entre sí con la comunión y conformidad de los objetos que ama».²⁶ Esta definición, bastante más abstracta que la de Cicerón, y sin mencionar ningún tipo de utilidad común, y por tanto dejando al sujeto *pueblo* estático y sin fines, encaja mejor con el rol pasivo que veremos que se le va asignando/adaptando en la Edad Media. Además, esta definición permite reconocer una justificación natural en el

²⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XIX, 21.

²⁶ *Ibid.*, XXIV.

Estado, posibilitando la sociabilidad y racionalidad naturales del hombre como su fundamento básico.²⁷

Por todo lo mencionado, el siguiente paso de este breve estudio acerca de la búsqueda de los orígenes de la representación política, nos lleva a la Edad Media. Se trata de una época relevante en este campo, no solo por la propia política institucional, sino también por el rico proceso de debate teórico que albergó.

Capítulo 2. Edad Media: evolución de la fórmula

La caída del Imperio romano de Occidente fue el hecho que marcó oficialmente el inicio a una nueva época: la Edad Media. De esta manera, la historiografía concluyó que la Edad Antigua había terminado, y con ello las características esenciales que la habían definido iban a evolucionar. Ahora bien, los cambios en pocas ocasiones son tan drásticos, por lo que conviene remarcar no solamente el carácter paulatino de dichos cambios, sino que éstos ya empezaron a producirse antes del propio fin formal del Imperio romano de Occidente. En el epílogo de éste no existía un control imperial como lo hubo antes, de modo que cuando cayó de manera definitiva probablemente no se apreciaran grandes transformaciones.

En cualquier caso, tanto si sucedió en el año 476 –con la deposición del último emperador romano– como si tuvo lugar antes, se abrían paso progresivamente una serie de elementos que configurarían la Edad Media. En este sentido, es evidente que en especial en los últimos años del Imperio romano hubo un destacable contacto entre éste y los pueblos germánicos. En consecuencia, se hizo inevitable un contagio cultural entre ambas civilizaciones. En virtud de ello, las costumbres políticas germánicas se mezclaron con las instituciones de un Imperio romano reformadísimo, tras los cambios que introdujo en él Diocleciano que, a su vez, sentó las bases para el feudalismo. Sin embargo, en esta ecuación todavía falta otro elemento muy característico de la Edad Media: el cristianismo.

El emperador Teodosio I había adoptado esta religión como culto oficial del Imperio, abandonando así a los dioses romanos que, inspirados a su vez en los griegos,

²⁷ SANTIBÁÑEZ GUERRERO, Daniel. “El pensamiento político de San Agustín: comentarios generales en torno a las bases filosóficas del concepto de *Civita Dei*”. *Historias del Orbis Terrarum*, 6, 2011, pp. 8-28. aquí p. 15.

les habían acompañado tanto tiempo. Posteriormente, algunas de las tribus germánicas más importantes, terminaron aceptando el arrianismo –una creencia cristiana que fue declarada herética por el Primer Concilio de Nicea en el 325–, lo que demuestra la cercanía e influencia entre el Imperio y los germanos.

En consecuencia, no es descabellado considerar que la Edad Media parte principalmente de estos tres elementos –Imperio romano, pueblos germánicos y cristianismo–, de los que tomará sus características fundamentales. ¿Qué tomará de cada uno de ellos? De Roma, tal y como apuntaba Burke, su derecho civil y obviamente el latín, que dará lugar a las lenguas románicas; del mundo germánico, el cual ocupará buena parte de Europa, tras el vacío que dejarán los romanos, su organización política y sus costumbres; mientras que el cristianismo servirá para legitimar y completar el nuevo entramado político resultante.

Entonces, considerando lo mencionado anteriormente, es vital observar los cambios políticos más destacados que, respecto a la Antigüedad, supuso la Edad Media. Así que, aunque es cierto que podría considerarse que el esclavismo, como modo de producción, fue dejando paulatinamente paso al feudalismo, no es éste el aspecto que más interesa aquí. Por tanto, la atención se centrará en la forma de gobierno. Ahora bien, la Edad Media es un período amplísimo y, por lo tanto, afirmar sin titubeos que hubo una única forma política que se mantuvo sin cambios durante todo ese tiempo sería, casi con toda seguridad, poco riguroso. Asimismo, hubo territorios que optaron por formas de gobierno más o menos originales que no iban en consonancia con la moda imperante. Con todo, convendría preguntarse cuál era la forma de gobierno predominante en la Edad Media, a lo que la respuesta es: la monarquía. En concreto, un tipo de monarquía conocida como feudal, ya que todavía era pronto para hablar de monarquía absoluta.

En este sentido, es sabido que los griegos y los romanos rechazaban la figura del rey, aunque no tanto los germanos quienes acostumbraban a ceder su poder a un monarca. En consecuencia, aquí hay una figura germánica que se impuso sobre el legado grecorromano: el rey. Pese a ello, la monarquía germánica era elegible y no hereditaria así que, aunque con el tiempo se tornó vitalicia y hereditaria, no debe subestimarse que una institución germánica tan importante como el rey se acabara imponiendo, en la Edad Media, sobre la asamblea ateniense, el Senado romano, las centurias o el emperador. ¿Y ello por qué pudo ocurrir? Sencillamente porque el Imperio romano (de Occidente) fue disuelto y ese vacío de poder lo ocuparon los reinos

germánicos, quienes consiguieron plantar la semilla de su legado político. Este acontecimiento puede parecer una obviedad, pero es importante para comprender la manera en la que se configura todo el entramado político posterior.

No obstante, el cristianismo también influyó en el edificio político germánico, como también lo hizo en el romano. Así pues, es importante recordar que en el Evangelio de Mateo, en el capítulo 16, se observa una de las más emblemáticas cesiones de poder. Ésta es la que tiene lugar en la siguiente conversación entre Jesucristo y Pedro (Simón): «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y el poder de la Muerte no prevalecerá contra ella. Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos. Todo lo que ates en la tierra, quedará atado en el cielo, y todo lo que desates en la tierra, quedará desatado en el cielo». Lo rescatable de este relato es la idea que de él se desprende, dado que aquí se está indicando que el cristianismo acepta la transmisión del poder (entre iguales), cuando además ese poder provenía del autoproclamado “rey de los judíos”. Este hecho es importante, puesto que los aspectos políticos planteados en el Nuevo Testamento no tuvieron, hasta entonces, posibilidad de contar con un proyecto con el que confluír. Entretanto, también se observa aquí otro rasgo fundamental que el cristianismo pone sobre la mesa: el dilema entre poder espiritual y temporal. Según esta doctrina, debe haber una soberanía compartida entre el príncipe y el sacerdote, lo que coincide con aquella distinción que hace Jesucristo entre el reino de los cielos y la tierra.

Entonces, ¿cuál es la interrelación entre estos aspectos? Precisamente ya se ha puesto de manifiesto cómo varios pueblos germánicos adoptaron prontamente el cristianismo (arrianismo) como creencia principal. Este hecho podría demostrar la buena sintonía entre los principios políticos germánicos y los que se desprenden del cristianismo. Por tanto, había una compatibilidad que pudo dar pie a una retroalimentación. Así pues, el cristianismo terminó reforzando la transmisión del poder que los germánicos practicaban, a la vez que éstos utilizaron esta religión para legitimar las nuevos tipos de monarquías. ¿Cómo fue ese proceso? Según José Ángel García de Cortázar, intervenían en él varios actores: de un lado el rey, la aristocracia germánica y los druidas y obispos arrianos; y del otro el episcopado católico. Sin embargo, esos actores se redefinieron una vez el proceso iba concluyendo. Así que, los druidas y los obispos arrianos perdieron prácticamente toda influencia, aunque el rey potenció la suya en términos ecuménicos, y la aristocracia germánica mejoró su influencia.²⁸

²⁸ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*. Madrid: Akal, 2012, pp. 151 y 152.

En consecuencia, ese proceso fortaleció el poder real y dotó al cristianismo de un terreno político con suficiente espacio para él. Asimismo, es evidente que habría habido una serie de influencias de uno sobre el otro. No obstante, hay que tener en cuenta otro elemento más para comprender el resultado final de estas confluencias: el método de difusión del cristianismo en aquel momento. García de Cortázar tampoco duda al afirmar que la estrategia adoptada por la Iglesia durante el siglo IV había dejado de ser de abajo a arriba, para ser de arriba a abajo. Precisamente ese modelo se intensificó de nuevo en cuanto los monarcas germánicos se convirtieron al catolicismo.²⁹

De esta manera, se dan por presentados los elementos que finalmente desembocaron en el sistema político medieval representativo que, a su vez, terminaría evolucionando hasta los sistemas representativos actuales. Así que, aunque posteriormente en la Edad Media se acabó optando por una organización más estamental, ésta sigue siendo compatible con el significado de “representación” defendido en este trabajo, dado que al respecto hay que tener presente dos aspectos importantes: 1. El término *pueblo* se mantiene, aunque también tuviera relación con lo que se conocería como pueblo llano. 2. Al mismo tiempo, se usó una construcción retórica que aludía a un cuerpo que pretendía entrelazar a la clase gobernante y al sujeto gobernado en un mismo “ente”. Al hilo de esto último, seguramente nadie ilustró esta metáfora con tanta claridad como Juan de Salisbury, cuando afirmó que:

El príncipe ocupa en el Estado el lugar de la cabeza, está sometido al Dios único y a quienes son sus lugartenientes en la tierra, ya que en el cuerpo humano la cabeza también está gobernada por el alma. [...] Las funciones de los ojos, de las orejas y de la lengua las llevan a cabo los jueces y los gobernadores de las provincias. Los "oficiales" y los "soldados" (oficiales y milites) pueden compararse a las manos. Los asistentes regulares del príncipe son los costados.³⁰

Más adelante se examinarán tanto estos aspectos como otros tantos que configuraron el sistema político medieval. Antes conviene retomar el asunto de la monarquía. Esta forma de gobierno es el elemento principal sobre el que se sustenta la política medieval. El debate teórico de la época giraba en torno a la figura del rey, aunque sin perder de vista a la religión. Muchos escritos iban destinados a legitimar la

²⁹ *Ibid.*, pp. 155 y 156.

³⁰ La cita no proviene de la obra original, sino que se encuentra recogida en el siguiente libro: LE GOFF, Jacques y TRUONG, Nicolas, *Historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 139.

figura del rey tomando, o no, a Dios como central de la argumentación. Entretanto, se defendía que lo mejor para ese *pueblo* era encontrarse bajo la égida del monarca. Esa concepción tan extremadamente piramidal rompía con concepciones clásicas del poder, ya que la política había cambiado notablemente. Y es en aquel momento cuando tiene lugar un debate filosófico-político en torno al poder en la Edad Media.

Sin embargo, aquella concepción comenzó a tener plasmación jurídica ya en torno al año 600, debido en buena medida a la sucesión de códigos legislativos que redactaron, sobre todo, los reyes visigodos. Entre estos códigos destacan con nombre propio el Código de Eurico y el *Liber Iudiciorum*, traducido posteriormente a lengua romance con el nombre de *Fuero Juzgo*. Al respecto de este último, el primero de sus libros es interesante para el objeto de esta investigación, puesto que observa la ley y la figura del rey. Así pues, casi al inicio de la obra, en su traducción a lengua romance, figura una declaración de principios muy clarificadora: «Ca los reys son dichos reys, por que regnan, et el regno ye llamado regno por el rey».³¹ Pese a que pueda resultar evidente e incluso redundante, es importante porque comienza delimitando lo que hoy llamaríamos soberano y la unidad política. Más adelante se recoge la fuente principal de Derecho, de este régimen político, cuando dice que se es rey si hace derecho, y si no se hace no se es.

Además, el código prosigue dictando que el monarca debe ser elegido en Roma, o donde murió el anterior rey, y por un consejo de obispos, por los ricos de la Corte, o por el pueblo. Es destacable que ya se haga referencia al «pueblo» (*populus*). Por consiguiente, se observa cómo los germánicos, más concretamente en este caso los visigodos, tomaron el concepto romano de *populus* y adaptaron su significado a su propio proyecto político (algo parecido a lo que hizo Agustín). El resultado es que ahora ese *pueblo* tiene un significado más ambiguo, y presenta mayor dificultad para encajar en la fórmula romana de SPQR. No se trata, en absoluto, de algo baladí para el tema que nos ocupa, ni algo que no vuelva a aparecer en este texto legal. De hecho, el punto número IV trata acerca de cómo deben los príncipes gobernar con piedad al pueblo.

Una vez se llega al primero de los libros, se observa que éste lleva por nombre “el que hace la ley”, y en el punto III del primer título, se recoge la necesidad de que éste redacte a favor del pueblo. Mientras tanto, el punto II, del segundo título, recoge una definición de ley, que resumidamente quedaría de la siguiente manera: la ley es para

³¹ *Fuero Juzgo, en latín y castellano*. Madrid: Real Academia Española, 1815, I, 2.

demostrar las cosas de Dios, y que demuestra el buen vivir y es fuente de disciplina, ordena las buenas costumbres, gobierna la ciudad y es la vida de todo el pueblo. En esta definición se aprecia principalmente la importancia de la ley y el valor supremo para con el *pueblo*. Entretanto, tampoco hay que descuidar que ese carácter sagrado del poder, relacionado con Dios y la Iglesia católica, se mantiene a lo largo del texto.

En este sentido, no menos interesante es la explicación que se da en el punto V de porqué se hace la ley. Al respecto, se dice que fue para frenar la maldad de los hombres, ya que por miedo a la pena éstos dejarían de hacer el mal. Este apartado es interesantísimo, dado que posee un carácter sumamente premonitorio de lo que sería el punto de partida del pensamiento político de Hobbes (*homo homini lupus est*). ¿Por qué? Porque resumidamente la legitimidad del *Fuero Juzgo* parece descansar en el hecho de que la autoridad se concede al rey para que gobierne a favor del pueblo mediante leyes, debido a que el ser humano es malo (¿por naturaleza?). Este razonamiento es la pata de apoyo con la que la representación clásica buscó legitimarse; quizá por esa razón Rousseau, quien rechaza ese principio político, partía de una hipótesis distinta. Entonces, ¿cómo seguir estudiando la evolución de esta doctrina? Precisamente, una figura interesante con la que continuar sería otro rey: Alfonso X de Castilla, llamado «el Sabio».

2.1. Alfonso X y las *Siete Partidas*

Alfonso X de Castilla (1221-1284), llamado «el Sabio», gobernó Castilla aproximadamente 30 años. Su libro las *Siete partidas* es en realidad un código normativo, y su relevancia se encuentra en el hecho de que se tratan en él distintos temas que, examinándolos con detenimiento, permitirán extraer los principios políticos fundamentales de la época.

La obra se divide en siete partidas, lo que llevó posteriormente a cambiar su nombre original, que era *Libro de Leyes*, por el actual. Cada una de estas partidas está compuesta por un número determinado de títulos, y éstos a su vez de leyes. En este sentido, la primera de las partidas trata acerca de diversos aspectos relacionados con el catolicismo, precisamente uno de los tres rasgos fundamentales, señalados anteriormente, de la Edad Media. En la primera partida, en su primer título, la ley 1 se trazan unas directrices a seguir de acuerdo con la religión cristiana, mientras que las

leyes 4 y 6 parecen hacer referencia al dilema de poder temporal y espiritual del cristianismo. Dicho dilema se clarifica en la ley 12, la cual habla abiertamente de poder temporal (el perteneciente a reyes), adjudicándolo a los reyes. Esto es el reconocimiento de lo que poco tiempo después recibiría el nombre de soberanía. En la ley 15 se observa algo verdaderamente llamativo, la identificación de las leyes del rey con el bien, ya que reconoce explícitamente que si el *pueblo* –aparece el concepto– las desobedecería es porque elige el camino del mal.

El texto avanza, y en el segundo título, también perteneciente a la primera partida, la ley 4 define lo que es la costumbre –lo hace como derecho o fuero no escrito...–, evidentemente es destacable porque este rasgo es más característico de los pueblos germánicos, que de los romanos. Sin embargo, el resto de la primera partida carece de interés para nuestro propósito, dado que regula principalmente asuntos relativos a la fe cristiana.

La segunda partida recoge cómo deben actuar los reyes y emperadores. De hecho, en el título primero, en la ley 1, se reincide en el dilema entre el poder temporal y espiritual y se refuerza de nuevo lo que hoy llamaríamos “soberanía”. Entretanto la ley 7 plantea un curioso razonamiento acerca de la necesidad de que haya un rey. Dicha ley arguye que la justicia no puede existir sin que haya unos superiores a los que otros obedezcan, que fuesen, por tanto, cabeza de ellos y que por su seso se guiasen igual que los miembros del cuerpo. Así que, en este punto aparece la metáfora del cuerpo, tan importante para entender la representación medieval.

Más adelante en la ley 9 se recogen los cuatro métodos por los que los reyes pueden ser designados. Además, esta ley añade que: «los que ganan los reinos en alguna de las maneras que antes dijimos son dichos verdaderamente reyes, y deben por siempre guardar el provecho comunal de su pueblo que el suyo mismo». ¿Qué implica esta ley? Un intento de regular la adquisición del poder, ya que éste no puede ser adquirido de cualquier manera; además de una obligación de carácter retórico (guardar a su pueblo) que vuelve a indicar cómo se afirma que el gobernante pretende el bien de ese grupo al que ahora llaman *pueblo*.

No obstante, esta ley tiene una estrecha relación con la ley 10, puesto que en esta última se pone de manifiesto cómo el poder, ese derecho de gobernar para «guardar el provecho comunal de su pueblo», no puede ser adquirido jamás ni por la fuerza, engaño o traición, porque ello implicaría que harían más su provecho en vez de buscar el provecho comunal. Llegados a este punto, llama poderosamente la atención que este

sintagma (“provecho comunal”) aparece en varias ocasiones a lo largo del documento, así como en otros textos referentes a las Cortes de Castilla.³² Este recurso retórico que equivaldría a decir “provecho de todos” indicara, casi con toda seguridad, el objetivo teórico de las acciones del gobernante.

En cualquier caso, conviene dar un salto hasta el título 10, que en su ley 1 amplía el significado de pueblo, definiendo éste como el ayuntamiento de todos los hombres comunalmente, añadiendo que se deben ayudar unos a otros para poder bien adecuadamente. De esta definición puede resaltarse que el concepto de *pueblo* aspira a incluir a todos los “hombres”. En cualquier caso, es apreciable un estricto sentido comunitario de la vida política.

Ahora bien, en la ley 2 se hace gala de un paternalismo político notable, al presentar ese *pueblo* más como un menor de edad que como un conjunto de personas. En dicha ley se afirma que el rey debe amar al pueblo de tres maneras. La primera de ellas es haciéndole bien cuando entendiera que es lo adecuado, puesto que ese rey – gobernante– es «alma y vida del pueblo»; la segunda mostrando piedad y dolor cuando deba castigarle con derecho, dado que ese rey es «cabeza de todos»; la última, teniendo misericordia para perdonarle, en algunas ocasiones, la pena merecida.

Lo que sigue en el resto de las *Siete Partidas* no guarda tanta relación con el tema que nos atañe como lo mostrado hasta el momento. De modo que se puede dar por terminado el estudio sobre este valiosísimo documento jurídico-político. Entonces, ¿qué conclusiones se pueden extraer? En cierto sentido se aprecia una evolución respecto del *Fuero Juzgo*. En virtud de ello, se profundiza en el concepto de *pueblo* que aparecía en aquella norma visigoda. Al mismo tiempo que se persiste en la idea de que el gobernante gobierne a favor de ese *pueblo*. Por consiguiente, esas dos ideas, absolutamente necesarias para que exista la representación política, presentan un continuismo. No obstante, en las *Siete Partidas* se aborda sin cortapisas el dilema entre poder temporal y espiritual. Aunque en ningún momento se aprecia ruptura o contradicciones entre ambos textos, sino más bien facetas que las *Siete Partidas* desarrolla con un mayor detalle, como cuando se hace referencia en varias ocasiones a la metáfora, tan típicamente medieval, del cuerpo; o se introduce el sintagma de “provecho comunal”.

³² Por ejemplo, en la Colección de crónicas y memorias de los Reyes de Castilla... (Don Enrique Tercero, p. 423) y en la Colección de cortes de los reynos de Leon y de Castilla (Cortes de Valladolid en el año 1385), p. 23, 28, etc.

A tenor de lo expuesto, la obra de Alfonso X sirve para asentar determinados matices de la representación política, ya que apuestamente decididamente por ella. Sin embargo, este documento no deja de ser eminentemente jurídico, dado que no desarrolla filosóficamente ningún contenido significativo, por lo que se hace necesario proseguir este camino de la mano de los escritos de pensadores posteriores. El primero de estos pensadores, cuya filosofía política será analizada aquí, será Tomás de Aquino, que justamente fue coetáneo de Alfonso X.

2.2. Tomás de Aquino y el vicario de la multitud

Tomás de Aquino (1224/1225-1274) es uno de los filósofos escolásticos más reconocidos. Entre sus obras la más interesante para nuestro propósito es *Sobre el gobierno de los príncipes*. La importancia de este libro radica en que Tomás de Aquino expone en él su teoría política, o al menos sus preferencias que, no conviene olvidar, influyeron notablemente en la manera en la que se va a concebir el poder en la Edad Media. Pese a ello, estas ideas, aunque puedan introducir cambios, siguen enmarcadas en la línea de pensamiento recogida en las líneas anteriores. Este tratado de Tomás de Aquino se divide en cuatro libros, y cada uno de éstos en varios capítulos. De modo que, ya en el nombre del primer capítulo del libro primero hay una máxima muy clarificadora de lo que va a ser la tesis de la obra: «Que es necesario que los hombres que viven juntos sean gobernados por alguno». Más allá de la justificación de la forma de gobierno que da nombre al tratado, se subraya la necesidad de que el poder sea ejercido por el/los gobernante/s. En cualquier caso, la metáfora que utiliza más adelante para explicar su elección no deja lugar a dudas: «La nave que según el impulso de diferentes vientos suele ser llevada a diversas partes no llegaría al puerto deseado, si la industria del piloto no la encaminase a él». En virtud de ello, Bertollini observa que Tomás de Aquino apela al principio de economía, según el cual si los hombres se dirigen a un mismo fin deben escoger el camino más corto, por lo que deben ser guiados a él por un gobierno. Por esa razón se justifica la subordinación política³³.

³³ BERTOLLINI, Francisco. *La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad*. En: Pedro Roche Arnas (ed.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, pp. 17-40, aquí p. 30.

Este aspecto se encuentra en perfecta sintonía con lo expuesto hasta el momento. El Aquinate continúa destacando que el hombre es un animal social y si, en esas condiciones, cada cual buscara su propio beneficio la *muchedumbre* se desuniría. Por consiguiente, el escolástico arguye que la mejor opción es que haya alguien velando por el bien común, para evitar esa desunión. Y entonces, cita a Salomón: «Donde no hay Gobernador, el pueblo se disipará». Es una predicción llamativa, puesto que no habla de gobierno, sino de gobernador, o sea de una persona que ejerza el poder. Además de ello, Tomás de Aquino analiza las formas de gobierno, así como sus posibles desviaciones, recurriendo a la tríada aristotélica³⁴.

En cualquier caso, Tomás de Aquino no tarda en decantarse por la monarquía. En el capítulo II señala: «Así que mejor gobierna uno que muchos [...]. En la muchedumbre de los miembros uno, que es el corazón, los mueve todos; y en las partes del ánima una fuerza principalmente preside, conviene a saber, la razón. Tienen las abejas un Rey, y en todo el universo un Dios es hacedor y gobernador de todo».³⁵

Este fragmento es muy importante, dado que concentra en él varias tendencias medievales sobre el poder:

1. La monarquía es la forma más natural de gobierno.
2. La nombradísima metáfora del cuerpo.
3. Un alto contenido religioso que desplaza el poder hacia orígenes divinos.

En consecuencia, podría afirmarse que sintetiza la mayoría del pensamiento escolástico. Ahora bien, en el capítulo IX se señala que el rey puede recurrir al castigo – vara del castigo y rigor de la justicia– para gobernar mejor al pueblo y a esa «multitud indocta». Este calificativo, usado por el Aquinate, da a entender que no concibe al ser humano como bueno por naturaleza, porque habla de la necesidad de estos instrumentos para gobernar mejor. Asimismo, en el capítulo X se aclara debido a que los reyes reciben el premio de la bienaventuranza, se les exige conseguir el bien común, aunque también, tal y como se recoge en el capítulo XIV, debe lograr que los hombres alcancen la virtud para poder tener gozo divino.

³⁴ Aristóteles planteaba que las formas de gobierno justas serían la monarquía, cuando el poder recae sobre uno; *aristocracia*, sobre algunos; y, por último, *policía* cuando se administre por muchos. Pero estas formas cuentan con sus propias desviaciones que serían la *tiranía*, la *oligarquía*, y la *democracia*.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Del gobierno de los príncipes*, edición digital (STAT VERITAS), cap. 2, p. 8.

Consecuentemente, el castigo y otras herramientas que podría utilizar el rey llevarían a ese *pueblo* a alcanzar una virtud que, en este caso, ni siquiera es el fin, sino el medio para acercarse más a la divinidad. Este pensamiento parece identificar lo bueno y lo malo según el grado de proximidad a Dios. Evidentemente, este rasgo se encuentra muy cercano a lo planteado por Agustín de Hipona. Pese a ello, ¿cómo debe gobernar ese rey al pueblo? La respuesta la encontramos en el capítulo XV. Al respecto, el autor señala que siendo enseñado por la ley divina deberá asegurarse de que el *pueblo* viva bien, siendo necesario para ello que este pueblo esté unido de conformidad de paz, que sea encaminado al bien obrar y, por último, que tenga suficientes cosas para ese buen vivir. Asimismo, el monarca deberá procurar que ese modo de vivir se mantenga e incluso que crezca con el tiempo.

En el segundo de los libros no hay aspectos que resulten especialmente interesantes para nuestro viaje, pero el libro tercero, en su capítulo I, afirma que los dominios son de Dios y es éste –el primer Señor– quien los cede a los reyes. ¿Qué significa esto? Que está situando a Dios como dueño de los territorios sobre los que se cimientan los reinados. En este caso, se está yendo más allá de que el poder emana de Dios, puesto que hasta los reinos provienen de él. ¿Por qué esto es importante? Porque Tomás de Aquino parte de la idea de que la tierra no pertenece a las personas, sino que éstas habitan en ella como si fueran meros usufructuarios de la misma. Esta línea de pensamiento es característica del cristianismo, pues ya aparece en boca de Jesús, en el Sermón de la Montaña, cuando dice que «los mansos heredarán la tierra» (Mateo 5, 5).

Ahora bien, retomando el texto, ¿cómo concebir a los reyes?, ¿acaso podrían asemejarse a una especie de gobernadores de Dios en la tierra? Si ese fuera el caso, se ha llevado un paso más allá la teoría del origen divino del poder. De hecho, el Aquinate recuerda cómo Moisés llamó a Dios «capitán general de su pueblo». En este sentido, se le atribuye a la divinidad un papel más activo. Tanto es así que, posteriormente en el capítulo III, menciona un «divino movimiento» (circular, recto y oblicuo) que recibe tanto el Príncipe como los súbditos. De hecho, el correspondiente con el movimiento recto recae sobre el príncipe para que éste gobierne bien.

Entretanto, en el capítulo X se distingue entre cuatro parcelas del dominio: el sacerdotal, el imperial, el político y el económico. El primero encaja en lo que sería el poder espiritual, dado que sería el legado de san Pedro. No es de extrañar, tras lo que se ha relatado hasta el momento, que el Aquinate diga abiertamente que éste es preferido a los demás. En cualquier caso, se observa cómo Tomás de Aquino aborda directamente

el dilema del poder espiritual/temporal, dando su preferencia sobre el primero, es decir, el presidido por el sumo pontífice.

De esta manera, se puede dar por concluido el breve análisis de las ideas de Tomás de Aquino en su obra *Sobre el gobierno de los príncipes*. Tal y como se ha observado, no supone ninguna ruptura con el pensamiento político hegemónico de la Edad Media y existen a su vez notables influencias de Agustín de Hipona. En el pensamiento de Tomás de Aquino destaca su preferencia por la forma de gobierno monárquica, la cual justifica sobradamente en su obra. Asimismo, tampoco puede pasarse por alto su fe cristiana a la que le atribuye potestad política. En el Aquinate se observa la manera en la que el pensamiento político medieval se ha consolidado, de modo que su tratado refleja el arquetipo de gobierno de aquella época. Pese a ello, el proceso evolutivo de la representación no se detuvo ahí. Hubo otros autores como Marsilio de Padua, cuyas aportaciones, quizá más en otro tipo de terreno, también jugaron un papel fundamental.

2.3. Marsilio de Padua y *El defensor de la paz*

Marsilio de Padua (1275-1342/43) fue un filósofo italiano cuya importancia en el desarrollo de la representación actual es decisiva. En este sentido, el pensador rompía en parte con la línea predominante de su tiempo que buscaba legitimar el poder en base a un carácter divino, planteando abiertamente la cuestión de que la representación, propiamente dicha, era la que conseguía legitimar el poder. Por ello, resulta tan importante analizar su obra clave, *El defensor de la paz*. Sin embargo, el paduano tampoco debe ser considerado un revolucionario, pues más allá de su retórica no está planteando que el poder deje de recaer en una minoría, más bien intenta fortalecer el poder del rey (temporal) frente al papado (espiritual).

En el capítulo II de *El defensor de la paz* se define lo que es un reino. En este sentido, Marsilio de Padua parte principalmente de dos definiciones, la primera que entiende que *reino* es una pluralidad de ciudades o provincias comprendidas bajo un régimen, y la segunda que coincide con lo que Aristóteles llamaría *monarquía templada*. Por otro lado, el paduano concibe la ciudad como una suerte de partes conformadas por distintos oficios; un razonamiento que desarrolla siguiendo a

Aristóteles, lo que hace durante buena parte del texto. Lógicamente entre estos oficios destacará el del legislador, que será el encargado de corregir los posibles excesos.

Hasta aquí se observa cómo hay una línea muy clara que sitúa al legislador o gobernante por encima del resto de oficios. Esta afirmación cobra pleno sentido si se tienen en cuenta afirmaciones tales como que el oficio de este legislador es regular lo justo y la común utilidad,³⁶ o también que la institución y diversificación de las partes de la ciudad se realiza por la acción de alguna causa motora (el legislador).³⁷ Más adelante, cuando recoge las tres formas típicas de gobierno aristotélicas –algo sumamente común en aquella época–, afirma respecto de la *monarquía regia* que «es un modo templado de gobierno en el que uno solo manda el para común provecho, con la voluntad y consenso de súbditos».³⁸ En esta definición no solamente está mostrando cierta preferencia, sino que además menciona dos elementos clave del gobierno representativo como son la voluntad y consenso de los gobernados.

Asimismo, a la aristocracia le atribuye los mismos beneficios, mientras que república la define más fríamente. En cualquier caso, dedica enteramente el capítulo IX a examinar las formas de gobierno. Justamente en ese mismo capítulo, Marsilio de Padua vuelve a incidir en el aspecto de la voluntad de los súbditos al afirmar que todo gobierno es acorde a ella o sin ella. De lo que sigue que el primero de ellos son los buenos gobiernos y los segundos los viciados. Ahora bien, ¿qué es esa voluntad?, ¿cómo se expresa? Eso lo aclara más adelante. De hecho, al paduano parece no preocuparle especialmente el modo en que un monarca adquiere el poder –pese a que prefiere que haya elección–, sino lo que éste hace con él. Por esa razón, la monarquía será regia cuanto más se relacione el rey con sus súbditos voluntarios y dirija la ley en provecho común de los mismos. Este aspecto podría relacionarse con aquello de que un gobierno representativo exige que el gobernante mantenga cierta relación con los demás miembros de la sociedad.

En cualquier caso, en este capítulo el autor evita pronunciarse con contundencia sobre qué forma de gobierno es la mejor. La única excepción que hace es decantarse por la elección como método de designación, arguyendo que Aristóteles también lo hizo. En cambio, sabemos que históricamente la democracia se ha asociado con el sorteo y la aristocracia con la elección, ya que este método de designación guarda una mejor

³⁶ MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz*, V, 7. Madrid: Tecnos, 1989.

³⁷ *Ibid.*, VIII, 1.

³⁸ *Ibid.*, VIII, 3.

relación con lo que es el sistema representativo. En virtud de ello, la intención de Marsilio es fácilmente deducible, dado que prefirió no resaltar aquella otra sentencia del filósofo griego que decía: «Que se elijan todos los cargos entre todos; que todos manden sobre cada uno y cada uno alternativamente sobre todos; que se sorteen los cargos, todos o los que no requieren experiencia y técnica».³⁹

Más adelante, en el capítulo X, en el apartado 6, da una definición final de lo que se podría considerar *ley*, y según la misma serían las reglas bajo las que se comprenden lo justo y lo útil civil, y que son además fruto de la autoridad humana. Este apartado es importante, dado que está excluyendo intervenciones divinas y deja al amparo de la humanidad redactar su propia legislación. Asimismo, en el capítulo XI destaca la importancia que tiene la ley, siendo ésta indispensable para que el gobernante no ejerza su poder arbitrariamente. Sin embargo, no se detalla cuál sería el procedimiento de creación de esas leyes.

No obstante, no es hasta el capítulo XII, cuando el paduano trata de definir lo que es *pueblo*. Una tarea que la llevará a cabo, siguiendo a Aristóteles. En este sentido, afirma que el legislador o la causa de la ley es el pueblo «o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él [...] digo la parte prevalente, atendida la cantidad y la calidad de las personas [...] ya lo haya encomendado hacer a alguno o algunos, que nunca son ni serán absolutamente hablando el legislador, sino solo para algo y para algún tiempo y según la autoridad del primero y propio legislador». Ciertamente se trata de un texto enmarañado del que puede deducirse que ese *pueblo* encomienda a otros la redacción de la ley. En cualquier caso, más adelante se añade que la autoridad de instituir leyes es solo de aquel del que pueden provenir lo que se llama «leyes óptimas». Así que, esa autoridad son los ciudadanos o una parte que represente a la totalidad, puesto que no todas las personas van a tratar de buscar, por diferentes motivos, lo que es útil a todos.

Sin embargo, en los capítulos siguientes Marsilio de Padua se dedica a refutar argumentos que niegan la capacidad al pueblo de legislar, como aquel que defiende que los hombres, por la mayor parte, son malos y necios. Pero, ¿qué intenciones tiene cuando escribe en defensa de ese pueblo?, ¿acaso habría abandonado la senda de la representación política? En realidad, estas loas al *pueblo* tienen otro objetivo, como es una nueva legitimación del poder político alejándolo de fundamentos divinos.

³⁹ ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Alianza, 1986, p. 246.

De esta manera, aunque *El defensor de la paz*, parezca incorporar retóricamente a ese sujeto *pueblo* –definido por el propio paduano– a la acción política, lo cierto es que lo hace valiéndose de recursos difícilmente cuantificables como voluntad y consenso –de ese pueblo o gobernados–. De manera que tampoco rompe con el esquema político representativo, dado que las leyes no las redactaría y aprobaría la ciudadanía al completo. Tanto es así que en varias ocasiones no deja de mostrar su apoyo a lo que sería una forma de gobierno monárquica.

De modo que, con Marsilio de Padua se da por zanjada la Edad Media. La selección de autores responde a que son sumamente representativos y su estudio permite trazar una línea de pensamiento para observar el desarrollo de la representación política. Y, ¿qué conclusiones se extraen acerca de la Edad Media? Que ésta se ha caracterizado por el mestizaje cultural entre las ruinas del Imperio romano, el cristianismo y, por supuesto, las costumbres germánicas, cuyo modelo político ha evolucionado bajo este mestizaje socio-político. Por consiguiente, durante este período se ha convertido en un auténtico sistema representativo, pero aun debe seguir evolucionado. En otras palabras, a este viaje que hemos emprendido, desde los bosques de Germania, aún le aguardan muchas estancias que visitar.

Capítulo 3. Edad Moderna: consolidación

Esta época es crucial en el progreso humano, ya que gracias al redescubrimiento de los clásicos afloró un nuevo pensamiento que consigue situar al ser humano en el centro, dejando a Dios un poco al margen de la vida mundana. Este hito en la historia se llamó Renacimiento. Además, este movimiento terminó dando lugar al Humanismo, cuyos máximos exponentes, al menos en el terreno político, fueron Tomás Moro y su amigo Erasmo de Rotterdam. Ahora bien, aunque estos hechos tuvieran lugar en la Edad Moderna, ¿cuándo comienza ésta exactamente? Existen dos teorías: una que sitúa su inicio en el conocido como “descubrimiento” de América, mientras que otra entiende que debe empezar con la caída de Constantinopla a manos de los turcos. Esta última teoría explica su posición arguyendo que la desaparición del último vestigio del Imperio romano debe ser el punto de partida para la verdadera modernidad.

En cualquier caso, lo importante en este libro es examinar cómo el poder y su concepción teórica siguen evolucionando. En este capítulo se observarán unas

transformaciones destacables, sin las cuales no podría concebirse la representación política en los términos actuales. En este sentido, se introduce formalmente el concepto de *soberanía*, mediante el cual la delegación del poder adquiere un sustento teórico y práctico con el que antes no contaba. Por consiguiente, Hobbes continuó el camino preparado por Bodin, en tanto en cuanto se concibe a la soberanía como poder absoluto, cuyo detentor no debe rendir cuentas ante nadie.

Pese a ello, en ambos casos se trata de encontrar una justificación racional al poder, algo que ya se vio, salvando las distancias, en Marsilio de Padua. Sin embargo, se observa precisamente eso: una justificación del poder ejercido en los términos en los que ya se estaba haciendo, no una crítica ni una propuesta distinta. Paradójicamente, tanto Hobbes como Bodin coincidieron en el tiempo con Étienne de La Boétie, quien a sus 18 años escribió uno de los tratados más clarividentes y demoledores contra el poder concebido de esta forma, el cual será recogido en la segunda parte de este libro.

Aunque, volviendo a la Edad Moderna, conviene aludir aunque sea brevemente a la pérdida de influencia del catolicismo en la política. Para comprender este hecho, lógicamente hay que observar varios acontecimientos que sucedieron en torno al siglo XVI. Primeramente, la crisis de la propia Iglesia católica, que era acusada de corrupción. En relación con ese hecho, Martín Lutero lanzó agudas críticas a la religión católica y al papado, a la vez que animaba a los creyentes a acercarse directamente a Dios, a través de la lectura de la Biblia. En este sentido, una de las cuestiones que más molestaba a Lutero era el de la venta de bulas, con las que la Iglesia pretendía financiar la Basílica de San Pedro, y no cesó de criticarlas por dondequiera que fuera.

Con todo, subyacía un problema político de fondo: la eterna cuestión del poder temporal y espiritual, en donde jugaba un papel fundamental la figura del papa. El protestantismo, al negar la autoridad universal de dicha figura, proponía la creación de iglesias nacionales, que no debían rendir obediencia a Roma. Asimismo, también en Inglaterra, con Enrique VIII, se creó la Iglesia anglicana, que igualmente negaba esa obediencia a Roma. Por su parte, los príncipes instrumentalizaron los procesos de creación de iglesias nacionales para conseguir ventaja en el conflicto entre poder espiritual y temporal, aunque la Iglesia católica reaccionó con la Contrarreforma, consiguiendo así recuperar parte del terreno perdido.

A pesar de que todo este maremagno de acontecimientos fuera importante, tampoco resultó crucial, dado que antes hubo figuras como Nicolás Maquiavelo, que observó el fenómeno de la política con una lejanía y pretensión de objetividad por la

que muchos le atribuyen ser el fundador de la ciencia política. Dejando de lado cualquier consideración moral, en *El príncipe* da una serie de consejos al gobernante para que se mantenga el máximo tiempo posible en el poder, mientras que en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* se centra en observar ciertos aspectos de varios regímenes políticos, dando la impresión de que estaba un paso por encima, a lo que aceptación y defensa de la democracia se refiere, respecto de los autores medievales y otros coetáneos suyos.

Todos estos hechos demuestran que existe un cambio respecto de la Edad Media, lo que explica porqué nos vamos a encontrar con escritos distintos. Ahora bien, ¿supone una ruptura? En esta obra se sostiene que no, que la verdadera ruptura, se produjo cuando cayó el Imperio romano de Occidente, o incluso cuando éste aceptó el cristianismo como religión oficial. Por tanto, ni en la Edad Moderna, ni tampoco en la contemporánea, se puede hablar de ruptura, sino de una evolución de los principios políticos fundamentales que irán adaptándose a las características de cada época. En otras palabras, la embrionaria representación política de los bosques de Germania seguía transformándose.

Entonces, ¿cuáles son las nuevas demandas intelectuales de la Edad Moderna? Principalmente, justificar el poder existente en términos racionales, y eso se puede ver tanto en Hobbes, como en Bodin, los dos máximos exponentes de esta corriente. Tanto es así que, más adelante, en consonancia con estas directrices, surge un movimiento al que se conocerá como despotismo ilustrado. Pero antes se examinará el concepto que facilitó la delegación del poder en términos que actualmente resultan fácilmente asimilables: la soberanía de Jean Bodin.

3.1. Jean Bodin y la soberanía

Jean Bodin (1529/30-1596) fue un destacado pensador político francés, principalmente recordado por desarrollar el concepto de *soberanía*. Este concepto permitiría hacer avanzar la idea de representación política y dotarla de una legitimidad más allá de enrevesados malabarismos teóricos o de justificaciones de carácter teocrático. En consecuencia, esta tarea se simplifica porque ahora existirá algo –la *soberanía*– que puede facilitar esa delegación del poder. En este sentido, Bodin ha escrito varias obras políticas, pero la más representativa de ellas sin duda es *Los seis*

libros de la república, el cual comienza de forma muy metódica definiendo, ya en el capítulo I del libro primero, lo que es una república: «un recto gobierno de varias familias, y de lo que es común, con poder soberano».⁴⁰

Ahora bien, el autor se encarga de completar esa definición, arguyendo primeramente que la felicidad de un individuo y la de la propia república son lo mismo. En consecuencia, Bodin afirma que un pueblo –aparece el concepto polémico por antonomasia y este autor tampoco lo define previamente– gozará del supremo bien si se ejercita en la contemplación de cosas naturales, humanas y divinas mientras alaba al «gran Príncipe de la naturaleza». Con todo, lo que resulta llamativo son las tres virtudes que enumera el filósofo francés: prudencia (enseña la diferencia entre el bien y el mal), ciencia (lo verdadero y lo falso) y verdadera religión (piedad e impiedad, y lo que se debe preferir y evitar).

Una vez alcanzado el capítulo VI, se observa que se diferencia entre súbdito y ciudadano. En este punto Bodin adopta un enfoque belicista pues parece remontar el origen del ejercicio del poder de unos sobre otros a cuestiones de guerra, otorgándoles a los vencedores el privilegio de mandar. Bodin afirma literalmente que «*la fuerza y la violencia han dado principio y origen a las repúblicas*».⁴¹ Después de ello, da una definición de ciudadano profundamente interesante pues, aunque emplee una retórica que parezca aludir a cierta libertad, y en ello se aprecia cierto progreso frente a sus predecesores intelectuales, en esencia coincide con el modelo político representativo. En virtud de ello, el francés afirma que el ciudadano es un súbdito libre, ya que depende de la soberanía de otro. Por consiguiente, el ciudadano es depositario de derechos, al contrario que los esclavos, pero su libertad esta mermada por la majestad de aquel a quien debe obediencia. De hecho, Bodin introduce más elementos que se encontrarían en frente de los ciudadanos, como por ejemplo los príncipes y señores soberanos (detentores de la soberanía). Después de ello, el filósofo francés intenta establecer un vínculo entre el ciudadano y el soberano, puesto que afirma que, aunque un esclavo pueda tener varios amos, un ciudadano nunca será súbdito de varios príncipes soberanos.

La relevancia del capítulo VIII, titulado de “De la soberanía” es notable. El capítulo comienza con la definición más popular de soberanía, aquella que considera que ésta es el poder absoluto y perpetuo de una república. Sin embargo, el propio Bodin

⁴⁰ BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 9.

⁴¹ *Ibid.*, p. 35.

aborda la necesidad de una definición precisa, pues observa que todavía no había sido definida. En este sentido, el filósofo francés señala que la condición de perpetuo es importante, ya que si alguien tiene el poder de manera temporal sería solo su depositario, aunque el poder pertenezca a otra entidad, por ejemplo un príncipe. Por esa razón, alguien designado por el príncipe no podría actuar contra él, porque el soberano – en este caso el príncipe– no estaría sometido a límites. En cualquier caso, Bodin reincide en este aspecto, y destaca la diferencia entre el soberano que puede ser el príncipe o incluso el llamado *pueblo*, y los detentores (temporales) del poder, que no son soberanos.

En realidad, es una argumentación perfecta para legitimar el traspaso del poder, bien sea del príncipe al gobernador, o del *pueblo* a otras instituciones. No obstante, Bodin deja entrever que el poseedor más natural de esa soberanía es el príncipe. Además, bajo este prisma, el autor también concluye que muy pocos rangos políticos del pasado han llegado a tener soberanía, ya que la soberanía no debe estar limitada ni en poder, ni en responsabilidad, ni tampoco en tiempo. En consecuencia, cuando alguien es únicamente depositario del poder, deberá rendir cuentas ante el verdadero poseedor de la soberanía, salvo que se trate del propio príncipe soberano.

Más adelante, el filósofo distingue entre el poder adquirido por mutuo acuerdo o por la fuerza. En este último caso estaríamos ante una tiranía. De modo que, el francés se pregunta: ¿Qué diremos de quien recibe del pueblo el poder soberano por toda su vida? Bodin distingue dos casos: en el primer caso, el pueblo traspasa su poder soberano al monarca, o sea que pura y llanamente le cede ese poder; en el segundo caso, ese poder se concede a una persona a título de oficial o lugarteniente, dado que aquí se estaría ante un mero depositario del mismo.

Una vez aclarada la condición de perpetua, debe observarse la de absoluta. Debido a ello, el pensador francés sostiene que cuando el poder se transmite con alguna carga o limitación, no se estará hablando de soberanía, salvo que sean las normales del cargo. Bodin destaca la necesidad de esta característica, ya que para él no tendría sentido que alguien con soberanía se tuviera que someter a los designios de otra persona. En cualquier caso, este requisito se entiende porque la disposición de dictar leyes exige que no tenga que acatar las demás, con la única excepción de las que puedan emanar de Dios, o de las costumbres de los hombres. Este carácter absoluto en realidad es una facultad discrecional que permite redactar cuantas normas se desee sin que otros entes, que sí deben someterse a ellas, puedan oponerse. Ciertamente, el interés de este

paraje radica en que está describiendo algo que se da en la práctica, a la vez que busca legitimar esa fórmula de gobierno. En esencia, esa fórmula no es otra que una representación política mediante la cual un príncipe que esté investido de soberanía puede ejercer el poder sin oposición. En consecuencia, cabe señalar la importancia de la soberanía *bodiniana* en el entramado jurídico político de los sistemas actuales.

Conforme avanza su libro, Bodin parece olvidarse de los rasgos más progresistas que podían encontrarse en sus primeras páginas, y afirma: «Por ello, en una y otra república, hay dos partes, a saber, aquel o aquellos que detentan la suprema soberanía y el pueblo».⁴² Evidentemente, por pensamientos como este no es muy difícil deducir la existencia de una clase política o gobernante y otra clase gobernada. Sin embargo, sí que destaca que ello no sucede en lo que él llama un *estado popular* –una democracia pura–, una forma de gobierno que no parece agradarle demasiado a Bodin, puesto que solo un poco después se muestra contrario a que los monarcas presten juramento de guardar las leyes y costumbres de un país, dado que ello «aniquila y degrada la majestad soberana», y así puede transformarse en aristocracia o democracia. Con todo, Bodin no deja de poner el acento en un aspecto interesante como es el hecho de que las leyes no tienen porqué ser eternas, y a la persona que en aquellos momentos hace la ley no debe negársele per se legislar ciertas parcelas.

Más adelante, en el capítulo X, se pretenden desentrañar los verdaderos atributos de la soberanía. Sin embargo, la posición laica de Bodin a la hora de explicar el fenómeno del poder lamentablemente se desvanece, al menos en cierta medida, según se profundiza en su obra. Este capítulo comienza con la clásica premisa de que los príncipes son los lugartenientes de Dios en la tierra y, por esa razón, mandan sobre los demás hombres, quienes no deben menospreciarles, porque ello equivaldría a menospreciar a Dios. En relación con ello, podría plantearse hasta qué punto Bodin hace estas afirmaciones plenamente convencido, porque en ocasiones desentona con el carácter racional del resto de la obra.

Posteriormente, cuando busca describir la soberanía, enuncia que para reconocer el príncipe soberano hay que observar los atributos que no comparte con los súbditos. Al respecto, Bodin sentencia que esos atributos no deben ser comunicables a los súbditos, ya que si éstos pueden transferirse no deberían corresponder a la propia

⁴² BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 58.

soberanía.⁴³ A la sazón de ello, el autor francés niega algunos atributos de la soberanía basándose en que son compartidos por el soberano y el súbdito, como por ejemplo el nombramiento de oficiales. En cambio, sí que es un atributo del príncipe soberano el poder dar leyes a todos, pero sin el consentimiento de los demás, sean superiores, iguales o inferiores. A diferencia de la costumbre, la ley, tal y como relata Bodin, toma su fuerza de aquel que tiene el poder de mandar a todos. O sea, podría afirmarse que para Bodin la legitimidad de la ley proviene del hecho de que el poder *pertenece* al soberano. En consecuencia, se observa nuevamente cómo se mantiene el esquema de *uno manda – el resto obedece*, aunque intente dotarlo de racionalidad, sentido y legitimidad mediante la inclusión y desarrollo del concepto de soberanía. A continuación, el libro recoge que los demás atributos de la soberanía se encuentran integrados en la propia facultad de dar leyes. Así pues, tanto declarar la guerra, como gravar a los súbditos con cargas, se encuentran comprendidos en esta facultad de legislar.

Consecuentemente, una vez finalizada la disertación sobre los aspectos centrales de la soberanía, es posible saltar al libro segundo. Éste comienza con una cuestión bastante razonable: ¿quiénes detentan la soberanía? Para Bodin, si ésta recae en un príncipe, se estará frente a una *monarquía*; si recae sobre el pueblo al completo, se hablará de *estado popular* –término que alterna con el de *democracia*–; por último, si el detentor de la soberanía es solo una parte del pueblo, estaríamos ante una *aristocracia*. En cualquier caso, no deja de llamar la atención que a las tres formas de gobierno las englobe en lo que él llama *república*.

Asimismo, Bodin sostiene que la combinación de algunas de estas tres formas de gobierno, al contrario de lo que habían defendido autores anteriores a él, no genera ninguna otra nueva. ¿Por qué? Sencillamente porque choca con su idea de soberanía; como el mismo va a explicar: «Si la soberanía es indivisible, como hemos demostrado, ¿cómo se podría dividir entre un príncipe, los señores y el pueblo a un mismo tiempo? Si el principal atributo de la soberanía consiste en dar ley a los súbditos, ¿qué súbditos obedecerán, si también ellos tienen poder de hacer la ley? ¿Quién podrá hacer la ley, si está constreñido a recibirla de aquellos mismos a quienes se da?». ⁴⁴ Esta negativa parte del carácter «indivisible» de esa soberanía, que impide que ésta pertenezca, y sea

⁴³ Me gustaría incidir en el lenguaje tan diferenciador que usa el autor al respecto, manteniendo continuamente la oposición: príncipe soberano-súbditos.

⁴⁴ BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 89

ejercida, por varios sujetos distintos a la vez. Debido a ello, el autor francés concluye que la mezcla de estas formas de gobierno acabaría siendo un estado popular. Además, aprovecha para mostrar su desacuerdo con Polibio y su teoría del gobierno mixto.

En las páginas siguientes se dedica a observar la forma de gobierno monárquica y la aristocrática. No obstante, es interesante examinar cómo define lo que él llama *estado popular* en el capítulo VII del libro segundo y lo que cuesta, a esta soberanía *bodiniana*, encajar con la democracia. Por esa razón, el pensador francés realiza una serie de conjeturas para tratar de definir ese *estado popular*, a la vez que va criticando el voto por tribus de la República romana, arguyendo que éste posibilita por su propia idiosincrasia –lo cual no es del todo falso– que un buen número de ciudadanos se quede finalmente sin votar. Ahora bien, Bodin aprovecha ese ejemplo, así como otros que usa, para definir el gobierno popular como aquel en el que la mayoría de los ciudadanos por cabezas, tribus, clases, etcétera, detenta la soberanía. Asimismo, completa esta maniobra con una crítica a Aristóteles, atribuyendo al Estagirita la defensa de que la democracia es el gobierno de los pobres, mientras que aristocracia sería el gobierno de los ricos, sin que para ello importe el número. En cambio, Aristóteles al respecto en la Política, sentenciaba, por una parte, que: «la ley de ésta [la democracia] prescribe que los ricos no tengan más parte del público gobierno que los pobres, ni que los unos ni los otros sean señores de él, sino que todos sean semejantes»,⁴⁵ a la vez que también sostenía: «De manera que en las democracias sucede que los pobres son más poderosos que los ricos, porque constituyen el mayor número, y lo que los más determinan, aquello es lo que vale».⁴⁶

Por tanto, la democracia para Aristóteles está basada en la más estricta *isonomía* griega, y de ella se deriva que si los pobres son más numerosos, debido a una simple cuestión aritmética, su peso en la acción política será mayor. Esta consecuencia es lo previsible cuando se opta por una democracia en la que se cuenta el voto por personas y no por grupos o tribus. ¿A qué se debe? A que el voto por grupos puede favorecer, tal y como sucedía en la República romana, a uno de ellos si uno o varios colectivos votan primero, y la votación se termina cuando se alcanza un determinado quórum; un desequilibrio que el sistema político romano corregía en parte gracias a la figura del tribuno de la plebe. Ahora bien, inexplicablemente Bodin no nombra el sistema ateniense de voto por persona –se limita a incluir el voto por cabeza, pero solo

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Nuestra Raza, p. 160.

⁴⁶ *Ibid.* p. 209.

desarrolla los demás–, ya que de esta manera puede lanzar su crítica hacia la democracia o *estado popular*. No obstante, esa crítica solamente encaja en un tipo muy específico de sistema político –mixto según Polibio, pero democrático según Bodin– y traslada esa carencia concreta hacia la totalidad de sistemas democráticos.

Al respecto, no deja de resultar curioso que Bodin no reconozca taxativamente nada bueno de la democracia, limitándose a su enrevesado análisis de la misma, a la vez que el autor francés, en el capítulo VI, dice que la aristocracia bien ordenada es hermosísima. En consecuencia, es deducible que su concepto de soberanía resulta más entendible cuando ésta pertenece a una o varias personas. Tanto es así que Bodin termina el capítulo dedicado a la democracia de la siguiente manera:

Consideramos, pues, como indiscutible que el estado de una república es siempre simple, si bien su gobierno puede ser contrario al estado. Así, la monarquía es en todo opuesta al estado popular, y, sin embargo, la majestad soberana que reside en un solo príncipe puede gobernar su estado popularmente. En tal caso, no se tratará de una mezcla de estado popular y monarquía, que son incompatibles, sino de una monarquía con gobierno popular, la monarquía más segura posible.⁴⁷

Por consiguiente, el filósofo francés distingue entre estado (en minúscula) y su gobierno. En este texto se entiende que la monarquía es el gobierno de un estado popular; asimismo no hay gobierno mixto –ya se ha recogido la oposición de Bodin a esta idea–, pero tampoco contradicción alguna. Eso sí, la soberanía pertenece al príncipe que decide gobernar su estado popularmente. En este sentido, se echa en falta algo de concreción acerca de esta idea. Pese a ello, lo único que no presenta dudas es que el detentor de la soberanía y por tanto, siguiendo a Bodin, el único que puede hacer leyes es el príncipe. Entonces, ¿cómo gobernaría popularmente? Da la sensación de que es mera retórica para justificar la forma de gobierno hegemónica de aquel momento.

Esta confusión parece acrecentarse en el libro tercero. En el capítulo I se dice que nada confiere mayor autoridad a las leyes de un príncipe, pueblo o gobierno aristocrático que someterlas al parecer de un consejo, senado o corte. Este razonamiento permite extraer dos conclusiones. En primer lugar, que, aun cuando el pueblo pudiera tener la soberanía, parece ser que las leyes deberían someterse a una revisión de otro órgano. Puede ser que no sea algo vinculante, pero ya se plantea que los actos deben ser

⁴⁷ BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 113.

revisados por una especie de “consejo de sabios”. En segundo lugar, Bodin afirma que el soberano es quien transfiere la potestad a ese consejo, ¿aunque eso de alguna manera no estaría limitando su poder? El autor francés había sostenido a lo largo de la obra que cuando el poder tiene alguna carga o limitación no se podría hablar de soberanía. Incluso afirmó que nadie con soberanía debería someterse a los designios de otra persona. Quizá ese consejo no imponga al soberano una limitación estrictamente hablando, pero Bodin señala que, cuando el soberano aprueba mandatos en contra del veredicto del consejo, los súbditos tienden a menospreciarlo, pudiéndose desencadenar una rebelión.

Más adelante Bodin compara ese órgano con los antiguos senados, tanto con el senado romano como con el senado griego al que denomina Gerusía. Nuevamente Bodin incurre en una imprecisión que conviene aclarar, dado que la Gerusía era un órgano característico de Esparta, y en absoluto se le podía atribuir a la totalidad de la Hélade. Consecuentemente, Bodin apoya su idea en que griegos y romanos atribuyeron a ancianos la facultad de aconsejar. Ahora bien, la Gerusía espartana estaba conformada por veintiocho ancianos, pero a su vez formaban también parte de ella los dos reyes.⁴⁸ Por esa razón, no tiene sentido que Bodin apoye su argumentación en ella, porque los dos reyes estaban en ese consejo, deliberaban en él y tenían que someterse a su dictado.

El resto del libro tercero se dedica a examinar otras instituciones y el resto de la obra abandona la teoría política por otras cuestiones más plausibles. Por esa razón, se da por concluido el análisis sobre Bodin. ¿Qué se puede extraer de este análisis? Que la obra del filósofo francés incurre en varias contradicciones, ya que intenta conjugar una retórica popular con una legitimación de un sistema político en el que el poder recae sobre una o varias personas. Es cierto que reconoce un gobierno democrático, pero no lo desarrolla, al contrario de lo que hace con la monarquía y la aristocracia. Evidentemente, la mayor novedad de su pensamiento radica en el desarrollo del concepto de soberanía, que entiende absoluta e indivisible, esto es, no debe encontrarse sometida a ningún límite, dado que el soberano debe poder actuar libremente.

En relación con el recorrido de este trabajo, se aprecia una evolución interesante, porque, aunque no rompe en absoluto con la concepción vertical del poder, busca legitimarlo con un concepto que será posteriormente utilizado para dotar de coherencia algunos sintagmas que en la retórica actual son indispensables: *soberanía nacional* y

⁴⁸ Esparta era lo que se conoce como una diarquía.

soberanía popular. En realidad, no es fácil prever cómo Bodin hubiera aceptado estas revisiones de su concepto, pero su aportación al funcionamiento del sistema actual es indudable, puesto que su obra ha permitido concebir la soberanía como esa autoridad ilimitada del gobernante. Falta todavía identificar cómo se desarrolló el otro punto de apoyo de los regímenes representativos, a saber: la cesión del poder. Para examinar este aspecto es preciso estudiar la obra de Thomas Hobbes.

3.2. Thomas Hobbes y el *Leviatán*

Thomas Hobbes (1588-1679) fue uno de los filósofos políticos más conocidos de la historia. Normalmente se estudia en contraposición a Rousseau, ya que mientras el ginebrino afirmaba que el ser humano es bueno por naturaleza, el inglés defendía justamente lo contrario y que, por ello, debía de haber un poder absoluto que asegurara una convivencia pacífica. Esta oposición es más factible todavía, dado que ambos son contractualistas e intentan explicar el origen de sociedad política recurriendo a un acuerdo entre los distintos habitantes.

Con todo, dentro de la corriente contractualista encontramos a pensadores tan dispares como el mismo Hobbes o Rousseau, pero también a liberales como John Locke. El contractualismo es un modo de explicar el paso de lo prepolítico a lo político. Sin embargo, los enfoques que se pueden adoptar bajo esta teoría son múltiples y sumamente distintos, puesto que, más allá del momento prepolítico cada autor adoptaba una visión diferente para explicar el momento político en el que le tocó vivir. En este sentido, Hobbes fue un defensor del absolutismo de una manera más clara que Bodin. En cambio, el inglés, aunque también busco legitimar de manera racional el poder de su época, fue más claro y no ocultó la poca confianza que tenía en el hombre corriente, pues es conocidísimo que él pensaba que «el hombre es un lobo para el hombre».

La obra insignia de Hobbes es el *Leviatán*, y será el libro examinado para poder observar sus aportaciones políticas fundamentales. En la primera parte (Del hombre), Hobbes comienza por plantear una serie de cuestiones metafísicas, de las cuales hay un par más destacables. Por ejemplo, en el capítulo X define el poder –del hombre– como el medio para obtener algún bien manifiesto futuro. Asimismo, en el capítulo XIV, define lo que él llama *derecho de la naturaleza* como la libertad de cada hombre para usar su propio poder con la finalidad de conservar su propia vida. Entretanto, define la

libertad de un modo bastante actual, dado que la entiende como la ausencia de impedimentos externos que no reduzcan el poder de un hombre de hacer lo que quiera. Por último, define un contrato como la mutua transferencia de derechos, lo que para el pensador inglés se hace cuando se desea que un beneficio recaiga en una o varias personas, lo que obliga a la persona que ha cedido ese derecho a no impedir el beneficio a aquel a quien ahora tiene el derecho. Esta idea es importante a la hora de comprender su teoría política del contrato.

En el capítulo XV Hobbes habla de la justicia que, como ley de la naturaleza, obliga a transferir a otros los derechos que de retenerlos podría ocasionar algún perjuicio a la humanidad. Puede observarse cómo Hobbes va allanando así el camino de cara a la cesión política que las personas han de hacer al soberano, si así lo reclamara el bien común. Es más, al final del capítulo XIV el autor defiende que incluso los pactos realizados bajo el temor son válidos. Así que, a la sazón de esto, Hobbes afirma que cuando no hay ningún pacto todos los hombres tienen derecho a todo –estado de naturaleza–, y por tanto no hay injusticia alguna. Pero, si se ha llevado a cabo algún tipo de pacto, romperlo sería injusto. Consecuentemente, según el autor inglés, la justicia y la propiedad comienzan con la constitución de un Estado. Sin embargo, en esas condiciones la desconfianza a que una de las partes incumpla lo acordado, justifica de alguna manera ese incumplimiento sin que sea injusto. Por tanto, se hace necesaria una garantía, aunque ésta no será posible mientras los hombres se encuentren en lo que Hobbes llama «estado natural de guerra». Parece hacerse necesaria así la existencia de un poder coercitivo que obligue a los hombres a cumplir su pacto mediante una pena que sería mayor que el beneficio que podrían obtener de incumplir su acuerdo.

En ese mismo punto, Hobbes demuestra una preocupación equiparable a la de los liberales posteriores por la propiedad. De hecho, para el inglés los mecanismos coercitivos, citados anteriormente, también van encaminados a robustecer la propiedad que adquieren los hombres a través de sus contratos. De modo que, esa propiedad no podría existir sin un Estado, pero ese Estado no podría existir a su vez sin ese poder coercitivo. En consecuencia, los pactos no serán válidos si no hay un poder civil capaz de obligar a los hombres a respetarlos.

En el capítulo XVII, ya en la segunda parte del libro, señala Hobbes que el fin del Estado es la seguridad. Su meta –añade– es la propia conservación y si acaso una vida más armónica. Más adelante completa este razonamiento arguyendo que, si no se instituye un poder, cada uno solo se fiará de su propia fuerza para protegerse de los

demás. En otro pasaje Hobbes define perfectamente lo que podría ser la representación política en relación con su concepto de Estado:

La generación de un Estado. El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos [...] es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga [...]; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio.⁴⁹

Amparándose en garantizar la seguridad y la propiedad, Hobbes exige un Estado, encabezado por un hombre o asamblea, al que el resto de personas transfieran todo su poder. De esta manera, y esto es clave cuando se habla de representación política, las voluntades de todas esas personas que han transferido su poder se reducen a una sola. Hasta el momento se han mencionado dos aspectos: el primero que en política el objeto de representación es la voluntad de los representados, y el segundo que, como bien afirma Rousseau, a la voluntad no se la podía representar, o es una u otra. En cambio, Hobbes aborda ese problema de una manera verdaderamente pragmática: las voluntades de los demás se reducen a una –la del gobernante o gobernantes–. ¿Por qué? Porque están sometiendo sus voluntades a la suya a cambio de seguridad. ¿Acaso no sucede eso en cualquier régimen representativo, electivo o no? Este contrato social es el que plantea Hobbes.

Posteriormente, el inglés adopta un enfoque organicista para dotar de significado a ese Estado y concluye que la multitud así unida en una *persona* se denomina Estado. De modo que el Estado es a la vez soberano y súbdito, dado que se trata de esa *persona* cuyos actos estarían refrendados por los pactos de una gran multitud, lo que le facultaría para hacer los actos necesarios –entre ellos usar la fuerza– para asegurar la paz y la defensa común. Consecuentemente, esa *persona* sería el soberano, mientras que los demás serían súbditos suyos. Asimismo, reconoce dos tipos de Estado: el de adquisición –que se correspondería cuando el poder se consigue mediante la fuerza– y el político o de institución –cuando para ello medía un acuerdo entre sus habitantes–.

Hobbes describe, en el capítulo XVIII, el Estado de institución, y nuevamente alude a la representación, dado que tiene lugar en este Estado cuando los hombres

⁴⁹HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Biblioteca del Político. INEP AC, cap. XVII.

pactan que un hombre o asamblea les representen. Este modelo podría considerarse un precedente –limitado, por supuesto– de un régimen representativo (moderno) electivo. Lógicamente, en consonancia con el pensamiento de Hobbes, de esta institución derivarán una serie de derechos del soberano, como que los súbditos no podrán cambiar de forma de gobierno, o que el poder soberano no podrá ser enajenado. En cambio, dos de estos derechos resultan especialmente relevantes –y actuales–. Al respecto, el apartado 7 señala que el soberano tiene el derecho de establecer normas, lo que no deja de ser uno de los privilegios más notables de cualquier soberano. Sin embargo, además de eso, en este apartado aflora nuevamente la preocupación de Hobbes sobre la propiedad, pues recoge que esas normas van encaminadas a que los súbditos den a conocer lo que es suyo y que nadie pueda quitarles, de modo que cada cual podrá disfrutar de sus propios bienes. Esa condición, para Hobbes, es lo que los hombres llaman *propiedad*. Aun a riesgo de incurrir en un posible anacronismo, es inevitable comparar su preocupación por la propiedad privada y los medios –legales– para protegerla, con la de los liberales posteriores. Esta comparación no es gratuita, sino que ayuda a trazar un camino para comprender sin brusquedades las motivaciones del liberalismo para hacerse con el poder, primeramente, y la aplicación de su programa político, una vez instalados en él.

El otro punto destacable es el de hacer la guerra y la paz que se corresponde con el apartado 9. Este aspecto es relevante, porque en Atenas, como sistema no representativo, fueron sus ciudadanos quienes decidieron, entre otras cosas, algo tan importante como declarar la guerra a Esparta. No obstante, en un régimen representativo esta potente facultad recaerá sobre el gobernante. De hecho, Hobbes, muy acertadamente, describe este derecho como inherente a la soberanía. Finalmente el pensador inglés, siguiendo las pautas marcadas por Bodin, asegura que estos derechos son indivisibles, ya que constituyen la esencia de la soberanía.

En el capítulo XIX, Hobbes decide hablar de las distintas formas de gobierno. No aporta nada novedoso al respecto y se conforma con enumerar las tres formas clásicas –monarquía, aristocracia y democracia–, negando que puedan existir otras. En cualquier caso, en el capítulo XX se hace referencia al otro Estado, el de adquisición. Según Hobbes, en este caso es cuando los hombres delegan su poder por temor mutuo. De esta manera, el pensador inglés da validez a los pactos alcanzados bajo el miedo. Más adelante, en el capítulo XXI, se habla de la libertad. Hobbes ya la definió como aquella ausencia de impedimentos externos que pueden impedir a un hombre a hacer lo

que quiera, pero en este caso va a añadir algunos matices interesantes, dado que va a referirse a la «libertad del súbdito». Así que, primero nombra la cuestión de la libertad acerca de los pactos, dado que ésta radica en todo lo que no ha olvidado el soberano. Por ejemplo, elegir su vivienda o su propio género de vida. Esta libertad debe compaginarse con el poder del soberano.

En el capítulo XXVI, Hobbes plantea el tema de la ley civil. El filósofo inglés la define de la siguiente manera: «es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley».⁵⁰ De esta definición se deduce que la ley para Hobbes también tiene un efecto moralizante. Sin embargo, Hobbes completa su definición con algunos rasgos, como que el legislador es el soberano y, en definitiva, que el Estado no es más que un ente, que no tiene capacidad de hacer una cosa si no es mediante su representante –el soberano–. Asimismo, el soberano no estaría sujeto a estas leyes porque él puede revocarlas cuando lo desee, así que se deduce que era libre desde antes.

En el capítulo XXX, uno de los últimos del libro, se indica que la misión del representante soberano es procurar el bien del pueblo, aunque un poco más adelante, en perfecta consonancia con la línea del pensamiento *hobbesiano*, incorpora también la seguridad, que incluye todas las excelencias que el hombre puede adquirir –propiedades–.

De esta manera, se da por finalizado el examen sobre Hobbes. En conclusión, la principal aportación del filósofo inglés es legitimar lo que por aquel entonces se vislumbraba abiertamente como una “representación política”. Para él era necesario que los súbditos, a cambio de obtener seguridad, cedieran el poder al soberano. A la sazón de esto, se observa como incorpora aquella soberanía *bodiniana* a su escrito, a la vez que se intuye a una persona muy preocupada por mantener el orden y, sobre todo, la propiedad. En este sentido, la propiedad parece que sea, casi en exclusiva, el fin de la legislación *hobbesiana*. Este aspecto ha permitido encontrar una semejanza, sin pretender caer en anacronismo, entre Hobbes y el liberalismo que posteriormente se desarrollará.

En cualquier caso, es posible apreciar cómo en Hobbes culmina históricamente una parte del proceso teórico de la representación política. En su obra se observa una

⁵⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Biblioteca del Político. INEP AC, cap. XXVI.

evolución y, aunque siga sin romper con el pensamiento analizado anteriormente, es mucho más asimilable y comprensible desde los parámetros actuales. En este sentido, la soberanía de Bodin y la delegación del poder que plantea Hobbes son indispensables para configurar el régimen representativo liberal moderno. Por consiguiente, a dicho régimen liberal solo le faltaba una pieza más, una construcción retórica muy concreta que empezó a tomar forma 100 años después de Hobbes: la nación. No se trata de algo baladí o sin relación con la cuestión que aquí se pretende esclarecer, dado que hace posible un sintagma, como es la «soberanía nacional», indispensable para nuestros sistemas actuales.

3.3. La nación como nuevo elemento movilizador y legitimador

La identidad colectiva, conocida como nacional, que va a estudiarse en este punto, se desarrolló principalmente a finales del siglo XVIII y a principios del XIX. Por tanto, puede entenderse que pertenece a la Edad Contemporánea, la cual, como es conocido, comenzó con la Revolución francesa. Sin embargo, debido a que los inicios de esta construcción nacional tienen lugar a finales de la Edad Moderna, y como el siguiente apartado examinará autores posteriores, cuya temática principal será distinta, he considerado acertado incluir el estudio acerca de la nación en este apartado. Aunque, previamente también hay que abordar la siguiente cuestión: ¿por qué incluir a la *nación* en un estudio sobre de la representación política? Citaré tres ejemplos para justificar esta decisión:

1. Edmund Burke, en su conocido *Discurso a los electores de Bristol*, llegó a afirmar: «El Parlamento no es un congreso de embajadores que defienden intereses distintos y hostiles [...] sino una asamblea deliberante de una nación, con un interés: el de la totalidad; donde deben guiar no los intereses y prejuicios locales, sino el bien general que resulta de la razón general del todo».⁵¹ La intención de Burke era evitar cualquier posible mandato de sus electores, pero apeló a la nación para justificar su razonamiento.

⁵¹ BURKE, Edmund. “Discurso a los electores de Bristol”. En: *Textos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

2. Por otro lado, Sieyès pronunció, en la Asamblea Nacional, su famosa frase de que la nación no recibe órdenes de nadie. Sieyès, igual que Burke, pretendía obtener plena libertad a la hora de legislar sin tener que rendir cuenta ante su electorado, aunque nuevamente recurrió a ese ente llamado nación. Así podemos comprobarlo en el panfleto *¿Qué es el tercer estado?*, donde se pregunta: «¿Quién, pues, se atrevería a decir que el tercer estado no contiene todo lo necesario para formar una nación completa?». Con todo, tal y como aclara Peter McPhee, Sieyès no era ningún demócrata pues entendía que no debía recaer ninguna responsabilidad política ni sobre mujeres ni pobres.⁵²
3. El uso de la nación en estos mismos términos tiene lugar también en un documento actual como es la Constitución Española de 1978. La Carta Magna establece en su artículo 1.2 que «la soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado». La norma suprema del ordenamiento jurídico español utiliza el sintagma de «soberanía nacional» Este principio, que no deja de tener un fuerte componente abstracto, más todavía al relacionarse con otro recurso retórico como es el «pueblo español», significa que la nación es soberana, aunque esté por ver si ésta puede llevar a cabo las acciones políticas inherentes a un soberano, al menos en la manera en la que lo explicó Bodin. En cualquier caso, y obviando el evidente contenido metafórico que es pieza indispensable en el actual sistema representativo, parece necesario que deba haber algo que se corresponda con esa *nación*.

En consecuencia, puede afirmarse que la importancia que la nación ha jugado en el entramado político moderno está fuera de toda duda. En consecuencia, un breve estudio sobre ella arrojaría más luz al fin de este trabajo. Pero, para entender qué es la nación deben analizarse otros elementos como, por ejemplo, el nacionalismo. Por tanto, la primera pregunta que hay que contestar es ¿qué es el nacionalismo? Ernest Gellner lo define como un principio político que demanda que exista sentido entre la unidad nacional y la propia política. A su vez, vislumbra dos características intrínsecas a todo nacionalismo: la primera de ellas es el *sentimiento* nacionalista, el cual es de carácter pasional y desata ciertas reacciones, que son conocidas como *movimiento*, que es a la

⁵² MCPHEE, Peter. *La revolución francesa, 1789-1799. Una nueva historia*. Barcelona: Biblioteca de bolsillo, 2007, p. 52.

vez la segunda característica.⁵³ Pero el concepto de nacionalismo, que pretende evidentemente desembocar en la nación, no se puede desligar del Estado. Por ese motivo, cualquier incursión sobre el fenómeno del nacionalismo tiene que tener en cuenta al Estado, tal y como hizo Gellner, cuando, usando la definición de Max Weber, aseguraba que el Estado es el ente que ostenta el monopolio legítimo de la violencia. De hecho, la violencia es un elemento indispensable tanto para la conservación del Estado como para la formación del nacionalismo. A la sazón de eso, Freud avistó que ante la innegable tendencia agresiva del individuo «un núcleo cultural más restringido ofrece la muy apreciable ventaja de permitir la satisfacción de este instinto mediante la hostilidad frente a los seres que han quedado excluidos de aquél».⁵⁴

Gellner entendía que la amalgama de procesos que se dan durante la época industrial es lo que acaba generando una homogeneidad perfecta para que surja el nacionalismo. Es decir, el sociólogo francés entendía el nacionalismo como un proceso que nace a consecuencia de unos hechos históricos determinados. Para él es clave tanto el momento de transición entre la sociedad agraria y la industrial como los efectos que en ésta última se producen. No obstante, aunque Gellner pueda reconocer un papel de las élites en el cultivo de los requisitos previos para que nazca el nacionalismo, no presta demasiada atención al interés de éstas en la creación del mismo, así como sus ventajas para la clase gobernante, sobre todo como forma de movilización social al servicio de unos intereses determinados. En cambio, Álvarez Junco sí presta atención a este aspecto, y entiende el nacionalismo como un proceso impuesto desde arriba, desde las élites, las cuales actúan motivadas por un interés, que se encuentra claramente determinado. Ello se ejemplifica perfectamente cuando se hace referencia a lo siguiente:

Pero, inesperadamente, en el momento álgido de la Revolución Francesa, cuando los partidarios del progreso y la «razón» se encontraban asediados por rebeliones internas y por la invasión de una docena de ejércitos enviados por los monarcas vecinos, hicieron un llamamiento desesperado a la movilización general del país, y lo hicieron en términos que mezclaban lo ideológico y lo étnico: se convocó, sí, a los partidarios del progreso y la libertad contra los «déspotas» y desde luego al «pueblo» contra los «aristócratas» pero también se convocó a «la nación» a los «patriotas» a los hijos de la Francia inmortal, a defenderse contra la agresión

⁵³ GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza, 2008, p. 67.

⁵⁴ FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 2008, p. 104.

«extranjera» El invento tuvo un inmenso éxito: en el terreno interior, el régimen se reforzó políticamente.⁵⁵

Esa llamada a la movilización, que también se puede hacer en tiempos de paz, tiene unos efectos de refuerzo en el régimen, que beneficiarán indudablemente a la clase dirigente de ese momento. Ello generará una unidad en torno a la nación y a sus gobernantes. Además, tal y como afirmaba Freud, contribuirá a canalizar ciertos instintos agresivos hacia “el otro”. Por otro lado, para crear ese nacionalismo, Álvarez Junco afirma que los Estados tuvieron que “inventar” una parafernalia simbólica que diera vida a la nación. ¿Por qué? Cabe la posibilidad que el poder se agotara en el modelo feudal y, por lo tanto, se viera en la necesidad de reinventarse; es decir, tuvo que haber una renovación del mismo, para que éste siguiera manteniéndose. De este hecho, se deduce que el nacionalismo fue el vehículo que sirvió de canalización para esta renovación del poder, y por lo tanto si tuvo que “inventarse”. Fue una creación artificial sobre algunas bases históricas y no históricas que, por supuesto, existían antes.

Sin embargo, ese razonamiento no implica caer en planteamientos “primordialistas”, dado que con ello no se afirma necesariamente que la nación exista como algo natural. Más bien se defiende que es una construcción histórica, aunque pueda ser diseñada desde arriba. Además, cuando se afirma que es una invención, no se tiene que entender como una creación desde la nada sino más bien, en la línea de lo señalado por Junco, como una presentación de la realidad a partir de una combinación de los rasgos culturales preexistentes. Esa construcción permitía crear una serie de vínculos emocionales entre las personas y esa «nación» siendo solo necesario imbuir en las personas un sentimiento de pertenencia, en los términos que ya se han recogido. De esa manera, partiendo de las identidades colectivas del pasado, se dio un salto cualitativo hasta la nueva identidad nacional.

En consecuencia, a finales de la Edad Moderna se creó un ente que sirvió para renovar un poder que, sustentado bajo unas directrices medievales reformadas, se encontraba ya agotado. Una vez culminó este proceso, solamente restaba que la representación política se adaptara a las nuevas condiciones: ahora la nación sería soberana. Sin embargo, al contrario de lo que sostendría Bodin, ésta no podría ejercer el poder porque se trata de algo abstracto y requiere que otros gobiernen por ella, puesto

⁵⁵ ÁLVAREZ JUNCO, José. “La nación en duda”. En: PAN-MONTOJO GONZÁLEZ, Juan Luis (coord.). *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*. Madrid: Alianza, 1998, pp. 405-476, aquí pp. 418-419.

que, evidentemente, no tiene voluntad. Esto plantea de inmediato otro dilema: ¿quién hablará por la nación? Burke, Sieyès y el resto de la clase política del momento lo tenía muy claro: ellos mismos. En definitiva, existe un sintagma retórico –soberanía nacional– que afirma que la nación al completo es soberana, aunque evidentemente el poder sigue siendo ejercido por una minoría privilegiada que, además, ha sido la encargada de “crear” esa *nación*. Después de todo este proceso, haría su aparición la Edad Contemporánea, en la que el pensamiento de una serie de autores permitió que la representación y la democracia terminaran entremezclándose y confundándose.

Capítulo 4. Edad Contemporánea: ¿reaparece la democracia?

La Revolución industrial, las revoluciones de 1848, la Revolución bolchevique, las dos guerras mundiales, son solo una muestra de los importantes hechos que tuvieron lugar durante esta época, cuyo comienzo queda marcado con lo que hoy se conoce como Revolución francesa, la cual abarca una serie de acontecimientos entre los que se encuentra la famosísima toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789, la muerte en la guillotina de Luis XVI, algo más de 3 años después, o el Directorio, encabezado por uno de los jacobinos más populares, Robespierre.

En este sentido, ya se ha aludido a las reflexiones de Sieyès, en pleno proceso revolucionario francés, y las de Edmund Burke unos años antes. Ahora bien, falta otro acontecimiento absolutamente indispensable cuyas consecuencias políticas e ideológicas influyeron de manera determinante en la época contemporánea. Este acontecimiento es la Guerra de Independencia de los Estados Unidos, en virtud del cual las colonias estadounidenses pudieron dejar de someterse a su metrópoli británica, para constituirse después como país. ¿A qué responde la importancia de este acontecimiento? Sencillamente a que su documento político por excelencia, la Constitución de los Estados Unidos de 1787, fundó uno de los Estados más modernos del mundo, políticamente hablando, y consiguió que durara, hasta el momento, más de 200 años.

Así, aunque el régimen político estadounidense optó también por basarse en la representación política, introdujo una serie de elementos, provenientes de la teoría política, que dotaron a aquel sistema de una modernidad sin precedentes. Aquel Estado incorporó, entre otras novedades, una división de poderes o la elegibilidad de sus cargos. Esta serie de avances pudo ser lo que motivara a Alexis de Tocqueville a

escribir sobre aquella *democracia* que había en América. No obstante, ya se ha mencionado que esa no era la intención de los padres fundadores, dado que algunos de ellos como James Madison distinguieron explícitamente entre república y democracia, decantándose por la primera de las opciones.

Pese a ello, la obra de Tocqueville fue una de las primeras en las que, desde la Antigüedad, se adjudicaba a la democracia unas connotaciones positivas, proyectándose como un régimen deseable y aplicable, por muchos matices que esta reinterpretación pudiera tener. Sin embargo, ese régimen no tenía demasiado en común con aquel otro que gobernó Atenas durante más de dos siglos, ni tampoco con el de la República romana; más bien, se basaba en la misma representación de antaño, aunque incorporando una serie de novedades como la división de poderes de Montesquieu. Por esa razón, esta nueva *democracia* es, en realidad, una evolución del régimen representativo aplicado durante la Edad Media y Moderna, teniendo poco que ver con el sistema ateniense, a pesar de que compartan nombre. En este sentido, ya se ha explicado que se trata de un caso de homonimia.

No obstante, el devenir de los años agudizó esta homonimia y, en muy poco tiempo, esa nueva *democracia* se popularizó, gozando además de una gran aceptación. En consecuencia, las exigencias a este sistema se redujeron al nada despreciable, aunque manifiestamente insuficiente, sufragio universal. Asimismo, aparecieron otro tipo de sistemas políticos como el nacionalsocialista o el soviético, que fueron considerados autocráticos. Sin embargo, el sistema bolchevique no renunció tampoco a calificarse a sí mismo como *democrático*, aunque a la vez abominaba de aquellas *democracias burguesas*. Por consiguiente, ¿qué hizo? Adaptar el término a su propia concepción ideológica y acuñar su propia *democracia popular*. Al respecto, la España franquista, entre otros regímenes, tampoco quiso renunciar por lo menos retóricamente a la democracia, así que decidió darse a conocer como una *democracia orgánica*. Entretanto, los regímenes liberales se autodenominaban simplemente como democracias, aunque en ocasiones afirmaban ser *democracias representativas* –un detalle que contribuye, aunque sea poco, a precisar el significado de ese sistema–.

Entonces, el panorama de aquellos momentos nos situaba ante la tesitura de que la totalidad de esos sistemas presumían ser *democracias* pero en puridad ninguno de ellos lo fueron. La democracia ateniense fue relegada al reino nostálgico, reconocida honoríficamente como aquella primera democracia, pero condenada al ostracismo de lo irrealizable. Las *democracias* modernas fueron aceptadas como el único sistema posible

o, dadas las circunstancias actuales, como aquel “mal menor”. De esta manera, fue importante que aparecieran una serie de eslóganes dirigidos a acatar esta *democracia* como un buen sistema. Es probable que uno de ellos destacara sobre los demás, como aquel de Winston Churchill, quien dijo que «la democracia es el menos malo de los sistemas políticos». Efectivamente, se refería a aquel sistema liberal representativo que él, y otros tantos, promovieron deliberadamente como democracia. Así pues, el mensaje estaba claro: «¡Conformaos con esto, que lo demás es peor!».

Con todo, esa afirmación fue posible gracias a todo un proceso que, tomando aquella embrionaria idea nacida en los bosques de Germania, se fue desarrollando tanto en la Edad Media como en la Moderna, para culminar después de la Segunda Guerra Mundial. Aunque, antes de ello, hay que examinar tres autores clave para entender cómo lo estudiado anteriormente ha podido entremezclarse con la democracia hasta llegar a confundirse con ella. La selección de autores para este bloque son tres. El primero, como no podía ser de otra manera, es Alexis de Tocqueville, quien utilizó la palabra *democracia* en su obra insignia. Posteriormente, John Stuart Mill, quien escribió con gran vehemencia acerca de las ventajas del gobierno representativo. Entretanto, el último lugar queda reservado a Schumpeter, quien concluyó que la democracia en la actualidad puede entenderse como una mera competición entre élites.

4.1. Alexis de Tocqueville y *La democracia en América*

Alexis de Tocqueville (1805-1859) fue un pensador francés, recordado en gran medida por su obra de referencia, *La democracia en América*. Anteriormente se ha destacado que buena parte de la importancia de este ensayo radica en su título. Tocqueville incluye en él, de manera taxativa, la palabra *democracia* dando por supuesto que existía en aquella tierra (Estados Unidos). De este hecho debería deducirse que, si la democracia nació en Atenas, hubo un restablecimiento de la misma en el continente americano. En este sentido, no es extraño que Tocqueville fuera un liberal destacado que vio en los Estados Unidos un régimen absolutamente deseable para el liberalismo. Sin embargo, habrá que bucear en su obra para averiguar el motivo que le llevó a llamarla *democracia* cuando en su época no era un término que gozara de un significado plenamente positivo.

Desde el principio de su obra, el pensador francés deja clara su postura cuando en la introducción recoge que aquella igualdad que vio en los Estados Unidos concedía a los gobernantes máximas nuevas y a los gobernados costumbres particulares. Este reconocimiento es importante, dado que queda meridianamente claro que para Tocqueville no hay problema alguno en distinguir, en una democracia, entre gobernantes y gobernados. Muchos de los autores que hemos visto han empleado una retórica cambiante para nombrar esta realidad, pero al final se observa que la escisión entre clase política y clase gobernada se mantiene en cualquier régimen político representativo e incluso otros más autocráticos. Asimismo, Tocqueville habla de que se palpa una gran revolución democrática.

Evidentemente es justo reconocer que ya la propia introducción marca la distancia entre Tocqueville y los autores examinados hasta el momento. Su discurso es revolucionario, no cabe negarlo, pues en su época el sistema liberal representativo que él llama democracia, no era el predominante. De otros autores puede afirmarse que mucho de lo que escribían servía para legitimar el sistema político de su época. Sin embargo, en Tocqueville se puede apreciar más honestidad y más valentía, pese a que decidió llamar democracia a algo que no era lo que había en Atenas, tal y como lo reconoció abiertamente James Madison. Para comprender esa redefinición que podríamos llamar *tocquevilliana*, es muy importante observar lo que el autor presenta como *soberanía del pueblo*. Además, como muestra de su avance respecto a sus antecesores cabría citar el siguiente párrafo:

Concibo una sociedad en la que todos, contemplando la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin esfuerzo; en la que la autoridad del gobierno, sea respetada como necesaria y no como divina; mientras el respeto que se tributa al jefe del Estado no es hijo de la pasión, sino de un sentimiento razonado y tranquilo. Gozando cada uno de sus derechos, y estando seguro de conservarlos, así es como se establece entre todas las clases sociales una viril confianza y un sentimiento de condescendencia recíproca, tan distante del orgullo como de la bajeza.⁵⁶

Tocqueville parte principalmente de dos elementos: la igualdad y la libertad. De esa manera, a lo largo de su obra se aprecia en ocasiones una tensión entre ambos, pero también una posible complementación entre los mismos. En el capítulo tercero, de la primera parte, del libro primero, el autor francés sostiene la defensa de la igualdad entre los emigrantes que se afincaron en aquella Nueva Inglaterra, la cual no conoció rasgos

⁵⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*. Madrid: Alianza, 2002, Introducción.

de la aristocracia presente en Europa. En absoluto entendía esto como algo negativo, dado que precisamente esta igualdad, junto a otros tantos elementos, es la que permitió en última instancia fundar y mantener esa soberanía del pueblo, lo que da pie al capítulo cuarto, que versa sobre la misma. Tocqueville, en dicho capítulo, comienza criticando otras nociones de soberanía que pueden resultar algo oscuras, mientras que para él la soberanía del pueblo en Estados Unidos no está oculta. Precisamente fue la revolución lo que para el pensador francés sacó a la soberanía de las comunas que podían formar las colonias, para trasladarla al gobierno. En este momento, Tocqueville adopta un carácter retórico que sin pretender igualarlo al de Jean Bodin o Marsilio de Padua, pueden tener ciertos puntos en común. Al respecto son significativas algunas frases de Tocqueville, como las siguientes: «no se podía arrancar ya la fuerza de manos del pueblo»; «las leyes más democráticas fueron votadas a porfía por los hombres cuyos intereses más se lesionaban»; «en nuestros días, el principio de la soberanía del pueblo ha tomado en los Estados Unidos todos los desarrollos prácticos que la imaginación puede concebir».⁵⁷

Es posible que en ciertas ocasiones el pensador francés se dejara llevar por la profunda admiración que sentía por los Estados Unidos. En cualquier caso, también destacó que en algunos casos el pueblo hacía las leyes como en Atenas, y en otros los diputados son elegidos por voto universal y actúan en su nombre bajo vigilancia casi inmediata. A pesar que sea conocido el alto grado de desarrollo en la vida política municipal estadounidense, considero verdaderamente improbable que ese *pueblo* pudiera hacer las leyes como en Atenas. Por otra parte, esa vigilancia inmediata recuerda a una especie de mandato imperativo. En cambio, Tocqueville se muestra contrario al mismo, cuando afirma que: «los electores, al nombrar a un diputado, le trazan un plan de conducta y le imponen cierto número de obligaciones positivas de las que no puede apartarse de ningún modo».⁵⁸ El problema es que el pensador francés recalca que ese hecho terminaría por volver vanas las garantías del gobierno representativo. ¿Cómo se puede, desde un punto de vista democrático, estar en contra de una mera supervisión del gobernante por parte del gobernado?, ¿por qué en esta ocasión Tocqueville habló de “gobierno representativo” y no de democracia? Es evidente que en ese punto estaba trazando una distinción. En este sentido, se observa en el autor una preocupación relacionada con que la mayoría ocupara demasiado poder. Tanto es así

⁵⁷ *Ibid.*, I, 1, 4.

⁵⁸ *Ibid.*, II, 1, 7.

que una de las partes que siguen en el libro lleva por título: «Cómo la omnipotencia de la mayoría aumenta en Norteamérica la inestabilidad legislativa y administrativa que es natural a las democracias». Entre los liberales es común el recelo de que los designios de las mayorías despojen de algunos derechos a la minoría. Una minoría que, no conviene olvidar, suele acaparar unas propiedades que el Estado liberal intenta proteger. Con todo, ya hemos visto cómo Aristóteles, quien no era precisamente un entusiasta defensor de la democracia ateniense, abordaba sin tapujos esta cuestión.⁵⁹ Si aplicamos a la democracia una lógica basada en la aritmética, no queda más remedio que aceptar que la mayoría va a tener más poder que la minoría.

En cualquier caso el resto de la primera parte analiza los rasgos más institucionales del sistema político estadounidense, por lo que se puede abordar directamente la segunda, todavía perteneciente al primer libro. De este modo, en el primer capítulo, Tocqueville afirma que en los Estados Unidos es el pueblo el que gobierna. En este caso, el pensador francés, igual que los teóricos medievales y modernos, emplea el concepto de *pueblo* atribuyéndole ni más ni menos que la facultad de gobernar. Y ¿cómo lo hace? Primeramente, destaca que el pueblo es quien nombra a quien hace la ley y la ejecuta. A continuación, nombra los jurados populares. Posteriormente, vuelve a la primera idea y recoge que ese pueblo nombra directamente a sus representantes, y dice que los tiene bajo su dependencia. Lo que no deja de resultar polémico, puesto que para el pensador francés aquello, o al menos algo muy parecido, no es bueno para las garantías del gobierno representativo. Por último, incide que, aunque la forma de gobierno sea representativa, de alguna manera ese pueblo no encuentra obstáculos para la dirección cotidiana de la sociedad.

Después de ello, plantea una cuestión que, como poco, llama la atención: «En los Estados Unidos, como en todos los países donde manda el pueblo, la mayoría es la que gobierna en nombre del pueblo».⁶⁰ Es decir, distingue entre mayoría –que gobierna– y pueblo –que se gobierna en su nombre–. En este caso, se deja de lado la cuestión retórica de que es el pueblo quien gobierna, y se reconoce sin adornos, o casi sin ellos, que el pueblo es gobernado por otros. Ahora bien, ¿qué mayoría? Aunque Tocqueville la defina de inmediato como esos ciudadanos pacíficos que desean sinceramente el bien de su país, la duda que sobrevuela esta afirmación es: ¿realmente se trata de una

⁵⁹ Se recuerda nuevamente la cita del filósofo ateniense, que ya fue recogida con anterioridad: «De manera que en las democracias sucede que los pobres son más poderosos que los ricos, porque constituyen el mayor número, y lo que los más determinan, aquello es lo que vale».

⁶⁰ *Ibid.*, II, 1, 1.

mayoría? No es necesario hacer demasiadas conjeturas para concluir que en cualquier sistema representativo quien va a gobernar, si se entiende por tal ejercer la acción de gobierno, siempre va a ser una minoría. Una cuestión aparte es si ejercerá esa acción en nombre del pueblo, puesto que es algo verdaderamente difícil de cuantificar. En este sentido, no deja de resultar algo contradictorio que esto sea una mayoría para Tocqueville, pero cuando se refiere a Atenas, para él 20.000 ciudadanos –con plenos derechos políticos– de 350.000 habitantes, le parezca poco y la catalogue de República aristocrática.⁶¹

Sin embargo, prosigue el razonamiento de la mayoría que gobierna en nombre del pueblo con una acertada crítica a los partidos, que considera un mal inherente a los gobiernos libres. Distingue entre los pequeños partidos que, según él, no tienen fe política y tiene un carácter egoísta que guía sus actos, y otros grandes partidos, que están ligados a los principios más que a las consecuencias. No obstante, para Tocqueville en ese momento Estados Unidos, ya no cuenta con grandes partidos.

Más adelante, ya en el capítulo quinto, Tocqueville decide abordar «el gobierno de la democracia en Norteamérica» que, al no tener que superar vestigios políticos, se asienta con mayor facilidad que en Europa. En cualquier caso, hace después una reflexión interesante al hablar de la corrupción y los vicios de los gobernantes en la democracia. En este sentido, el filósofo francés distingue entre aristocracia y democracia, concluyendo que en la primera los hombres que llegan a los «negocios públicos» son los ricos ávidos de poder, mientras que en la segunda son los pobres quienes tienen que hacer fortuna. Por esa razón, también según Tocqueville, las aristocracias son menos dadas a la corrupción de carácter pecuniario, aunque en la aristocracia son menos los que puedan alcanzar el poder, lo que genera un poder en subasta. En las democracias, por el contrario, aunque también pueden haber personas corruptas, parece ser que menos de ellas están dispuestas a ejercer esa corrupción, ya que habría que corromper a más gente.

De esta manera, y aunque el libro sea muy extenso, puede darse por concluido su análisis, dado que la mayoría de su contenido va dirigido a las observaciones que Tocqueville realizó sobre los Estados Unidos. En esencia se puede apreciar en el filósofo francés a un liberal clásico, admirador del pionero sistema de libertades instaurado en Estados Unidos, al que él llamó *democracia* en el propio título de su libro.

⁶¹ *Ibid.*, I, 2, 15.

Pese a lo cual, aunque en ese sistema se introdujera la elegibilidad de los cargos y la división de poderes, no aspiraba siquiera a ser democrático, sino más bien se trata de un régimen de carácter republicano. Pese a todo, resulta algo contradictorio ese temor a que la ciudadanía controle la acción de sus gobernantes, dado que para Tocqueville es el pueblo el que gobierna al nombrar directamente a sus representantes.

4.2. John Stuart Mill y las bondades del gobierno representativo

John Stuart Mill (1806-1873) fue un pensador inglés conocido principalmente por dos obras: *Consideraciones sobre el gobierno representativo* y *Sobre la libertad*, siendo la primera de ellas la analizada en este apartado. Es verdaderamente curioso que este pensador inglés defendiera al principio el modelo de democracia ateniense, pero al leer *La democracia en América* de Tocqueville cambió de opinión y se convirtió en un ferviente admirador del gobierno representativo. No obstante, a diferencia de Tocqueville, Mill no enfatiza tanto la idea de democracia –pese a equiparar también el gobierno representativo a ésta–, sino que prefiere centrarse en una serie de ventajas que pueden derivarse de la aplicación de un gobierno representativo como el que presenta en su tratado.

Por consiguiente, Mill define en su *Consideraciones sobre el gobierno representativo* lo que él llama «gobierno representativo». Una buena definición del mismo puede encontrarse al principio del capítulo 5, donde afirma que éste se produce cuando la totalidad del pueblo, o al menos una gran parte del mismo, ejerce el poder más alto, a través de diputados elegidos periódicamente por el propio pueblo. Esta matización es importante, ya que está reconociendo explícitamente, y además insiste en ello a lo largo de su obra, que es el carácter elegible de los políticos el que determina que un régimen sea representativo o no.

Asimismo, para seguir ahondando en las ideas de Mill, en el capítulo 1 sintetiza los requisitos para que sea posible aplicar este tipo de gobierno y enumera tres. El primero requiere que lo que él llama *pueblo* –de nuevo reaparece este concepto que no es definido con suficiente precisión– desee aceptar este gobierno. Mientras tanto, el segundo necesita que el *pueblo* quiera y haga todo lo necesario para conservarlo. Por último, el tercero de ellos se dirige hacia lo que podría considerarse “obediencia”, puesto que recoge que este *pueblo* debe querer cumplir los deberes y desempeñar las

obligaciones que se le impongan. De esta manera, Mill desea diferenciarse de otros tipos de gobiernos históricos que para él no son representativos. Por ejemplo, en el capítulo 6 afirma que ni las monarquías ni aristocracias han sido gobiernos representativos.

En consecuencia, queda claro que para Mill es necesario que el *pueblo* vote, y que lo haga con interés. Tanto es así, que en su primer capítulo ya introduce la idea de que si los electores no votan con suficiente interés, o lo hacen basándose en intereses particulares o incluso por dinero, las instituciones representativas pierden valor. En virtud de ello, Mill desea realmente que la ciudadanía participe en los procesos electorales, y que también se forme, pues esto realmente haría progresar a su sistema político. Tanto es así que puso de ejemplo la democracia ateniense cuando dijo de ésta: «la práctica del dicasterio y *ekklesia* elevó el nivel intelectual del ciudadano ateniense medio por encima de cualquier otra cosa de la que hasta hoy poseemos ejemplos en cualquier otra sociedad humana». ⁶² De hecho, la idea de que la educación universal debe preceder al sufragio universal es suya.

Ahora bien, Mill siempre busca mantener un equilibrio en su obra: trata de favorecer gobiernos fuertes que puedan ejercer el poder con cierta libertad, pero usando para ello una retórica que incorpora a ese *pueblo* a la propia acción de gobierno. El filósofo inglés lo recoge de la siguiente manera: «Un gobierno es defectuoso de una manera negativa si no concentra en manos de las autoridades el poder suficiente para desempeñar las funciones de gobierno, o si no desarrolla suficientemente, mediante el ejercicio, las capacidades activas y los sentimientos sociales de los ciudadanos». ⁶³

Sin embargo, el libro no tarda demasiado en abordar los problemas característicos del liberalismo clásico que, por cierto, también recogió Tocqueville: la protección de la propiedad y la necesidad de que las minorías también estén representadas. Por consiguiente, entrelaza ambos elementos en un hipotético caso en el que una minoría acaparara las propiedades de un determinado territorio, pero si en el gobierno de ese territorio todo el poder recayera en la mayoría, ésta podría gravar en exceso las propiedades o directamente expropiarlas. Una preocupación habitual en los liberales, dado que sus sistemas políticos pivotan principalmente en torno a la salvaguarda de la propiedad privada y a hacer de ésta un medio de superación personal.

⁶² MILL, John Stuart. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza, 2001, p. 92.

⁶³ *Ibid.*, p. 131.

¿De qué manera recoge esto el autor inglés? Pues afirma que la idea pura de democracia consiste en el gobierno de todo el pueblo por todo el pueblo representado igualitariamente. Sin embargo, Mill advierte que hay otra democracia –continúa usando este término–, tal y como se practicaba en su época, que consiste en el gobierno de todo el pueblo por una simple mayoría representada de manera exclusiva. Aquí está introduciendo el dilema mayoría versus totalidad. No obstante, en esencia no deja de ser una defensa de la minoría, ya que más adelante sostiene que en una democracia verdaderamente igualitaria todos los sectores estarían, al menos proporcionalmente, representados. De modo que, aunque la mayoría de electores tuvieran una mayoría de representantes, la minoría de electores siempre tendría una minoría de representantes.

El tratado de Mill tiene un fuerte contenido de teoría política, ya que en él plantea cómo debería articularse un buen gobierno representativo. Por esa razón, la parte relacionada con la problemática del presente libro, ya ha quedado en su mayor medida recogida en estas líneas. Con todo, es importante observar cómo, igual que Tocqueville, Mill iguala abiertamente a la *democracia* con el *gobierno representativo*. Ambos saben que en puridad no lo es, pero utilizan este término sin ningún tipo de problemas. Sin embargo, el filósofo inglés prefiere, al menos en su tiempo y con las características del Estado, el gobierno representativo que él plantea a la democracia ateniense.

No obstante, Mill sostiene que para que haya gobierno representativo los representantes deben ser elegidos en elecciones, lo que introduce ese criterio de elegibilidad de los cargos como requisito indispensable para que ese tipo de gobierno exista. De esta manera, parece haber situado la legitimación del poder en la elección y la capacidad de los gobernantes, y ello le permite emplear el término *democracia*. Por esa razón, el próximo autor será alguien para quien la competitividad entre las élites, en el proceso electoral, es indispensable para definir también lo que es *democracia*.

4.3. Schumpeter y la democracia como competencia entre élites

Joseph Alois Schumpeter (1883-1850) fue un reconocido economista austríaco, que llevó a cabo varios estudios concernientes a los conocidos ciclos económicos tan habituales en economías no planificadas. Con todo, más allá de la teoría puramente económica, también observó varios aspectos del sistema político representativo que él, igual que otros autores, denominó *democracia*. Sus reflexiones al respecto, se recogen

en su libro *Capitalismo, socialismo y democracia*, en el cual Schumpeter, tras analizar el capitalismo y las corrientes socialistas, observa un aspecto llamativo de las *democracias*. Este rasgo es la competencia entre élites, que sería imprescindible para que, según nuestro autor, haya democracia. Esta teoría, que Schumpeter llamó «caudillaje competitivo», se incluye en un marco más amplio que lleva por nombre «teoría competitiva de la democracia».

La parte del libro de Schumpeter que resulta más interesante para las cuestiones tratadas aquí es el volumen II, de modo que el análisis comenzará desde ahí. Schumpeter parte de dos enfoques que puede adoptar la *democracia*. El primero de ellos es el clásico, el cual buscaría orientar la actividad política a la búsqueda del bien común. Evidentemente, es un enfoque que relacionado con la Antigüedad y su concepción de la vida comunitaria. Ahora bien, es difícil que un economista austríaco coincida con una idea de bien común, y por esa razón propone una teoría diferente. Una de sus preocupaciones, también en la línea de Tocqueville y Mill, más allá de otras razones esgrimidas por él, era proteger a aquellas minorías que no podían quedar bajo el amparo de lo que se determinara como “bien común”. Consecuentemente, es destacable cómo tres autores tan influyentes coincidieran en aquella “protección a las minorías”. No vamos a incidir nuevamente cómo en la Antigüedad ello no suponía ningún problema, porque basaban su funcionamiento políticos en reglas aritméticas.⁶⁴ No obstante, el pensamiento liberal insistía continuamente en proteger a las minorías.

De esta manera, tras justificar con ciertos argumentos de psicología de masas que la mayor parte de la ciudadanía puede, quizá por su desinterés en los asuntos públicos, ser manipulada, Schumpeter se decide a presentar su propuesta. El economista define su método democrático como «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».⁶⁵ Así pues, ¿qué razones da Schumpeter para justificar su propuesta? Primero defiende que este método es capaz de distinguir de los demás a los gobiernos democráticos. En segundo lugar, apunta como algo bueno que ese método deja todo el espacio que se desee para el reconocimiento del hecho vital del caudillaje, puesto que para Schumpeter las colectividades actúan a través de la aceptación del caudillaje. La tercera razón es que esta teoría inserta en su justa medida la representación de las aspiraciones de grupos determinados, que pueden

⁶⁴ En sistemas democráticos como el ateniense, o al menos mixtos como el de la República romana.

⁶⁵ SCHUMPETER, Joseph Alois. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Aguilar, 1968. p. 343.

permanecer en un estado de latencia hasta que un líder político desea, incluyéndolas en su programa, trasladarlas al escenario político. En cuarto lugar, intenta equiparar, con su fórmula, un sentido de competencia económica en la política. En quinto lugar, defiende la buena sintonía entre (su) democracia y la libertad individual. En sexto lugar, afirma que su método puede designar gobiernos pero también disolverlos, aunque no especifica lo suficiente cómo hacerlo. La séptima y última de las razones incide en que la voluntad de la mayoría no tiene porqué ser la voluntad del pueblo. Schumpeter afirma que la segunda no está incluida necesariamente en la primera. Este razonamiento le sirve para rechazar el sistema proporcional y defender el mayoritario, dado que éste es más favorable a su caudillaje político.

Afirma más adelante que la única *democracia* en la que el electorado elige a un hombre que acaudille el gobierno es la de Estados Unidos. En otros países se elige un órgano intermedio, que bien puede ser el parlamento. Evidentemente, esta observación no deja de ser cierta, ya que el hecho de que la ciudadanía, en los sistemas parlamentarios, no designe directamente al jefe del ejecutivo es una carencia importante. En un ejercicio de honestidad intelectual, Schumpeter define *democracia* de acuerdo con sus propios parámetros y afirma sin tapujos que para él «la democracia no significa ni puede significar que el pueblo gobierna efectivamente, en ninguno de los sentidos evidentes de las expresiones *pueblo* y *gobernar*. La democracia significa tan sólo que el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar los hombres que han de gobernarle».⁶⁶ Sin embargo, Schumpeter opina que esto también puede realizarse por medios que él dice no democráticos, por lo que añade el siguiente matiz: que haya libre competencia entre los pretendientes al caudillaje político.

En consecuencia, Schumpeter decide llamar de la misma manera al régimen que permitió decidir a sus ciudadanos sobre si ir o no a la Guerra del Peloponeso o aprobar multitud de normas, y a otro que permite elegir a sus gobernantes, siempre que éstos concurren a las elecciones en unas condiciones de libre competencia. De esta forma culmina un proceso que, para quien escribe y otros tantos autores, comenzó en los bosques de Germania y tras un largo camino termina con que aquellos gobernantes que otrora tenían una legitimación basada en rasgos divinos o de utilidad común, mientras que ahora ésta radica en su carácter elegible.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 362.

Recapitulaciones

El objetivo de este apartado era trazar una línea cronológica que permitiera seguir la evolución histórica de la representación política. En primer lugar, se ha intentado definir este concepto y diferenciarlo así de otros tipos de sistemas. A continuación, se ha intentado dotar de coherencia argumental el hecho de situar el inicio de ésta en los bosques de Germania. De esta manera, además de los razonamientos propios que se han aportado, esta idea se ha apoyado en argumentos de otros autores como Montesquieu, Hegel o Burke, entre otros.

Posteriormente, se ha proseguido con un análisis que, desde una doble vertiente, aunó el estudio histórico con otro más sistemático que recogía la teoría política más representativa de cada época. ¿Por qué se ha optado por este método? Sencillamente porque la teoría política no deja de ser hija de su tiempo y permite tanto acercarse a los sistemas políticos del momento, mediante las opiniones de cada autor, a la vez que nos da la posibilidad de conocer las mejoras que cada uno de ellos propuso. Entretanto, siempre se ha intentado mantener esa línea cronológica que permitiera comprender mejor tanto esa evolución, como las herencias intelectuales que cada pensador ha recogido de sus predecesores.

¿Qué resultados se han alcanzado? Se ha investigado cómo, durante la Antigüedad tardía, las ruinas del Imperio romano, las costumbres de los pueblos germánicos y el cristianismo comienzan a dar lugar a un nuevo escenario político social que juntó elementos de los tres. Ese período fue analizado y encuentra una buena materialización por escrito en el *Fuero Juzgo*. Después, se ha estudiado la Edad Media como una época en la que la representación política adquiere suficientes elementos como para obtener una determinada estabilidad. Asimismo, desde los escritores medievales se busca principalmente legitimar ese orden atendiendo a elementos como la religión, la metáfora del cuerpo medieval o cuestiones de orden. En ese sentido, el más avanzado de ellos fue Marsilio de Padua, quien introdujo el concepto de *soberanía*.

Posteriormente, en la Edad Moderna se observa que la religión ha perdido un gran papel legitimador respecto a la política, a la vez que se olvida también la metáfora del cuerpo. Por esa razón, tanto los sistemas políticos como los autores se ven obligados a incorporar nuevos elementos. A la sazón de esto, Bodin desarrolla el concepto de *soberanía*, entendiendo ahora que ésta es absoluta e indivisible. Este hecho fue tremendamente importante, dado que el sistema actual usa este recurso de un modo muy

parecido a como lo planteó Bodin. Entretanto, más adelante Hobbes busca legitimar el propio acto de la delegación del poder mediante la teoría del pacto, alegando que el ser humano desea seguridad y el gobernante se la puede ofrecer. Tampoco deja de resultar llamativo el interés por salvaguardar la propiedad que muestra Hobbes, todo un *presagio liberal* totalmente equiparable a autores contemporáneos como Mill o Schumpeter.

Por último, y tras las revoluciones americana y francesa, culmina todo este proceso y la representación política se confunde con la antigua democracia. Hasta ese momento se había respetado la clasificación planteada por Aristóteles, pero ahora, según autores como Mill, si los representantes son elegidos ya se puede hablar de democracia, dándose por terminada así la evolución del gobierno representativo.

En conclusión, se han secularizado los argumentos de autoridad y legitimidad, apoyándose ahora más en aspectos como la soberanía y la delegación del poder. Sin embargo, el matiz que parece ser determinante, para que ese sistema político representativo reciba el nombre de *democracia*, es la elección de esos representantes. Por consiguiente, el sistema que nació en los bosques de Germania, que estuvo vigente en la Edad Media y Moderna, y que nunca aspiró a ser democrático, al introducir la elección de cargos, recupera cómodamente para sí el nombre de *democracia*.

Segunda parte. Crítica de la representación política

Es llamativo, cuanto menos, que hoy en día podamos disfrutar de la mayoría de las obras de autores clásicos como Platón y Aristóteles. Asimismo, es innegable la importancia de estos filósofos en la reconstrucción del edificio intelectual sobre el que pivotó la Edad Media. Ahora bien, ¿por qué se olvidaron los escritos de Protágoras y los sofistas?, ¿dónde quedaron las enseñanzas de Leucipo y su discípulo Demócrito? Así se ha perpetuado aquella noción absoluta de verdad, que favorece la implantación de un poder capaz de imponer su visión única a los demás. De esta manera, se niega la posibilidad de que la verdad sea una construcción social que pueda ser diseñada, comprendida y asumida por todas las personas que participen de ella.

Introducción

El contenido desarrollado en las páginas siguientes presenta unos rasgos más críticos, dejando en un segundo plano los elementos descriptivos. Esta segunda parte busca diferenciarse así de la primera, aunque a la vez es su complemento. Si la primera parte recogió cronológicamente el pensamiento de varios autores que consolidaron el sistema representativo, esta segunda en cambio presentará ideas y argumentos contra él.

En virtud de ello, esta segunda parte se articula en dos capítulos. El primero recoge un muestra significativa de aquellos pensadores que mostraron su disconformidad con ciertos aspectos, cuando no todos, de los regímenes representativos. Entre estos autores Jean-Jacques Rousseau ocupa un lugar destacado, pero no será el único, pues otros dos grandes pensadores como son Baruch Spinoza o Étienne de La Boétie, que también formularon críticas profundas al sistema representativo le acompañarán.

A continuación, se profundizará en aquella idea de que la minoría ostenta el poder. Con esa finalidad, se estudiarán brevemente los tres grandes representantes del pensamiento elitista: Pareto, Mosca y Michels. Este último autor propuso la conocida *ley de hierro de la oligarquía*, la cual establecía que la organización inherente a los partidos políticos terminaba transformando éstos inevitablemente en oligárquicos. Pese a ello, aunque este razonamiento no haya podido ser tajantemente refutado, en los

regímenes representativos actuales se otorga un gran poder a estas organizaciones políticas.

Por último, estudiaremos cómo desde hace unos años ha irrumpido una corriente que cuestiona la escasa participación de la ciudadanía en los asuntos públicos. Esta corriente es la conocida como democracia deliberativa que, a su vez, está integrada por un considerable número de defensores. Con todo, la democracia deliberativa no es una teoría uniforme, sino que abarca multitud de matices. Por consiguiente, aunque pertenezcan a la misma corriente, los escritos, por ejemplo, de Habermas y Barber no van a decir lo mismo, como veremos.

Mientras tanto, en el segundo capítulo se tratará de identificar los elementos que son indispensables para que el sistema representativo sea estable. Dado que, si este trabajo intenta demostrar que estos sistemas son incompatibles con una auténtica democracia, habrá que explicar cuáles son los motivos que lo sustentan. De acuerdo con lo dicho, se han identificado cinco razones que serán estudiadas al detalle más adelante.

Una vez se ha avanzado lo que deparan las próximas páginas, resulta evidente que en ellas lo que se pretende ofrecer es una serie de argumentos que cuestionen si la representación política sirve para albergar una democracia. Asimismo, cabe recordar cómo anteriormente se ha estudiado el proceso que dio lugar a aquella confusión conceptual, mediante la cual el término *democracia* terminó siendo redefinida en función de aquella forma de gobierno emergente.

Por el contrario, el significado originario de democracia describía honestamente un sistema político que existía en aquellos momentos (antigua Atenas). La idea de *democracia* moderna ha sido construida para el sistema, mientras que en la Antigüedad esa idea de democracia era el sistema. La diferencia es importante porque, sin tratarse de ninguna utopía, había un sistema político que necesitaba activamente a su ciudadanía para funcionar. En cualquier caso, quien mejor plasmó esa realidad fue Tucídides, en el discurso fúnebre de Pericles:

Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más bien somos ejemplo para otros que imitadores de los demás. Su nombre es democracia, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas, mientras que según el renombre que cada uno, a juicio de la estimación pública, tiene en algún respecto, es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en

caso de pobreza, si uno puede hacer cualquier beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama.

Ése es el punto de partida, el obstáculo que no puede superar la representación. De esa manera, la representación ha tenido que reinventarse adoptando la elección de los cargos e introduciendo a un régimen de libertades, pero sin poder solventar el mismo problema radical de su fundación. La representación pecará eternamente de algo que, precisamente Pericles, en boca de Tucídides, se enorgullecía de su régimen, puesto que la democracia ateniense, a diferencia de la *democracia* actual, nunca fue el gobierno de unos pocos, sino de los muchos.

Capítulo 1. Carencias de la representación política

A lo largo de estas páginas se ha cuestionado que la representación política haya terminado considerándose *democrática*, únicamente gracias a la elegibilidad de los cargos y a la introducción de un régimen de libertades. No conviene menospreciar estos dos elementos, pero sí indagar si son suficientes para que los regímenes medievales se consideren obsoletos, a la vez que los actuales parezcan ser la cumbre de la civilización. Pese a todo, ha existido una evolución, aunque ésta ha sido continuista y no ha habido en ella una ruptura equiparable a cuando Macedonia aniquiló la democracia ateniense; o cuando la República romana se transformó en aquel imperio; ni, por último, siquiera cuando ese imperio decidió cambiar de religión.

Ortega y Gasset decía que pensar es exagerar, así que teniendo esta máxima presente puede afirmarse que, desde la caída del Imperio romano, ese régimen cuyo origen está en los bosques de Germania gobierna el mundo. No obstante, no hay pensamiento en este mundo al que no se le oponga una disidencia. En virtud de ello, este bloque va a recoger ese pensamiento disidente destinado a destapar las incoherencias de la representación política. Con independencia de que haya habido una gran producción intelectual en este sentido, se ha hecho una selección de tres autores clásicos, a los que se suman las críticas formuladas por la teoría elitista y la democracia deliberativa.

En consecuencia, este primer capítulo comienza con los tres autores mencionados antes que, por sus ideas, se pueden contraponer al compendio presentado

en la primera parte. Junto a estos tres grandes pensadores, que podrían agruparse en una crítica moderna, hay otra línea contemporánea en la que se sitúan, por un lado, los autores que pertenecen a la tradición elitista y, por otro los autores que se sitúan en las filas de la democracia deliberativa. Los primeros identificaron elementos elitistas en los sistemas representativos y sus aportaciones son interesantes porque se centran precisamente en la faceta del gobierno de la minoría. Asimismo, es posible que no todos los autores pertenecientes a esta corriente les mueva un incesante deseo por mejorar la democracia, e incluso algunos han llegado a coquetear con movimientos fascistas, pero no por ello conviene caer en *ad hominem* y desechar sus aportaciones.⁶⁷

Por el contrario, a los teóricos de la democracia deliberativa, pertenecientes al segundo grupo de autores, sí que les motiva inequívocamente un deseo de superar las limitaciones del sistema representativo, cuando no de superarlo. Sin embargo, se trata de un movimiento muy amplio en el que no existe una posición homogénea. De modo que este aspecto será estudiado, aunque el grueso del análisis recaerá en la interesante propuesta que Benjamin Barber hace en su libro *Democracia fuerte*. De esta manera, este apartado cerrará el capítulo dando pie al siguiente en donde se estudiarán los elementos que sirven de sustento a la representación política.

1.1. Étienne de La Boétie contra la servidumbre voluntaria

Étienne de La Boétie (1530-1566) fue un pensador francés, cuya valentía y determinación a sus 18 años le llevaron a escribir su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Este texto hoy sería considerado un panfleto, dado que se trata de un escrito muy breve, aunque no por ello falto de contundencia. En él, básicamente, desde un punto de vista contrario al absolutismo de su época, se lleva a cabo un minucioso estudio del poder. La importancia del poder en un trabajo que estudia la representación es incuestionable, máxime si se permite interpretar la obra del pensador francés como un alegato contra el poder depositado en pocas manos. Ahora bien, la honestidad obliga a destacar que La Boétie no se opone, al menos no explícitamente, a la representación política. Sin embargo, su escrito aporta suficientes argumentos y reflexiones como para

⁶⁷ De hecho, en ocasiones se incorpora a Schumpeter en esa corriente, aunque no da la sensación que su motivación fuera equiparable a la de Pareto o Michels.

cuestionar sobradamente el poder ejercido en los términos en los que se hacía y, también en cierta medida, se sigue haciendo.

En cualquier caso, es llamativo que La Boétie ponga como ejemplo de libertad a Esparta y Atenas. Además, también se muestra cierta admiración por Roma, aunque lógicamente antes de su transformación en imperio. Conviene preguntarse: ¿Por qué estas organizaciones políticas y no otras? Quizá responda a que, sobre todo en Atenas y Roma, la aprobación de las leyes contaba con una alta participación popular.⁶⁸ Puede ser que ahí resida la verdadera libertad política, una libertad cuya defensa, por ejemplo, en una guerra tiene para La Boétie un efecto fortalecedor debido al temor de perderla y tener que soportar durante años el yugo de la esclavitud.

Con todo, teniendo presente la reflexión anterior, el texto indaga cómo es posible que un solo hombre domine a tantos como pueda haber en un país. El escritor francés añade que no hay necesidad de combatir al tirano, ni de derrotarlo, pues basta con que el país no consienta su servidumbre. ¿De qué manera? La Boétie sostiene que la propia fuerza del tirano nace de aquellos que no desean la libertad. El tirano no deja de ser una persona, y como tal no tiene más que su propio cuerpo. Y es que, en última instancia, los recursos que emplea para controlar a los demás y perpetuar su poder son los de aquellas personas que están bajo su yugo. En realidad, el poder emplea a los propios gobernados para extender su dominio, algo que el texto recoge perfectamente:

¿De dónde ha sacado tantos ojos con que espiaros, si no se los dais vosotros? ¿Cómo tiene tantas manos para golpearos si no las toma de vosotros? Los pies con que pisotea vuestras ciudades, ¿de dónde los ha sacado si no son los vuestros? ¿Cómo es que tiene algún poder sobre vosotros, si no es por vosotros? ¿Cómo osaría atacaros si no fueseis sus cómplices?⁶⁹

Asimismo, el ensayo plantea más adelante otro interrogante: ¿Qué se puede entender por tirano? Para La Boétie, lo relevante no es el modo en el que se accede al poder –elección popular, por las armas o por herencia–, pues encuentra problemas en los tres modelos: «los que han sido elegidos, los tratan [al pueblo] como si hubieran adquirido toros que hubiera que domar; los que los han conquistado, disponen de ellos como de su botín de guerra; los sucesores, se emplean en tratarlos como si fuesen sus esclavos naturales».⁷⁰ Este texto, dado que está criticando a la/s persona/s que ejerce/n

⁶⁸ Lo que desde el punto de vista defendido aquí sería un requisito fundamental de una democracia.

⁶⁹ BOÉTIE, Etienne de La. Discurso de la Servidumbre Voluntaria

⁷⁰ *Ibid.*

el poder independientemente de cómo lo haya obtenido, puede mostrar su disconformidad con el hecho en sí mismo. En cualquier caso, estas observaciones dan pie a un dilema fundamental: en caso de que nacieran personas que no conocieran ni la tiranía ni la libertad, ¿qué elegirían? El francés responde que la libertad.

Por consiguiente, ya que la tiranía no es elegida por las personas, es necesario identificar un elemento que sirva para perpetuarla. La Boétie concluye que ésta solo puede imponerse mediante la fuerza o el engaño, y una vez impuesta acaba encontrando acomodo a través de la costumbre. A la sazón de ello, La Boétie resalta el papel imprescindible que juega la educación, ilustrándolo con varias historias, como la de Hidarnes, lugarteniente del rey persa, y los dos espartanos Esperte y Bulis. En ese relato, Hidarnes propuso a esos dos espartanos unirse a los persas, y así su rey les recompensaría con algunas ciudades, pero éstos respondieron que no, porque él no sabe cómo es el bien que ellos disfrutaban –la libertad–, y si él la hubiera conocido les aconsejaría defenderla.

En consecuencia, La Boétie arguye que aquellos que obedecen lo hacen porque han nacido siervos y, por tanto, son criados como tales. Es como el caso del pájaro enjaulado que, al no conocer otra cosa, no sabría valorar lo que es volar libremente. Al mismo tiempo, el ensayo tampoco ignora los entretenimientos que el poder dispone para con sus súbditos, como el que empleó Ciro con los lidios, cuando estableció burdeles, tabernas y juegos públicos. La Boétie señalaría metafóricamente que fue una guarnición muy eficaz.

Por último, el texto recoge lo que para el autor es la clave y fundamento de la tiranía. Según La Boétie, el poder usa a sus protectores armados como medida disuasoria, pero realmente es solo una parafernalia defensiva que no deja de ser mera apariencia. El aspecto clave es otro, lo que podría llamarse «cadena de mando político». Es decir, el soberano puede rodearse de unas pocas personas con las que comparte el dominio del Estado. Al mismo tiempo, esas pocas personas cercanas al soberano, compran la lealtad de otras tantas, y éstas de otras y así sucesivamente. De esta manera, el sistema se fortalece, ya que acaba beneficiando a un número considerable de personas. Ese mecanismo podría ser la antesala de lo que hoy se denomina «clientelismo político».

De esta manera, se da por terminado el estudio del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. En este breve ensayo se observan algunas críticas que están en perfecta consonancia con lo defendido en este trabajo, como aquellas que se dirigen

hacia el hecho de que una minoría domine a tantos ciudadanos como haya en un país. En este sentido, La Boétie no intenta encontrar legitimidad alguna en ese hecho, al contrario de lo que hicieron, por ejemplo, Bodin o Marsilio de Padua, sino que intenta encontrar las razones sobre las que se sustenta o que permiten ese entramado, razones que, para el francés, están relacionadas con la pasividad de los gobernados. Mención aparte merece aquella crítica total dirigida hacia el modo por el que se obtiene el poder, como si el problema estuviera en que el poder lo adquiriera alguien. Y, dado que su disconformidad la razona fundamentalmente en la manera en que se trata a ese *pueblo*, es cierto que la imaginación puede ofrecer succulentas razones al respecto.

1.2. La postura moderada de Spinoza

Baruch Spinoza (1632-1677) es uno filósofo sobradamente conocido. A pesar de que una gran parte de sus estudios hayan tenido la ética como protagonista principal, no descuidó ni mucho menos su faceta política. En este sentido, tanto el *Tratado teológico-político*, como el *Tratado político* son la mejor muestra de ello. En ambos ensayos el filósofo neerlandés desarrolla su teoría política, aunque en este análisis de sus ideas se optará por el segundo. Se dará prioridad al *Tratado político*, primero porque ésta fue su última obra, y segundo porque en el *Tratado teológico-político* se entremezcla la temática puramente política con la religiosa.

Spinoza apostó por un peculiar contractualismo para explicar el surgimiento de la sociedad política. En virtud de ello, situaba su punto de partida en tratar de concebir al hombre como realmente es. De hecho, en el capítulo I del *Tratado político*, Spinoza reconoce que él buscaba contemplar los afectos humanos, como el amor, el odio o la ira, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades sin más. Posteriormente, en relación con ello, arguye que como todos los hombres, sean bárbaros o cultos, terminarán fundando algún tipo de organización política, no cabe entender que ésta partirá de la razón, sino que para entenderla deberá deducirse bien de la naturaleza o de la condición común de los hombres.

Mientras tanto, en el capítulo II, el filósofo neerlandés explica cómo entiende el Estado. Desde una posición contractualista expone lo siguiente: «Allí donde todos los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son

más poderosos que él». ⁷¹ Ese derecho, que se traduce en el poder de la multitud, es lo que para Spinoza se llamaría Estado. Sin embargo, ese derecho lo poseería sin restricción aquel que por acuerdo de todo fuera encargado de los asuntos públicos. Así que, llegado a este punto, Spinoza cita las tres formas típicas de gobierno, aduciendo que si esa función recae sobre un consejo formado por la multitud sería una *democracia*. En cambio, si recae sobre una sola persona sería una *monarquía*. Aunque, y he aquí un aspecto llamativo, si ese consejo está formado por algunos escogidos, sería una *aristocracia*. Ese matiz, que tiene sentido en la manera en la que Spinoza desarrolla su modelo de aristocracia, posee a su vez un innegable valor actual. Puesto que el resto de autores anteriores citaban la aristocracia como gobierno de unos pocos, sin añadir mucho más, Spinoza señala abiertamente que esos miembros son «escogidos», por tanto elegidos, indistintamente del proceso. Después, veremos cómo eso es importante para Spinoza, cuando hable de democracia.

En el capítulo III, el filósofo neerlandés trata de explicar su concepción de pacto, en la que recuerda a Hobbes, aunque evidentemente el resto de su pensamiento le aleje de él. Esto sucede cuando Spinoza afirma que ese derecho de que cada cual viva de acuerdo con su propio sentir cesa en el estado político, a través de la constitución política. Con todo, no es el propio estado político el que determina eso, dado que en el estado natural y en el político el hombre es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer o no una determinada cosa. Sin embargo, y esa es una diferencia fundamental para Spinoza, en el estado político todos temen lo mismo, pero a su vez todos cuentan con la misma garantía de seguridad. Esta situación, ¿qué plantea para Spinoza?, ¿en qué se diferenciaría de Hobbes? Spinoza nos ofrece una visión comunitaria de la política, alejada de aquella tan paternalista representada por Hobbes. Así pues, Spinoza aclara que cada ciudadano no es autónomo porque depende jurídicamente de la sociedad, lo que no implica que esté hablando de aquella persona a la que delegó el poder. Asimismo, utiliza una expresión que repite a lo largo de su obra, cuando dice que el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente ⁷². No se trata de la mente de una sola persona, sino que todos deben remar en la misma dirección, porque compartirán intereses. Esa metáfora parece un antecedente de aquella voluntad general rousseauiana.

⁷¹ SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 2013, p. 118.

⁷² Como por una sola mente, no significa lo mismo que por una sola mente. El matiz metafórico es muy importante para comprender el sentido que Spinoza está intentado dar a su escrito.

Spinoza se aleja así de Hobbes, y prosigue el razonamiento anterior alegando que la voluntad de la sociedad debe ser considerada la voluntad de todos. De modo que todo aquello que la sociedad considera justo ha sido decretado, en realidad, por cada uno en particular. Ese hecho es una fuente de legitimidad para Spinoza, quien sentencia que por eso mismo los súbditos deben cumplir las decisiones de la sociedad. Obviamente se aprecia aquí un punto de vista muy alejado de Bodin y Marsilio de Padua. Tanto es así que prosigue con esta máxima: «el derecho de la sociedad se determinada por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente».⁷³

En el capítulo IV comienza recordando aquellas supremas potestades a las que les corresponden, entre otros asuntos, dictar las leyes o declarar la guerra. Pero, y esto es importante, Spinoza no deja de reconocer un cierto derecho de rebelión, en caso de que el bien común lo exija. Posteriormente, el capítulo V comienza, de nuevo, bajo la sombra *hobbesiana*, al sentenciar que la mejor constitución de un Estado será aquella que garantice mejor la paz y la seguridad de la vida. Ahora bien, Hobbes probablemente habría incorporado la protección de la propiedad, mientras que los valores *spinozianos* no muestran la misma preocupación por ella. Además, Spinoza prosigue destacando la importancia de que sea un Estado instaurado por una multitud libre el que persiga ese fin. Así pues, descarta aquellos adquiridos por derecho de guerra sobre la multitud. Más adelante, el neerlandés examina un párrafo de *El príncipe* de Maquiavelo, y concluye que éste podría haber querido probar cómo debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo. De hecho, Spinoza espera que sea así, pues dice del florentino que le consta que estuvo a favor de la libertad.

Una vez alcanzado este punto, se pasará a analizar directamente el capítulo XI, puesto que en los capítulos VI hasta el X recogen las reflexiones y sugerencias de Spinoza hacia la monarquía y a la aristocracia. Sin embargo, me parece especialmente prudente cómo, al inicio del capítulo VI, Spinoza advierte que el Estado debe organizarse de tal forma que tanto los que gobiernan, como los que no, hagan siempre lo que exige el bienestar común, es decir, que nada de cuanto se refiera a ese bien común se confíe a la buena fe de nadie. Esta reflexión es muy valiosa, primero porque vuelve a situar el bien común en un lugar privilegiado, y segundo porque desconfía de que los hombres puedan abusar de su poder.

⁷³ *Ibid.*, p. 131.

El capítulo XI, titulado “De la democracia”, se encuentra incompleto, pues Spinoza no pudo terminarlo, por lo que no se conoce exactamente la postura que mantendría en torno a esta forma de gobierno. No obstante, sí que parece que se inclinaba por ella, a tenor de lo escrito por Atilano Domínguez en la introducción a la traducción española. Además de ello, conviene remarcar la siguiente aclaración de Domínguez al respecto: «Cabría imaginar que Spinoza entendiera por régimen democrático o popular lo que hoy llamamos democracia directa».⁷⁴ Al respecto, retomando el contenido propio del libro, Spinoza comienza este último capítulo refiriéndose al Estado democrático como totalmente absoluto –un rasgo que Spinoza no atribuye de forma baladí–. Así pues, continúa que en el Estado democrático, todos los ciudadanos –excluyendo peregrinos, mujeres y siervos– pueden reclamar el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado.

En cualquier caso, aunque la idea central de democracia para Spinoza queda patente con lo que se ha dicho, el neerlandés expone una original interpretación en la que el número de personas que ejerce el poder no es tan importante, sino la manera en que éstos se designan. Ahora bien, para Spinoza la elección es un método que se correspondería con la aristocracia, de modo que la democracia debería tener el suyo propio. De esta manera, propone que puedan designarse por ley, no por elección. En virtud de lo cual, plantea tres posibilidades: 1. Que solo voten los ancianos. 2. Que solo voten los primogénitos. 3. Que solo voten los que contribuyen al Estado con cierta suma de dinero. Spinoza aclara que en los tres casos se puede hablar de Estado democrático, ¿por qué? Porque en los tres casos, aunque se establecen ciertos recortes difíciles de comprender en la actualidad, está refiriéndose a las personas que votarían las leyes, no a ningún sufragio censitario para elegir a otros, dado que menciona explícitamente «votar en el Consejo Supremo y administrar los asuntos del Estado». Asimismo, esa elección no dependería de nadie, sino que estaría determinada por ley. Este hecho es importante para Spinoza, ya que advierte como en los regímenes aristocráticos, especialmente en las oligarquías –un dato muy relevante–, los patricios eligen para el Consejo no los mejores, sino sus propios amigos.

En último lugar, Spinoza anuncia que es posible concebir varios géneros de Estado democrático, aunque su propósito no era tratar cada uno de ellos, sino solo aquel en el que «absolutamente todos que los únicamente están sometidos a las leyes patrias y

⁷⁴ *Ibid.*, p. 63.

son, además, autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo supremo y a desempeñar cargos en el Estado». ⁷⁵ Es una pena que el desarrollo del *Tratado Político* quede inconcluso, máxime porque las últimas páginas del ensayo dejan ese sabor un tanto amargo por la desafortunada crítica a las mujeres que realiza el autor. Sin embargo, siempre queda la posibilidad de que la hubiera rebajado de haber revisado el texto.

En conclusión, dejando polémicas a un lado, provoca cierta tristeza no poder saber cómo habría terminado Spinoza ese análisis de la democracia. Lo que sí queda patente es la distancia ideológica que separa a Spinoza de otros autores, situándose así más cerca de Rousseau que de otros *contractualistas*. En virtud de ello, Spinoza alude constantemente al Estado como multitud, o que dicha multitud se debe regir como una sola mente. No muestra preferencia alguna por regímenes políticos de corte representativo, y su retórica por tanto, a diferencia de Marsilio de Padua, sí se encuentra en consonancia con su análisis y sus propuestas. Por otro lado, más allá de sus originales pero extrañas propuestas de democracia, Spinoza tenía en mente tratar de manera especial aquella democracia en la que todos pudieran votar y desempeñar cargos en el Estado.

1.3. La voluntad general de Rousseau

Jean-Jaques Rousseau (1712-1778) negó taxativamente, en *El contrato social*, la representación política como opción política deseable. Frente a ella, tejió toda una alternativa para sustituir aquel modelo político. Sin embargo, también escribió otros textos cuya importancia hoy es también innegable, como el *Emilio, o de la educación*. Pese a ello, obviamente *El contrato social* será la obra que centrará la atención de este apartado, ocupando volumen mayor que otros autores, dado que el libro del ginebrino contiene una de las mejores críticas que se haya hecho jamás a los sistemas representativos.

La obra parte de la idea de que la dominación se suele sustentar, al menos en sus inicios, en la fuerza, aunque una vez ésta se consolida se trata de transformar en derecho para buscar su perpetuación. Sin embargo, este derecho es contradictorio, o inestable, en el sentido que el único motivo por el que obedecen los demás es porque temen la fuerza

⁷⁵ *Ibid.*, p. 283.

del jefe, así que si apareciera otra fuerza superior a ésta ya no encontrarían sentido para seguir obedeciendo a la primera. De modo que no se está hablando de derecho –u ordenamiento jurídico–, sino de una relación de dominación basada en la fuerza. De hecho, uno de los aspectos que más trabaja Rousseau es el de la legitimación, por lo que ésta cobra especial importancia en las instituciones que él propone.

En virtud de ello, es vital diferenciar entre el sometimiento de una sociedad y regir una sociedad, porque la voluntad de aquellos que someten a los demás será siempre la suya particular, dado que no existirá cuerpo político alguno que pueda guiarse bajo las directrices de una voluntad general. De esta manera, ya explicada la necesidad de asociación entre los hombres para poder darse un buen gobierno, se llega al capítulo VI del libro I. Este capítulo se encarga de explicar los principios básicos por los que se debe constituir el contrato social. A la sazón de esto, lo primero que se destaca es que el llamado estado de naturaleza se torna incapaz de superar las adversidades que se le presentan, por lo que se hace necesario que los hombres se organicen de otro modo, y así consigan poner en común sus fuerzas. Por consiguiente, el contrato social es el mecanismo ideal para poder canalizar tal disposición de fuerzas y guiarlas en la búsqueda de la felicidad.

En consecuencia, la cláusula básica sobre la que se asienta este contrato es la enajenación total de todos los derechos de cada asociado a la comunidad. De esta manera, si la entrega a ésta es total, será idéntica para todos, por lo que los intereses individuales –egoístas– tenderán a desaparecer. Además, hay que añadir que este tipo de enajenación dota de solidez al pacto, de modo que cada asociado no podrá reclamar sus antiguos derechos, puesto que ganará mucho más. El resultado del pacto es lo que el filósofo ginebrino definiría como un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, y es este principio del que recibe la razón de ser el acto de constitución. Por tanto, el soberano corresponde a la totalidad de miembros de la asociación y encauzará la acción que nacerá de este cuerpo –la totalidad– y que podrá plasmarla mediante varios actos. Así pues, hay que destacar la relación entre los súbditos –sometidos a las leyes– y el soberano, ya que los primeros se encuentran comprometidos frente al soberano y respecto de otros particulares que al igual que ellos se encontrarán integrados en el pacto.

En consecuencia, ese cuerpo político –soberano– debe entenderse como el conjunto integrado por todos los miembros que forman parte del pacto, y por lo tanto no podrá ir contra sus intereses, a pesar de que una persona de manera individual puede

creer que sus intereses difieren de los de la comunidad. Por ese motivo, se necesita que exista un compromiso que sea plenamente garantizable por el resto de los ciudadanos, puesto que resultaría insolidario pretender disfrutar de los derechos del ciudadano – participantes de la autoridad soberana– sin aceptar los deberes del súbdito. De hecho, si estos intereses individualistas triunfaran, supondrían la muerte del cuerpo político. Como consecuencia de todo ello, se termina por abandonar el estado de naturaleza, y se alcanza el estado civil, en el cual, aunque se hayan tenido que renunciar a las prerrogativas del estado de naturaleza –perdiendo la libertad natural–, se ganará la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee.

De esta manera, se llega al libro II, en el que Rousseau ya ha dado una idea del concepto de soberanía que maneja. En este sentido, las diferencias con Bodin son francamente visibles. El filósofo ginebrino prosigue su alegato sentenciando que solo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado hacia su propio fin, que es el bien común. El ejercicio de esta voluntad, que es en realidad la soberanía, no podrá ser nunca enajenada, en tanto en cuanto que es el pilar fundamental sobre el que se sostiene la sociedad. Del mismo modo, como dicha soberanía es general y corresponde a un cuerpo único, conformado por la totalidad de las voluntades encarnadas en una común, es además indivisible. Esta voluntad general de la que habla Rousseau siempre debería perseguir la utilidad pública. Sin embargo, pueden existir engaños, y conseguir adoptar decisiones que perjudicaran a la mayoría. El motivo del engaño podría responder a intereses egoístas o sectarios de pequeños grupúsculos o camarillas de gente que solo aspiraría a su propio beneficio. Debido a ello, Rousseau distingue entre la voluntad general –el interés de la sociedad en su conjunto– y la voluntad de todos –una mera suma de voluntades individuales–.

Asimismo, en el momento en que aparecen pequeños grupos que abogan por defender sus propios intereses, afirma Rousseau que ya no habrá tantos votantes como hombres, sino como asociaciones que se hayan constituido. El mayor peligro es que una de estas asociaciones llegue a tener un tamaño considerable, y pueda imponerse sobre las demás. En ese momento se estaría hablando de la imposición de una voluntad única, ajena a la general. Por consiguiente, ese pacto social requiere de una soberanía, que es inalienable e indivisible y que tiene un poder absoluto sobre las personas que conforman el cuerpo político. Este principio es muy importante, dado que se está apostando por una democracia de corte comunitario, a pesar de que provocaría una gran preocupación en liberales como Mill o Tocqueville. No obstante, Rousseau no era ningún absolutista, y

por esa razón también atiende a las diferentes sensibilidades personales que pueden existir en la sociedad, no olvidándose de que son personas privadas e independientes quienes conforman la comunidad. Por ese motivo aclara que la comunidad solo se apropia de lo que le es útil para todos, es decir, únicamente exigirá a sus ciudadanos un esfuerzo basado en la razón pública y en ningún caso debería sobrecargarlos con deberes inútiles.

Sin embargo, es cierto que los ciudadanos se han de someter a la voluntad general, que se representa a través de la soberanía y que es descrita como una convención del cuerpo –político– con cada uno de sus miembros. En este sentido, Rousseau la entiende legítima «porque tiene por base el contrato social»; equitativa «dado que es común a todos»; útil «dado que no puede tener otro bien que el interés general» y sólida «porque tiene por garantía la fuerza pública y el poder supremo».⁷⁶ Por ello, lo que las convenciones no hayan regulado puede ser disfrutado plenamente por los individuos de la comunidad, pero siempre teniendo en cuenta que el soberano no podría cargar más a una persona que a otra, porque el asunto se tornaría individual.

De modo que, una vez fijada la misión de la voluntad general y conformado, por tanto, el cuerpo político éste tiene que comenzar a funcionar. El instrumento del que se servirá será la ley. La ley será necesaria para unir derechos y deberes, así como para asegurar la justicia, exenta en el estado de naturaleza. La ley deberá ser determinada por el pueblo en su conjunto, a través de la soberanía ejercida, ya que se legislará por y para el pueblo, considerándose él mismo como un todo. Esto será así tanto en su origen como en su destino, motivo por el cual la ley será de carácter general y serán destinadas a la población en su totalidad. La ley para Rousseau jamás puede determinar situaciones desiguales fijando privilegios a personas determinadas por la misma ley.

A raíz de lo expuesto surgirá, inevitablemente, la figura del legislador. Es aquí cuando Rousseau recuerda aquello de que harían falta dioses para dar leyes a los hombres. El legislador, según el filósofo ginebrino, deberá ser un hombre extraordinario, que sin embargo no pudiera mandar nada más que en las propias leyes; de no ser así, las mismas podrían servir como engranaje con su otra posible función, y esto nublaría su objetividad. En consecuencia, es necesario distinguir entre la redacción de las leyes y la ratificación de las mismas, que correspondería a toda la ciudadanía. El pueblo, por tanto, debe ser, según Rousseau, suficientemente bueno como receptor de

⁷⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Alianza, 2008, p. 56.

las leyes que le son redactadas, donde resulta que si éste está ya cargado de vicios, se volverán intolerantes por completo a cualquier cambio, a pesar de que ese cambio les supusiera realmente un bien y les despojara de una carga. El objetivo de toda la legislación debería ser la libertad y la igualdad, así que bajo el compromiso de lograr esos fines las legislaciones se deben adaptar a las particularidades de los países en los que se establezcan.

Una vez alcanzado el libro III, Rousseau distingue, en el propio cuerpo político, una fuerza y una voluntad. La fuerza se hallaría encarnada en el poder legislativo, que pertenecería al pueblo como ya se ha visto, y el poder ejecutivo, que no debe recaer sobre quien ostenta el poder legislativo, consiste únicamente en actos particulares. Esta distinción es importante, y recuerda a Atenas, en donde la asamblea se encargaría de votar leyes y tomar decisiones, que la *Boulé* situaría en el orden del día. Asimismo, el ginebrino distingue otro poder al que llama poder ejecutivo, el cual ayuda a que esa voluntad general, de la que emanaron las directrices, alcance su fin supremo. Entonces, ¿de qué se encargará este poder? Sencillamente de la ejecución de las leyes, así como otros menesteres complementarios. Los miembros de este cuerpo recibirían el nombre de magistrados y el cuerpo el de príncipe. Ahora bien, sus miembros no deben olvidar que serán oficiales del poder soberano y que pueden ser retirados cuando él mismo plazca, ya que el derecho en ningún caso se halla enajenado. O sea, el gobierno se encarga de dar las órdenes al pueblo, que previamente ha recibido del soberano.

Por consiguiente, el gobierno es presentado por Rousseau como un nuevo cuerpo en el Estado, distinto del pueblo y del soberano, pero que media entre uno y otro. Sin embargo, si el gobierno –el príncipe como cuerpo– consiguiera obtener un poder semejante al del soberano, y de este modo pugnar por establecer su voluntad particular, dicho cuerpo político debería desaparecer; un recurso destinado a salvaguardar la democracia *rousseauiana*. De modo que, para determinar el número de magistrados que conforman el príncipe se debe atender a la fuerza que necesite el mismo, porque si bien es cierto que cuanto mayor sea la población el gobierno requerirá más fuerza, si se aumenta el número de magistrados se puede incurrir en un error, dado que así el gobierno necesitará también más fuerza para controlar a sus propios miembros, de lo que se deduce que cuantos más numerosos sean los magistrados el gobierno será más débil.

En el capítulo III, Rousseau apela a las tres prototípicas formas de gobierno: la *democracia*, si las funciones del gobierno recaen sobre todo o casi todo el pueblo; la

aristocracia, si recae sobre un pequeño número; y la *monarquía*, si el gobierno queda en manos de un único magistrado. Posteriormente, el ginebrino, cuando trata de explicar que es la democracia, da con la clave cuando dice que un pueblo que gobernara siempre bien no tendría necesidad de ser gobernado. Sin embargo, aunque después reconozca imposible la democracia pura, ello no le impide citar unos principios que harían acercarse mucho a la misma.⁷⁷ Entre dichos principios estarían tales como un Estado pequeño, de costumbres sencillas que conviva con una igualdad que se ostente entre los mínimos –o ningunos– lujos.

En cualquier caso, lo que no conviene olvidar es que para mantener la autoridad soberana, de la cual emanan las leyes, es necesario que se halle el pueblo reunido, por lo que es absolutamente necesario fijar asambleas periódicas. En este punto, Rousseau se adelantó a las críticas que posiblemente argumenten que su teoría es imposible de aplicar fuera de las ciudades pequeñas. Al respecto, y a pesar de que esto no sea lo más deseado por Rousseau, aporta la siguiente solución: «no obstante, si no puede reducirse el Estado a justos límites, queda aún un recurso: es no sufrir una capital, hacer cada villa alternativamente sede del gobierno, y reunir así en cada una sucesivamente los Estados del país».⁷⁸ A ello se le debe acompañar de una dotación a todos los territorios de los mismos derechos, así como de una prosperidad económica por igual. Es por tanto en el momento en el que el pueblo se reúne, cuando el poder ejecutivo queda en suspenso, y aquí Rousseau recuerda que las asambleas de los pueblos han sido siempre el horror de los jefes, y que éstos pondrán mil trabas a su celebración.

El capítulo XV, uno de los que concentran la crítica a los llamados representantes, se inicia con esta contundente sentencia: «Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos, y tan pronto como prefieren servir con su bolsa antes que con su persona, el Estado está ya cerca de su ruina».⁷⁹ Rousseau opina que cuanto mejor articulado está un Estado más se impondrán los asuntos públicos sobre los privados, y que cada ciudadano buscará el bienestar general y no el suyo propio, puesto que identificará su bienestar particular con el general. Asimismo, en este capítulo tiene lugar la aparición de una de las más conocidas frases del ginebrino: «La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se

⁷⁷ Un argumento citado normalmente los detractores de la democracia directa, sin atender a las sugerencias que después aporta Rousseau.

⁷⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Alianza, 2008, p. 117.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 118.

representa; o es ella misma, o es otra: no hay término medio». ⁸⁰ Bodin también entiende que la soberanía solo pertenece al soberano, pero no la equipara a la voluntad general, sino acaso a la voluntad del soberano-gobernante. Rousseau prosigue su razonamiento, entendiendo que la voluntad no se puede representar, algo que ya se ha recogido en este trabajo.

Sin embargo, el poder ejecutivo puede –y debe– ser representado. El hecho es que este poder no creará nuevas relaciones, ni derechos, ni obligaciones, sino que simplemente se encargará de aplicar lo que ya ha sido regulado por el propio pueblo. La idea de que unas personas legislen, afirmando representar a otras, es algo que no puede aceptar Rousseau de ningún modo. Por esa razón, no se puede pretender que este poder ejecutivo se vea como un contrato, sino que hay que concebirlo como un acto del soberano que determina su estructura, por lo tanto es una ley. Así pues, cuando se nombran los jefes de ese gobierno, podría ser una consecuencia de la primera ley o incluso un acto propio del gobierno.

El libro III se cierra previendo las usurpaciones de gobierno, utilizando para ello las asambleas que han de ser periódicas, sin necesidad de convocatoria formal –para que ésta no dependa del Príncipe y no pueda impedirlo–. Al respecto, siempre precederán dos puntos a la celebración de cualquier asamblea: primero que el soberano esté de acuerdo con conservar la forma de gobierno, y segundo si el pueblo mantiene la administración a aquellos que actualmente la tienen.

El libro IV, el último de ellos, parte de la premisa de que la voluntad general – principio básico de la teoría normativa de Rousseau– es indestructible. Se vuelve a referir a ella como la que nace de un único cuerpo formado por varios hombres reunidos, por lo que conforman una voluntad única. De este modo, el Estado funciona con soltura, aunque si ese vínculo social que conforma una única voluntad –general– se deteriora y afloran en su seno varias voluntades particulares –individualistas e egoístas– se irá fraguando el fin del Estado. No obstante, el ginebrino defiende que incluso así la voluntad general sobrevive, solo que entonces se hallaría subordinada a las individuales, y es en ese momento cuando se aprecia que nunca los ciudadanos se podrán separar totalmente de la voluntad general.

La voluntad general será más dominante cuanto más unanimidad haya en las decisiones que se adopten. Sin embargo, no cabe olvidar que otro tipo de unanimidad se

⁸⁰ *Ibid.*, p. 120.

da por motivo contrario, cuando los ciudadanos pierden la voluntad a causa de la servidumbre. Debido a ello, es necesario establecer un justo sistema de recuento de votos, exigiéndose solo la unanimidad en el caso del pacto social que da lugar al Estado. En cambio, fuera de éste el voto de la mayoría obligaría a la minoría, pero el voto en contra no quiere decir en realidad que alguien no consienta esa ley en concreto, porque lo que se vota es si esa ley es conforme a la voluntad general, de modo que si el resultado es positivo, esa ley también beneficiará a quien votó en contra, solo que no era plenamente consciente. Asimismo, cuanto más importante sea el asunto a tratar, mayor número de votos serían necesarios para su aprobación.

Por otra parte, la elección de los miembros que conformarán el poder ejecutivo, es decir, los magistrados del príncipe, se lleva a cabo mediante dos métodos: la elección y el sorteo. En el caso de que fuera el propio príncipe quien eligiera a sus miembros, efectivamente el sorteo se contempla como sistema más democrático. Hay que destacar que, en una verdadera democracia, formar parte del gobierno se consideraría más una carga. Por el contrario, en una aristocracia, si es el propio gobierno quien se elige a sí mismo, el sufragio tendría sentido. En un último lugar, si mezcláramos las dos formas, la elección podría servir para cubrir los puestos que exigen ciertos conocimientos, y los sorteos para aquellos otros que solo requieran sentido común. En cambio, en una monarquía no se dan ni sorteo ni elecciones.

En consecuencia, podemos dar por concluido el análisis de la obra de Rousseau. Se ha intentado exponer su propuesta, así como su concepción de soberanía –ligada íntimamente con esa voluntad general– y, por supuesto, recoger sus críticas a la representación política. Entonces, ¿qué distingue Rousseau de los autores de la primera parte? Pues prácticamente todo, dado que él no busca legitimar ningún sistema político, pese a que tuviera simpatías por algunas repúblicas de pequeñas ciudades. Lo que hace el ginebrino es articular una crítica fundamentada, como hasta el momento no se había hecho, a la propia representación política. Además, también detalla una propuesta coherente que, como Spinoza, dota al Estado de ese carácter absoluto –no absolutista– en el que la voluntad de todos se sitúa por encima de las voluntades particulares, e incluso de la suma de éstas. Por esa razón, el liberalismo rechaza mayoritariamente a Rousseau, dado que esta ideología desconfía del Estado y articula frente a él derechos individuales. En consecuencia, liberales como Mill y Tocqueville muestran una gran preocupación hacia el hecho de que las decisiones de la mayoría dejen fuera a la minoría. Frente a ello, en la propuesta de Rousseau, no existiría ese problema porque en

la voluntad general incorpora a todos, pese a que las decisiones puedan tomarse atendiendo a criterios numéricos.

1.4. Los elitistas y cuando se impone la minoría: *Tua voluntas ius est*

La teoría elitista de la democracia es una manera de agrupar a unos determinados autores que comparten una serie de rasgos en común. ¿Qué rasgos? Pues, como se ha mencionado antes, una crítica hacia los sistemas representativos centrada fundamentalmente en el hecho de que sea una minoría la que acapara el poder. En virtud de ello, es necesario reconocer que, dentro de este grupo, conviven distintos enfoques, tanto es así que hasta Schumpeter puede ser considerado un elitista. En cualquier caso, exceptuando al austríaco, la mayoría de sus miembros no se limitan a identificar elementos elitistas en los sistemas representativos, sino que también articulan una crítica al respecto.

En este sentido, los tres autores seleccionados para este bloque –Pareto, Mosca y Michels– sí tenían verdadera preocupación por el hecho de que la minoría concentrara el poder y dirigieron su producción intelectual a denunciar este hecho. Ahora bien, posiblemente no tuvieran la misma impronta idealista de Rousseau. Quizá por esa razón pudieron recibir, en sus inicios, al fascismo como un régimen que pudiera superar las contradicciones aquí indicadas. Un hecho que ahora, gracias a la perspectiva que nos da el tiempo, sabemos que no sucedió.

Así pues, y manteniendo el orden cronológico presente en todo el trabajo, el primer autor analizado será Vilfredo Pareto (1848-1923). Pareto, quien curiosamente era ingeniero, desarrolló y precisó el concepto de élite. A su juicio, dichas élites salvaguardaban sus propios intereses, aunque mantuvieran una retórica para hacer creer al pueblo que éstos también eran los suyos. De modo que a lo largo de la historia se ha repetido el mismo fenómeno en el que una minoría se adueña del poder que debería corresponder a la mayoría. Es decir, con el tiempo se ha mantenido una circulación y renovación de dichas élites, pero siendo una de ellas la que gobierna. Por esa razón, Pareto concebía la historia como un «cementerio de aristocracias».

Este es el punto de partida del pensamiento elitista, y pese a que el pensamiento de Pareto abarca más ámbitos, considero apropiado introducir ahora el concepto de

clase política de Gaetano Mosca (1858-1941). Este concepto es desarrollado por el italiano en su reconocida obra *Elementi di scienza politica*. Mosca fue uno de los pioneros en anunciar este tipo de hechos y en hacerlo además desde un enfoque pretendidamente científico (social). Teniendo esto en cuenta, debe mencionarse que entraña cierta dificultad encontrar razones o consecuencias que describan el comportamiento político humano de manera universal. En cualquier caso, logró dar con una explicación convincente a un fenómeno que se repite incesantemente en la historia política, aunque sea emulando el método científico.

Mosca parte de lo que para él es un hecho incontestable: todas las sociedades se dividen en gobernantes y gobernados. Los primeros –minoría– son quienes gozan de las ventajas de ejercer el poder, mientras que los segundos –mayoría– son dirigidos de varias maneras por los gobernantes, recibiendo de éstos lo necesario para mantener lo que Mosca llamó «la vitalidad del organismo político».⁸¹ Ahora bien, cabe preguntarse cómo es posible que una minoría se imponga a las mayorías. Este dilema responde precisamente a un rasgo fundamental cuando se habla del poder: la organización. Para el italiano existe un predominio de una minoría organizada sobre la mayoría desorganizada. De hecho, resalta la soledad del individuo perteneciente a esa mayoría desorganizada frente a la totalidad –cuerpo– de minoría organizada.

Asimismo, para Mosca los gobernantes deben tener alguna característica que les dote de una superioridad material, intelectual e incluso hasta moral. En las sociedades más primitivas esa cualidad sería la militar, en cambio, en cuanto la civilización progresa, en vez de la capacidad militar es la riqueza la que establece el punto de corte. Un rasgo que el filósofo italiano relaciona acertadamente con la manera en la que leyes han protegido las propiedades privadas, para que el propietario no deba encargarse solo él de protegerlas. De esta manera, la riqueza acaba generando más poder. Ese hecho tendría su reflejo actual, cuando refiriéndose a los Estados Unidos, Mosca denuncia que «un rico sea siempre mucho más influyente que un pobre, porque puede pagar a los politicastos venales que disponen de las administraciones públicas; y tampoco impide que las elecciones se hagan a fuerza de dólares; que parlamentos locales enteros y numerosas fracciones del Congreso sean sensibles a la influencia de las poderosas compañías ferroviarias y de los grandes señores de las finanzas».⁸²

⁸¹ MOSCA, Gaetano. *La clase política*. En: Battle i Rubio, Albert (ed.). *Diez textos básicos de ciencia política*. Barcelona: Ariel, 2001, p. 23.

⁸² *Ibid.*, p. 28.

Más adelante, el texto hace una reflexión acerca de la perpetuación de la casta política. Mosca afirma que todas las clases políticas tienden a volverse hereditarias, dado que en las fuerzas políticas existe lo que en física se llamaría *inercia*. Existe todo un mecanismo para perpetuar a las mismas familias en la política. No obstante, tampoco debe ser ese el hecho diferencial, ya que el resultado es el mismo siempre el de la minoría que gobierna.

En definitiva, Mosca plantea su teoría entendiendo que es aplicable a cualquier régimen político presente en la historia de la humanidad. Sin embargo, frente a esa idea de generalidad absoluta deseo matizar, desde la postura defendida en este trabajo, que encuentro que sus conclusiones tienen mejor encaje en lo que serían los regímenes representativos. ¿Por qué? No solamente porque en ellos el poder recae en unos pocos, sino porque además no favorecen la rotación política. Por el contrario, en la antigua Atenas, por ejemplo, existían bastantes mecanismos como para poner suficientes trabas a la consolidación de una clase política.

Por último, Robert Michels (1876-1936) es el que plantea la crítica si cabe más vigente, dado que la misma va dirigida contra unas organizaciones políticas cuyo protagonismo en los sistemas actuales es total. Estas organizaciones son los partidos políticos y, basándose en ellos, Michels construyó su famosa «ley de hierro de la oligarquía». El alemán compartía los fundamentos de la teoría elitista de la democracia, así que su pensamiento debe comprenderse dentro de esos parámetros. Con todo, como es sabido, acometió el estudio de su teoría observando al poderoso Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). Su conclusión, en esencia, es que un partido como el SPD requiere de una gran organización para poder funcionar, pero que esa organización conllevará la concentración del poder en muy pocas manos (oligarquía).

Igualmente, el liderazgo que debe haber en esas organizaciones encierra en sí mismo una inherentes tendencias autocráticas. Los líderes de los partidos cuentan con varias ventajas para asegurar su estabilidad, como puede ser lo que Michels llama el poder financiero, o los propios medios de comunicación del partido. Esto tiene unas consecuencias muy claras para Michels: «El “representante”, orgulloso de su condición de indispensable, se transforma con facilidad de servidor en amo de su pueblo. Los líderes, que en un principio estaban sujetos a obligaciones hacia sus subordinados, a la larga llegan a ser sus señores».⁸³ Es una carencia que está íntimamente relacionada con

⁸³ MICHELS, Robert. *Los partidos políticos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, p. 188.

la centralización del poder, algo que ocurre con demasiada frecuencia en los partidos. De hecho, los partidos se crean principalmente para gobernar, tanto es así que la aspiración al poder –directo– es lo que distingue a un partido de cualquier otra organización. ¿Esto qué supone? Que debe estar inevitablemente organizado para competir con otros partidos en el escenario electoral, pero también para poder ocupar el poder en el caso de vencer en los comicios pertinentes. Y, tal como afirmaba Michels, esa organización es la que conduce a la oligarquía.

Concluimos aquí la breve presentación de los argumentos elitistas. El carácter controvertido de estos pensadores ya se ha reconocido, y por esa razón puede que no todos ellos estén indefectiblemente guiados por una mejora de la democracia, e incluso en ocasiones da la sensación que se limitan a hacer un diagnóstico, en mi opinión bastante acertado, de la desigual distribución del poder. En cualquier caso, esta limitación es enfocada de un modo más constructivo por la democracia deliberativa, sobre todo gracias a esa corriente dentro de la misma que aboga por incluir directamente a la ciudadanía en la toma de decisiones. Por esa razón, tras la crítica elitista, ha llegado el turno de examinar la democracia deliberativa.

1.5. La irrupción de la democracia deliberativa y la propuesta de Barber

La representación política también ha sido cuestionada en la actualidad desde varias posiciones. Una de las más reconocidas es la denominada democracia deliberativa. Ahora bien, esta democracia deliberativa es un enfoque sumamente amplio en el que tienen cabida multitud de autores. En esencia, este modelo aspira a superar el individualismo, presente en los actuales sistemas políticos, mediante en la inclusión de un debate razonado. De esta manera, aspira a que las decisiones que se tomen acaben beneficiando a la mayoría de la población, lo que da un papel mucho más protagonista a la llamada «sociedad civil». En realidad, también busca incorporar, de alguna manera, a los ciudadanos en la toma de decisiones, intentando así superar las limitaciones de la representación política. Pese a ello, no pretende necesariamente terminar con la representación, sino paliar algunas de sus carencias. Con todo, en ella se plantean unas críticas considerables, así como una variedad de propuestas dignas de mención.

Dentro de la democracia deliberativa pueden distinguirse dos grandes tendencias: una que podría ser la liderada por Jürgen Habermas, y otra que se asociaría sobre todo a filósofos como Joshua Cohen o Benjamin Barber. ¿Qué diferencia hay entre una y otra? Principalmente el grado de implicación de la ciudadanía en la toma de decisiones. En este sentido, la segunda de las corrientes lleva un paso más allá la crítica a la representación y, consecuentemente, plantea propuestas consideradas más radicales.⁸⁴ Elementalmente, ésta será la que más atención recibirá en este trabajo, aunque también convenga examinar brevemente la otra.

De modo que, en primer lugar, observemos el pensamiento de Habermas. Para él el Estado y la sociedad civil se encuentran netamente diferenciados y, por tanto, deben ocupar lugares distintos. En virtud de ello, su metáfora más conocida es la del asalto continuo al castillo –Estado– sin ánimo de conquista. Es decir, la sociedad civil debe tener sus propios mecanismos para influir en la política, pero siempre desde fuera del Estado. De este modo, Habermas desarrolla la llamada democracia de doble vía, que se apoya en dos esferas, una pública y otra institucional. La primera de ellas actúa como un elemento cuya principal función es descubrir las necesidades sociales, mientras que la segunda es la que adopta las decisiones políticas. Por ese motivo, la democracia deliberativa, en un sentido *habermasiano*, requiere una sociedad civil potente, que asuma un papel más participativo. La idea es que se tiendan puentes para el diálogo entre el Estado y la sociedad civil, en el que mediante razones coherentes se acabe optando por la solución que reporte mayores beneficios.

Así pues, aparece una vía de participación extrasistémica que podría servir para complementar la vía sistémica de las elecciones convencionales. No obstante, existen determinadas limitaciones, y es que Habermas sostiene que la sociedad civil debe deliberar, pero en su propio campo, dado que finalmente la capacidad decisoria seguiría perteneciendo a las instituciones del Estado –el asedio es sin ánimo de conquista–. Precisamente, ahí radica su limitación, en no reconocer formalmente el ejercicio del poder a la ciudadanía, dejando que éste recaiga igualmente en los políticos.

En consecuencia, aunque Habermas plantea unas herramientas interesantes, en última instancia la clase política debería respetarlas. Una posibilidad frente a la que Spinoza probablemente argüiría aquello de que el Estado debe organizarse para que el bienestar común esté garantizado, y que ello no dependiera de la buena fe de nadie. Por

⁸⁴ El uso de este término (“radicales”) lógicamente se emplea en consonancia con la primera acepción que ofrece la RAE: «Pertenciente o relativo a la raíz».

el contrario, Habermas parece que deja al Estado –esa esfera institucional– el poder decisorio que, a lo sumo, puede “escuchar” –en sentido amplio– las demandas que la sociedad civil, mediante los canales oportunos, le haga llegar.

Frente a ello, la segunda de las corrientes parte de la premisa de que la deliberación de los ciudadanos puede ir acompañada de la toma de decisiones. Igualmente, este proceso debe conseguir que lo que provenga de él vaya encaminado a la satisfacción del bien general y no de intereses particulares. Por consiguiente, en esta corriente sí sería posible concebir que las decisiones que tomen los ciudadanos puedan llegar a convertirse en normas y, por tanto, poder llegar así a superar las carencias de la representación política.

En este sentido, Benjamin Barber, en su libro *Democracia fuerte*, plantea tanto una crítica como una propuesta, tal como se refleja en las dos partes en que se divide su obra: la primera lleva por título “La democracia blanda: argumentos contra el liberalismo”, mientras que la segunda se titula “La democracia fuerte: argumentos a favor de la ciudadanía”. Lo expuesto en la primera parte será recogido con detalle más adelante, cuando se examine el individualismo existente en el liberalismo. Por tanto, en este bloque resulta más provechoso ofrecer algunas de las pinceladas presentadas por el filósofo estadounidense acerca de su democracia fuerte.

Desde el comienzo de la segunda parte, en el capítulo VI, Barber deja clara su posición. Comienza declarando que la democracia fuerte es una forma moderna de democracia participativa, que a su vez descansa en la idea de una comunidad autogobernada de ciudadanos, unidos por la educación cívica. Un poco más adelante, Barber aclara un poco más su doctrina democrática, cuando se pregunta qué se debe hacer cuando se debe acometer algo que afecta a todos. En este caso, él responde que ser razonables, aunque se esté en desacuerdo sobre los medios y fines. De esta manera, intenta huir de planteamientos que busquen la verdad casi de una manera metafísica. Tanto es así que Barber define su democracia fuerte como: «Un modelo participativo de política, donde el conflicto se resuelve en ausencia de un presupuesto independiente, a través de un proceso de autogobierno participativo y cercano y de la creación de una comunidad política capaz de transformar a individuos privados dependientes en ciudadanos libres, amén de los intereses privados y parciales en bienes públicos».⁸⁵

⁸⁵ BARBER, Benjamin. *Democracia fuerte*. Córdoba: Almuzara, 2004.

Esta definición aborda casi todas las preocupaciones del autor, dado que recoge el procedimiento, que no está basado necesariamente en la aritmética de los votos, así como su concepción de ciudadano y el problema del individualismo. De hecho, en el capítulo VII retoma esta idea, cuando sentencia que el futuro de la democracia es el de la democracia fuerte, la cual revitalizaría una forma de comunidad no colectivista. Asimismo, añade que esa democracia fuerte tiene sus raíces en el modelo participativo, que para él es «el autogobierno ciudadano en lugar del gobierno representativo en nombre de los ciudadanos». Es evidente que Barber no deja lugar a dudas, aspira a superar la representación política y lo quiere hacer con más democracia, una democracia fuerte.

En cualquier caso, el autor precisa que ese autogobierno se llevará a cabo mediante unas instituciones preparadas para albergar esa participación cívica continua, en la que la deliberación ocupará un lugar primordial. Ahora bien, Barber acertadamente matiza que esta democracia no tiene una fe infinita en la capacidad de los individuos para gobernarse, pero sí opina que la voluntad de la multitud en su conjunto es tan sabia o incluso más que la de los gobernantes. De esta manera, Barber se pone al lado de la participación intentado romper una de las principales razones esgrimidas por los partidarios del gobierno representativo. Unos partidarios que, según el autor, opinan que esas masas cuando acceden al poder se dedican principalmente a defender sus intereses privados. Frente a ello, Barber contraataca con algo que no habían hecho muchos autores de la primera parte del presente trabajo, intentado abordar directamente el concepto *pueblo*. En consecuencia, Barber defiende que su democracia fuerte no es el gobierno en lugar del *pueblo* o la *masa*, porque para él el pueblo no es todavía ciudadanía y esa masa solo la forman hombres libres pero que aún no se gobiernan a sí mismos.

Entonces, ¿qué sucede? El estadounidense arguye que en el momento que esa *masa* comienza a deliberar, deja de ser masa y se convierte en ciudadanía. ¿Por qué? Porque solo entonces *participa*. Se trata de una distinción muy interesante, ya que Barber no concibe como sujetos plenamente políticos a esas figuras, que aquí se ha sostenido que poseen un carácter muy metafórico, sino que opta por precisar su contenido en torno a una ciudadanía conformada por personas que participan y toman parte en los asuntos públicos. De hecho, Barber prosigue su razonamiento concluyendo que participar equivale a crear una comunidad que se gobierne a sí misma.

Más adelante, en el capítulo VIII, el autor defiende, en relación con lo anterior, que la democracia no requiere de intereses privados eficientes sino de valoraciones públicas positivas. Se trata de un principio que choca con los postulados liberales recogidos hasta el momento. En cualquier caso, Barber explica que ello puede hacerse si se consigue desarrollar una forma de conciencia política que amplíe el entendimiento de los intereses individuales, de modo que ello transforme a los sujetos en ciudadanos capaces de reevaluar sus intereses en función de unas nuevas normas comunitarias y de un nuevo bien público.

Por consiguiente, Barber, para lograr elaborar esa idea de conciencia común, propone tres fases. En primer lugar se daría lo que él llama el debate político, en el cual no debería solamente hablarse, sino también escuchar para lograr empatizar con el/los otro/s. De esta manera, se puede vislumbrar más fácilmente un bien común. La segunda de las fases sería la correspondiente con la toma de decisión: decisión pública y discernimiento político. En este punto es cuando desarrolla su pensamiento acerca de los votos, ya que según él éstos, en un sistema representativo, sirven para cuantificar posiciones lo que facilita la delegación. Frente a ello, opina que en un proceso deliberativo no debe ser posible esa delegación. Tanto es así que Barber piensa que lo que él llama *mayoritarismo* es un fracaso de la democracia, pues pone de manifiesto nuestra incapacidad para superar los intereses privados, dado que si la decisión la entendemos como esa preferencia mayoritaria los bienes públicos quedarían reducidos a la suma de intereses privados. Esta circunstancia implica uno de los dilemas clásicos, para Barber, presentes en la democracia representativa: una mayoría débil y satisfecha de sí misma que dirige mecánicamente a una minoría. Barber muestra también una preocupación por las minorías, pero su intención parece inclinarse más hacia salvaguardar los intereses comunitarios. Todo ello le lleva a rechazar el voto, lo que le motiva a anunciar alternativas como la decisión mediante disputa, por casualidad, por concurso y por disposición autoritaria. Finalmente, la última de las fases es la que lleva por nombre «La acción común como trabajo común». Según Barber, ésta ejerce una poderosa influencia sobre los actores, ahora bien siempre que éstos vayan alcanzando sus objetivos comunes.

El último de los capítulos, el X, comienza destacando la importancia de que ese autogobierno cuente evidentemente con una ciudadanía comprometida, pero también unas instituciones que involucren a los individuos tanto en sus vecindarios como a nivel nacional. Por eso, Barber en este último capítulo expone los rasgos más institucionales

de su propuesta, la cual busca satisfacer cinco criterios. El primero es que esas instituciones deban ser vigentes y operativas, es decir, que no sean ideales y/o utópicas. Asimismo, en segundo lugar, dichas instituciones deben ser complementarias y compatibles con las principales instituciones representativas, puesto que el nuevo sistema debería nacer de una remodelación del actual. El tercer criterio estaría relacionado con aquella preocupación liberal de concebir una tendencia hacia la uniformidad en los regímenes participativos. De esta manera, se deben salvaguardar, entre otros aspectos, los individuos y minorías. El cuarto criterio debería solucionar algunos obstáculos de las sociedades modernas relacionados con la participación política, tales como la tecnología o la complejidad de algunas materias. El último de los criterios buscaría asegurar esa democracia fuerte como teoría dialógica, valorativa y de vocación pública en claro contraste con los regímenes representativos en los que el mayor acto de libertad se reduce a introducir el voto.

A continuación, Barber enumera sus instituciones, que agrupa a su vez en tres categorías.

1. Institucionalización del debate democrático fuerte:

- Asambleas vecinales: cada una formada de 1.000 a 5.000 ciudadanos.
- Asambleas ciudadanas televisivas y comunicaciones cívicas con afán cooperativo: para supervisar los debates y discusiones sobre temas objeto de referéndums.
- Educación cívica e igual acceso a la información: un servicio de videotexto que igualaría el acceso a la información.
- Instituciones suplementarias: para introducir a la ciudadanía en la administración de justicia.

2. Instituciones para el proceso de toma de decisión:

- Iniciativa y referéndum: con formato “multirespuesta” y a doble vuelta.
- Voto electrónico: estaría primero en pruebas, y serviría para objetivos educativos y sondeos de opinión.
- Elección al azar: preferencia por el sorteo para determinados cargos.
- Talones visados por la autoridad competente y aproximación desde la lógica del mercado a la elección pública: para elegir escuela, vivienda o medios de transporte.

3. Instituciones para la acción democrática fuerte:

- Ciudadanía nacional y acción colectiva: incluye una propuesta a una especie de milicia popular.
- Ciudadanía de barrio y acción comunitaria: programas locales de voluntariado.
- La democracia en el lugar de trabajo: apoyo público en los lugares de trabajo, para tomar las instituciones públicas como alternativa económica.
- Recrear el vecindario como espacio público: para redefinir el espacio público y cívico.

De esta manera, queda patente que Barber apuesta decididamente por una democracia y además enfrenta ésta a los regímenes representativos. Asimismo, articula una propuesta pragmática de democracia directa aplicable en la actualidad. En este sentido, la democracia deliberativa se presenta como una herramienta capaz de oponer una crítica potente al sistema representativo, a la vez que puede articular propuestas frente a la misma. Ahora bien, en este sentido, es Barber quien parece que ha desarrollado una propuesta más elaborada, aunque la propia democracia deliberativa per se incorpora un considerable contenido crítico con la representación.

Capítulo 2. ¿Por qué se sostiene la representación política?

Hasta el momento se ha relatado el recorrido histórico que ha desembocado en actual representación política, pero también se ha expuesto una crítica razonada que afecta a los pilares de la misma. En vista de ello, parece razonable plantear la pregunta que da nombre a este capítulo, ya que si la representación no es democrática, y tampoco se encuentra exenta de carencias, debe haber algo que evite su desmoronamiento. Así pues, desde este apartado se intentarán visualizar varios elementos al respecto.

No obstante, antes de presentar dichos elementos, conviene repasar sucintamente, ya no las críticas recogidas en el anterior capítulo, sino también las de la introducción de este libro. Se ha defendido desde el principio que etimológicamente *democracia* significaba *poder* ejercido por el *pueblo*, algo que en Atenas no era retórico, y mucho menos desde la reforma de Clístenes que delimitó con precisión lo que era aquel *dêmos*. Por consiguiente, la democracia era un régimen que permitía la

participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos. Por tanto, considerando también que la mayoría de cargos eran designados por sorteo, esa democracia excluía deliberadamente la representación, igual que la República romana.

En cambio, en la actualidad existe un sistema basado en aquel *gobierno germánico*, muy diferente a otros de la Antigüedad, aunque paradójicamente recibe el mismo nombre que tuvo el ateniense. Esa relación de homonimia pudo comenzar, tal y como se ha visto, con Tocqueville, aunque eso no deja de ser algo anecdótico. Puesto que, mientras que en la Antigüedad se creó una democracia cuyas instituciones después fueron estudiadas, en la actualidad existen unas instituciones que son estudiadas y después de eso, reciben el nombre de *democracia*. Es una diferencia importante, ya que aunque se trate de una cuestión de legitimidad, si el concepto –democracia– se redefine para servir a algo, lógicamente se está instrumentalizándolo. En realidad, no cabe duda, cuando el poder lo ejerce una minoría o es una aristocracia –si son los mejores– o una oligarquía. De hecho, la elegibilidad no es relevante para ello, salvo que aceptemos aquella *oligarquía electiva* de Peter Jones.

Por todo lo que se ha dicho hasta el momento, es necesario estudiar sobre qué pilares se apoya este sistema. En este trabajo se han identificado cinco elementos que pueden cumplir esa función. El primero de ellos, al que se ha aludido en diversas ocasiones, es el que entiende que *democracia* equivale a tener un régimen de libertades. El segundo, relacionado con el anterior, defiende que la elección de los cargos consigue que terminen gobernando los más aptos. El tercero es la cuestión de la ideología. ¿por qué es esta necesaria? Para dividir a los ciudadanos en distintas corrientes ideológicas para que se identifiquen con los partidos políticos.

Los dos últimos puntos pueden ser los que tengan un carácter más atemporal. En este sentido, el cuarto pilar sobre el que se apoya el sistema es la importancia de la metáfora en el campo de la política. Pero, ¿qué metáforas se utilizan actualmente? Se sigue apelando a ese *pueblo* y a su *voluntad*, qué duda cabe. Un recurso que se completa con otro que roza la tragicomedia: *la voluntad de las urnas*. El quinto y último pilar, fruto de un largo recorrido ideológico por parte del liberalismo, es el individualismo, dado que solo bajo estas condiciones puede sobrevivir el régimen representativo en los términos actuales, con aquellas elecciones diseñadas para excitar las preferencias más egoístas del ser humano. Sin embargo, antes se analizará la soledad del individuo en la sociedad del presente, gracias al magnífico estudio que presenta Barber en la primera parte de su libro *Democracia fuerte*.

Posiblemente la representación actual se apoye en más pilares, pero entiendo que éstos son los más importantes. Así que la conjunción de estos cinco elementos es lo que otorgan estabilidad al sistema; no legitimidad necesariamente, puesto que ésta provendría de otro lado.⁸⁶

2.1. Democracia y régimen de libertades

La introducción de una serie de libertades y la elegibilidad de los cargos son, prácticamente, las únicas novedades que se han añadido desde el régimen representativo medieval. Ello no quiere decir que el sistema no haya cambiado en más aspectos, como por ejemplo en la secularización del poder, pero ninguno de ellos ha beneficiado a la ciudadanía. En este sentido, cabe reconocer que tanto el régimen de libertades como la elegibilidad de los cargos son avances positivos aunque, y este es el gran inconveniente del que parte este libro, no implican que haya democracia alguna.

Entonces, ¿qué es un régimen de libertades?, ¿para qué sirve? Sencillamente es un compendio de derechos y libertades pertenecientes a los individuos que conforman un Estado. El antecedente de estas declaraciones se puede encontrar en el *Bill of Rights* inglés, aunque será más conocida la posterior *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Estas declaraciones ofrecen una serie de garantías a la ciudadanía que el Estado debe encargarse de que se cumplan. Normalmente estos derechos recaen sobre lo que se conoce como bienes susceptibles de protección jurídica. En virtud de ello, el bien más importante y el que recibe mayor protección en cualquier ordenamiento jurídico es la vida y la integridad física. Después, casi con toda seguridad, sería la propiedad (aquella singular preocupación de los liberales quienes, al fin y al cabo, han diseñado el entramado institucional actual). A continuación, vendrían los conocidos derechos de libertad de expresión, libertad religiosa, de conciencia, de asociación, etc. Un régimen de libertades se refiere principalmente a estas últimas.

Así pues, son derechos deseables; esa cuestión no admite debate al respecto. El debate podría centrarse en el grado de protección que merece un derecho frente a otro. Puesto que, en ocasiones dos bienes jurídicos pueden entrar conflicto, debiendo ponderarse cuál de los dos debe primar. A menudo la solución a estos problemas, es

⁸⁶ En gran parte, la legitimidad actual del régimen político representativo de un Estado, está relacionada con el grado de participación que hay en sus comicios electorales. Por esa razón, la totalidad de la clase política teme a la abstención.

política, porque si en una sociedad se diera un conflicto entre el derecho a la igualdad y el derecho a la propiedad, es obvio que un Estado socialista no solucionaría la contienda de igual modo que otro capitalista (al menos eso dicta la teoría).

En concordancia con lo dicho anteriormente, conviene señalar cómo Sartori, en una de sus obras, critica que «Toda esa gente que denuncia las democracias occidentales como falsas democracias después no sabe explicar cómo es que nuestras «falsificaciones» son en cualquier caso distintas, mejor dicho, totalmente distintas, de las no-democracias».⁸⁷ Precisamente, y en respuesta a ello, cabe afirmar que la diferencia fundamental entre los regímenes liberales representativos –*democracias* occidentales– y las dictaduras –no-democracias–, es principalmente la inexistencia de ese régimen de libertades en las dictaduras.

Sin embargo, ninguna de estas características facilita algo que para la democracia es esencial: el ejercicio popular del poder. Por esa razón, se ha defendido en la introducción que ese compendio de derechos y libertades no significa que haya democracia alguna. Ahora bien, es evidente que sería muy difícil construir una democracia sin que haya libertades, pero sí puede haber un régimen de libertades sin que haya democracia. ¿A qué se debe? A que es posible articular todos esos derechos en un sistema que carezca de un método que incorpore a los ciudadanos a la toma de decisiones. Este razonamiento puede parecer de Perogrullo, pero la existencia de la libertad de palabra, de libertad religiosa, e incluso de la libertad de asociación no aseguran la participación de la ciudadanía en los asuntos públicos. Y, en tanto en cuanto no la aseguran, podrán favorecer otra serie de elementos, pero no la democracia.

En cualquier caso, la mitología representativa aboga que el sistema actual es democrático porque se pueden elegir a los gobernantes y hay libertades. La deconstrucción de ese relato es verdaderamente complicada, ya que la minoría que gobierna es la que regula también los derechos y libertades. Consecuentemente, la clase política ha sido la que ha redactado esas libertades y lo habrá hecho de modo que su poder no sea vea menoscabado por el ejercicio de las mismas. Con independencia de ello, también habrán procurado que éstas sean suficientes como para que la ciudadanía no se sienta explícitamente oprimida. Dado que, en última instancia el mantenimiento del poder requiere el reparto de miedo y esperanza a partes iguales.

⁸⁷ SARTORI, Giovanni. *La democracia en 30 lecciones*. Madrid: Taurus, 2009, p.51.

Por consiguiente, ¿el tratamiento de las libertades es el mismo en una democracia que en un sistema representativo? Rotundamente no, puesto que aunque puedan existir libertades parecidas en un sistema y en otro, responderán a motivaciones muy distintas. En un sistema representativo liberal –aquí el matiz es importante– los derechos y libertades son asignados a los individuos frente a los demás, dejando al margen cualquier utilidad comunitaria. En este sentido, Fidel Castro en un discurso distinguió sagazmente entre «derechos humanos» y «derechos de la humanidad», introduciendo así el matiz de distinción entre derechos individuales y esos derechos colectivos que, para el dirigente cubano, podrían asegurar un mejor reparto de la riqueza.⁸⁸ Ese razonamiento tiene relación con que los derechos y libertades entendidos desde la óptica liberal-individual son ideales para mantener un entramado en el que no se practica deliberación en comunidad, sino que el mayor acto de libertad política, como afirmó Rousseau se reduce a la elección de los miembros del Parlamento.

Por tanto, lo aquí explicado se entiende mejor si se menciona la distinción, desarrollada por Pocock, de los dos tipos de vocabularios políticos –el jurídico y el humanista o republicano–. Según el historiador británico ambos lenguajes mantienen distintos enfoques y estrategias por lo que uno debería terminar imponiéndose al otro. Pese a ello, los dos emplean la palabra *libertas*, aunque con una profunda diferencia en su uso. En el lenguaje jurídico, la ley es la máxima expresión, y cuando la ciudad adquiere *libertas*, en un sentido parecido al de *imperium*, probablemente lo haga a través de un *princeps* o *imperator*. De esta manera, se permite a los ciudadanos tener libertad para hacer sus quehaceres, a la vez que están protegidos por los derechos que la ley le reconoce, mientras que no participan en el desarrollo de la ley. Por el contrario, el lenguaje republicano articula una concepción positiva de la libertad, en el que la ciudad debe tener esa *libertas*, entendida también en el sentido de *imperium*, pero los ciudadanos deben participar en ese *imperium* para gobernar y ser gobernados.⁸⁹ Por todo ello, adoptar un enfoque diferente de las libertades es un paso previo para que éstas contribuyan decididamente a democratizar cualquier sociedad.

⁸⁸ Pronunciado ante el XXXIV período de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, efectuado en Nueva York, el 12 de octubre de 1979.

⁸⁹ POCOCK, J. G. A. *Virtue, commerce and history*, New York: Cambridge University Press, 1985, pp.40,41.

2.2. El principio aristocrático de que la elección sirve para designar al más apto para gobernar

La otra pata de apoyo que pretende diferenciar al sistema representativo actual es la elección de los cargos. En la Edad Media se buscó justificar el poder empleando principalmente criterios religiosos o de utilidad, sin embargo la legitimidad del poder actual reside en el hecho de que esos gobernantes han sido elegidos por la ciudadanía. Este rasgo parte del principio aristocrático de la elección de los gobernantes, tal y como dictaminó, por ejemplo, Montesquieu: «el sufragio por sorteo está en la índole de la democracia; el sufragio por elección es de la aristocracia».⁹⁰ De manera que, de un modo clásico siempre se ha relacionado la elección con la aristocracia. ¿Y qué es la aristocracia? Etimológicamente significa: «el gobierno de los mejores».

En consecuencia, la elección, aunque hoy busque también hacer ganar legitimidad al sistema, no renuncia al fin aristocrático de la búsqueda de los mejores gobernantes. Por lo tanto, hay dos elementos que se encuentran entrelazados que conviene analizar, el primero es si la elección es una herramienta adecuada para encontrar a los mejores. Mientras que, el segundo es si esa elección es el método que dota de mayor legitimidad al poder.

Respecto al primero, no deja de ser una cuestión espinosa, porque suponer unas cualidades extraordinarias en los gobernantes no deja de ser precisamente eso: una suposición. Por otro lado, en la actualidad hay unas organizaciones, como son los partidos políticos, cuyos métodos de elección de los candidatos pueden no estar regidos precisamente por criterios aristocráticos. Con todo, los partidos son algo circunstancial, es decir, no totalmente indispensable para un sistema representativo, así que debemos ceñirnos únicamente a lo que es la elección de los candidatos por la ciudadanía. Así pues, dejando los procedimientos internos de los partidos a un lado, en los comicios de hoy en día se advierte que en la mayoría de ellos hay una ingente cantidad de elementos de distracción que imposibilitan vislumbrar qué candidato es el mejor preparado. Además, los recursos con los que cuente cada candidato son determinantes en la campaña electoral, pudiendo engrandecer mediáticamente al candidato mediocre y empequeñecer al mejor.

⁹⁰ MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, II, 2. Edición digital..

En cualquier caso, pese a que ese razonamiento aristocrático presente serias dudas, sucede algo más que, aunque sea evidente, conviene nombrar; y es que la elección designa a una minoría para ejercer el poder. Consecuentemente, ese aspecto implica también tener que dilucidar si la minoría gobernante está más preparada para ello que la mayor parte de la ciudadanía. Entonces, ¿una minoría puede ser más inteligente que la mayoría? Maquiavelo no pensaba así en absoluto. En el capítulo LVIII del libro I de sus *Discursos* titulado “La multitud sabe más y es más constante que un príncipe” el florentino señala que los mismos defectos que pueda tener el pueblo los pueden tener también los hombres individualmente. Asimismo, dijo del pueblo de la República romana que ni servía con bajeza ni dominaba orgulloso, y que además si se tornaba necesaria una sublevación éste se sublevaba.

Además, son especialmente destacables las afirmaciones de Maquiavelo en las que dice que en los Estados donde el pueblo ha gobernado, en muy poco tiempo toman gran incremento, superando así a los que han sido gobernados por príncipes. En este caso, el florentino pone de ejemplos a Atenas y a Roma. Por último, Maquiavelo confiesa que para él es mejor el gobierno popular que el real, ya que si se comparan los desórdenes de los pueblos con los de los príncipes, así como la gloria de esos pueblos con la de esos príncipes, asevera que se verá la gran superioridad del pueblo en todo lo que es bueno y glorioso. Son unos fragmentos demoledores, que bien podrían haber tenido cabida en el capítulo de la crítica a la representación, pero que ahora al ser formulados por alguien con ese agudo sentido político, sirven para apoyar que la elección de una minoría no siempre conllevará que haya mejores gobernantes. Estas reflexiones de Maquiavelo, nos llevan a pensar que la minoritaria clase política no tiene porqué ser más inteligente que la multitud.

Por consiguiente, y teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento, conviene pensar si no hay otro método que pudiera resultar más eficiente e incluso más legítimo que la elección. En este sentido, se hace necesario realizar una valoración del sorteo, que además servirá para examinar el segundo elemento concerniente a la legitimidad. Aunque hoy en día resulte insólito plantear esta cuestión, no se trata de un método necesariamente extravagante que no pueda presentar ciertas ventajas frente a la elección; no en vano fue empleada por los atenienses y defendida por varios autores. Por otra parte, ¿no entraña cierto peligro otorgar el poder a quien lo busca con demasiada vehemencia?, ¿cuáles son las motivaciones de las personas para pretender el poder? Es atrevido pretender establecer generalidades en este campo, pues cada persona

puede tener sus propios motivos, en ocasiones también honestos. No obstante, sí es observable que cuando alguien adquiere algo de poder le cuesta dejarlo. Es habitual que las personas se presenten asiduamente al mismo puesto u otros semejantes, o que éstas deambulen entre distintos cargos. ¿Es posible relacionar esta situación con el hecho que buscó el poder desde el principio?, ¿en esas condiciones el poder puede corromper con mayor facilidad?, ¿acaso habría que dar el poder a quien no lo quisiera?

Frente a ello, el sorteo permite que todos tengan las mismas posibilidades de salir elegidos, lo que consigue evitar que aquellas personas cuyo mayor mérito sea solamente que cuentan con más recursos, pero no necesariamente con más capacidad, sean sistemáticamente elegidos. Así pues, es una manera de evitar que la desigualdad económica-social se traslade también a las instituciones políticas. Asimismo, el sorteo también cuenta con su propio sistema de legitimación. Puesto que, también es importante hallar legitimidad en las decisiones que pueda tomar una hipotética cámara sorteada. En virtud de ello, James S. Fishkin, en su obra *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, nos ofrece una brillante razón que sirve para confirmar la legitimidad de una cámara sorteada. Sebastián Linares, la resume en un artículo suyo:

La tercera línea de justificación considera que el sorteo es valioso como herramienta para extraer muestras representativas de la población general. Si reunimos a un grupo numeroso de personas seleccionadas por azar, representativo de la población general en todos sus rasgos, actitudes, identidades y valores más relevantes, entonces cabría inferir que las decisiones que tome este grupo, después de una adecuada deliberación, son las que habría tomado la población general si todas las personas hubiesen podido intercambiar información y argumentos entre sí.⁹¹

Linares señala un elemento importante: la representatividad. ¿Representatividad es igual a representación? Una cámara sorteada estaría mal enfocada si pretendiera alzarse en representación de la ciudadanía o de una parte de ella. La legitimidad del sorteo es otra, y se basa en dos condiciones: buscar una designación en la que prime la igualdad, y conseguir un cuerpo político cuyo comportamiento se parezca, en la medida de lo posible, al de su unidad de origen. ¿Qué significa esto? Que es fundamental que este órgano delibere, tal y como apunta Fishkin, quien de hecho en su libro habla del

⁹¹ LINARES, Sebastián. “El sorteo de cargos públicos: un método para mejorar la democracia” [en línea]. Disponible en: <http://www.condistintosacentos.com/el-sorteo-de-cargos-publicos-un-metodo-para-mejorar-la-democracia/>.

experimento de lo que él da a llamar «encuestas deliberativas». Estas encuestas superarían en fiabilidad a las ordinarias, en tanto en cuanto que tras un debate sosegado, llevado a cabo tras el correspondiente acopio de información, el sentido del voto de las personas correspondientes podría variar. Este hecho hace posible superar ciertas creencias preestablecidas, que no eran más que el reflejo de una opinión pública construida con relativamente poca información.

Por todas estas razones, la elección no garantiza el gobierno de los más aptos, algo que quizá solo sería posible si se aplicara a rajatabla la teoría política de Platón; eso sí a costa de sacrificar una considerable parcela de libertad. Lo que sí parece más plausible es que la multitud per se no está menos preparada que la minoría gobernante para, aunque sea de manera progresiva, ir ocupando ciertas parcelas de poder, tal y como sucedía en Atenas o en la República romana. De igual modo, frente al método de la elección, es bueno considerar sin prejuicios otros tales como el sorteo, cuyas características esenciales pueden plantear el debate de qué método es más adecuado e incluso cuál de los dos es más legítimo.

2.3. La cuestión de la ideología

La ideología tiene una importancia muy destacada en los regímenes representativos. Quizá sea una importancia que, en algunas circunstancias, puede pasar desapercibida, aunque no por ello deja de ser mayor de lo que parece. Así que, para abordar esta cuestión primeramente hay que tratar de definir lo que es la ideología. Ésta es el conjunto de mecanismos que determina el posicionamiento que adoptará alguien frente a problemas políticos y sociales concretos. En virtud de ello, toda ideología posee ciertos rasgos dogmáticos, puesto que sitúa al individuo frente a algo desde una determinada posición. ¿Por qué? Porque la ideología busca articular una serie de respuestas interrelacionadas frente a problemas sociales. De modo que, la mejor manera de estudiar la ideología es partiendo de la hipótesis popularizada en 1967 por Seymour Martin Lipset y Stein Rokkan donde señalan los cuatro *clivajes* [*cleavages*] principales.

El primero de estos *clivajes* es el que hace referencia al dilema campo-ciudad. En la actualidad este punto, por lo general, se encuentra en cierta medida atenuado. Pero, es fácil imaginar como en un pasado reciente pudo llegar a alcanzar una relevancia notable, llegando a tener una implicación considerable en la ideología de las

personas o de los partidos. De hecho, antes se podían encontrar formaciones políticas de carácter agrario. El segundo de ellos es el correspondiente al conflicto centro-periferia. En este punto se enfrentan el nacionalismo central –del Estado– frente a los nacionalismos periféricos. El tercero de estos *clivajes* es el concerniente al Estado-Iglesia. Mientras que el último y más conocido de ellos es el eje izquierda-derecha o *cleavage* de clase. Sin duda, es el eje más importante dentro de la ideología, y el que mayor presencia tiene. Este anclaje se puede medir en dos escalas: una económica y otra social. Por consiguiente, una ideología conservadora normalmente aboga por un Estado centralista, concediendo ciertas prerrogativas a la Iglesia y situándose a la derecha gracias a una economía liberal y socialmente defendiendo posturas, valga la redundancia, conservadoras.

Entonces, ¿qué sucede con estas ideologías? Que son adoptadas por los protagonistas fundamentales de los actuales regímenes representativos; es decir los partidos. Y es aquí donde cobra especial interés la observación que realiza Ignacio Sánchez-Cuenca, cuando sostiene que en una democracia directa no entra en juego la ideología, dado que cada decisión se toma con independencia de los demás. Por el contrario, en los regímenes representativos, los llamados representantes, según Sánchez-Cuenca, deciden acorde con criterios ideológicos –como los que se han detallado antes– y eso le permite actuar en un marco identificable por el elector. ¿Qué significa esto? Pues para el profesor de sociología, que los ciudadanos al elegir a sus representantes apuestan por paquetes completos de medidas políticas, que se encuentran interconectadas.⁹²

Asimismo, este hecho es el que para Sánchez-Cuenca, daría preferencia por la elección frente al sorteo, puesto que la selección de los cargos mediante sorteo rompería esa conexión entre el representante y el proyecto ideológico. Ese razonamiento tiene sentido desde la óptica representativa, pero observamos cómo al final los elementos que se han identificado en esta páginas, como garantes del sistema representativo, se encuentran también interconectados. Por consiguiente, la ideología es necesaria para mantener la representación, tanto basada en elecciones como no. En vista de que los propios Estados autocráticos también difunden su propia ideología para protegerse, ya sea movilizándolo a su ciudadanía como sucede en los regímenes totalitarios, o simplemente limitándose a que la ciudadanía pasivamente la acepte.

⁹² SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio. *Más democracia menos liberalismo*. Buenos Aires: Katz, 2010, p. 90.

Ahora bien, Gramsci sostiene que la ideología nace, al menos mayoritariamente, en la sociedad civil y no en el Estado. Puede ser que si existe una ideología de la sociedad ésta fuera distinta a la del Estado, así como a sus instituciones entre las que se encuentran los partidos. ¿Y si, más allá de las “microideologías” de los partidos, hubiera otra “macroideología”, compartida por el Estado y sus partidos, la cual tendría netamente una vocación justificadora encaminada a legitimar una situación de poder ya existente? Frente a ella, podría desarrollarse una “macroideología social” que sería el conjunto de preocupaciones de la gente corriente, que no tendría porqué articularse de la misma manera que la ideología de *clivajes*, siendo seguramente menos dogmática y permitiendo, en una democracia, votar cada asunto según las propias sensibilidades de la comunidad.

2.4. El uso metafórico del ejercicio del poder: «la voluntad del pueblo» y la «voluntad de las urnas»

En este trabajo ha aparecido en repetidas ocasiones, y por boca de multitud de autores, el concepto *pueblo*. En realidad, la clase política se ha valido de este concepto para legitimar su poder. De esta manera, tal y como se defendía al principio del capítulo primero, se ha construido un sujeto con el que establecer un falso diálogo y así poder propagar el mito de que ese *pueblo* tiene una voluntad que va a ser llevada a la práctica por los representantes. Así que, estudiar ese proceso implica aceptar que en esos momentos el discurso político cobra un carácter netamente metafórico, lo que obliga, si se quieren examinar esas categorías, a moverse por el terreno de lo simbólico.

La clase política apela constantemente al *pueblo*, aunque le asigna una función pasiva. ¿Por qué? El hecho de que la mayor parte de la humanidad acepte el rol de clase gobernada es una condición necesaria para que la clase política pueda ejercer el poder. No obstante, éste no puede ejercerse únicamente en términos duros, de manera que debió diseñarse un escenario en el que las acciones de la clase política parecieran estar destinadas a favorecer a sus gobernados. Igualmente, en los actuales sistemas políticos representativos de corte liberal, que se autodefinen como democráticos, es necesario incorporar la noción de «voluntad del pueblo». Con todo, sería muy difícil incorporar este elemento si en vez de *pueblo* se hablara de clase gobernada, pues el significado de

este último concepto dificultaría la atribución de voluntad. En cambio, el carácter eufemístico del concepto *pueblo* sí permite que se le pueda *asignar* una voluntad.

Por consiguiente, ese *pueblo* es un concepto construido desde la clase política, y por lo tanto ha sido diseñado en los términos adecuados para que, entre otros factores, ésta continúe manteniendo su poder. Así pues, el sujeto *pueblo* ha *recibido* de esa clase política una voluntad, que en principio no debería colisionar con los intereses de la misma. Por ello, esa voluntad, también heterónoma, siempre estará supeditada a la continuidad del régimen actual, y en ningún caso se encaminaría a ningún proceso de transformación. Entonces, ¿en qué parcelas podría expresar el pueblo esa voluntad? Si ésta se manifiesta en el terreno político, ¿de qué manera no hacerla incompatible con los intereses del sistema? Pues otorgándole, precisamente, un papel de refuerzo del régimen, es decir, haciendo coincidir esta voluntad con la de éste, de modo que la canalización adecuada de esa voluntad se realice mediante los recursos de participación del sistema actual, o sea, las elecciones. Por ese motivo, aparece otra metáfora que es «la voluntad de las urnas».

De esta manera, la clase política arguye que conoce la «voluntad del pueblo», gracias a las urnas. Es destacable cómo este hecho de nuevo interrelaciona varios elementos como las elecciones y la ideología. Ahora bien, esa voluntad es imposible de determinarla mediante cualquier procedimiento electoral. ¿Por qué? Primeramente, porque no es el sujeto pueblo el que vota, sino los individuos que pertenecen al electorado y deciden no abstenerse. Y en segundo lugar hay que recordar que el procedimiento electoral se limita únicamente a la elección de élites –agrupadas por “microideologías”–. En estas condiciones, ¿cómo es posible conocer esa voluntad?

De todo ello se infiere que el lenguaje no es neutro, pues responde a los intereses del emisor, y es capaz de configurar realidades. La clase política se beneficia del maremagno aquí descrito, ya que ella no solo ha modelado los atributos y características del sujeto pueblo para que resultara más beneficiosa para sus intereses, sino que a su vez, se ha permitido indicarle cuál debe ser su voluntad. Dicha voluntad, aunque expresada en estos términos no sea más que una mera ilusión, suele coincidir con los intereses de la élite. En términos más palpables, ello ha implicado que la clase gobernada acabara asumiendo un rol pasivo en el campo de la acción política. Paradójicamente, en la actualidad, esta «voluntad del pueblo» solo parece cobrar sentido a través de otra metáfora como es la «voluntad de las urnas».

Frente a ese significado, Jacques Rancière ha propuesto un enfoque distinto. El filósofo francés entiende que *pueblo* no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo, pero que acaban teniendo la misma libertad que aquellos que sí los tienen. En Atenas, para Rancière, ese *dêmos* se convierte en pueblo y termina decidiendo en la Asamblea, como comunidad política de los atenienses libres.⁹³ De hecho, prosigue Rancière: «la política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte».⁹⁴

2.5. La noción individualista diseñada por el liberalismo

El aspecto del individualismo se ha tratado sucintamente, pero es necesario observarlo con más detenimiento para comprender su verdadero alcance. Es bien sabido que en la Antigüedad existía una concepción de la vida comunitaria en la que las virtudes no tenían el mismo valor si no les acompañaba un reconocimiento público de las mismas. En cambio, ¿qué sucedió en la Modernidad? Hubo un evidente cambio de paradigma en el que el individualismo sustituyó la vida en comunidad. Finalmente, se impuso la doctrina de los derechos individuales, propugnada por el liberalismo, la cual va dirigida a que las personas detenten derechos frente a terceros que, a su vez, serán garantizados frente al Estado. En este sentido, debe destacarse nuevamente cómo el derecho de propiedad goza de un estatuto privilegiado. De esta manera, los fines del liberalismo se cumplen mejor bajo estas características.

De modo que, llegados a este punto, conviene abordar directamente la cuestión de hasta qué punto este individualismo es consecuencia del liberalismo. A la sazón de lo dicho, es bueno traer a colación la crítica al liberalismo que hace Barber en la primera parte de su libro. Así pues, Barber parte de que la democracia, entendida en un sentido neutro, se ha asociado, probablemente de modo deliberado, a la llamada democracia liberal. El razonamiento liberal trata de comprender al individuo de forma aislada, el cual de alguna manera se ve “obligado” a vivir en sociedad. Debido a ello, la teoría liberal trata de construir un caparazón jurídico político que sirva de alternativa a la “selva” en donde habitaban los humanos antes del “invento” de la sociedad civil. Esta

⁹³ RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996, pp. 22-23

⁹⁴ *Ibid.*, p. 25.

interpretación es eminentemente contractualista, pero pretende articular su modelo en base a un individualismo que busca mantener a los hombres alejados unos de otros.

De esta manera, llegamos al primer hándicap de la teoría liberal: su propio marco preconceptual, que Barber ha dado en llamar «la política newtoniana». El filósofo estadounidense cuestiona ya no la teoría consolidada, sino también su propio punto de partida que denomina «marco inercial de referencia», que se encuentra configurado sobre elementos “preteóricos”. Las ciencias naturales y las ciencias humanas han buscado marcos inerciales, pero evidentemente no deberían usarse los mismos métodos, pues en el ser humano existen suficientes elementos que los distinguen del objeto de estudio de las ciencias naturales.

De esta manera, el filósofo estadounidense crítica el atomismo, el cual parte de la falacia de considerar a los seres humanos como unidades aisladas. De hecho, no deja de ser el punto de partida del individualismo. Mediante este tipo de estudios se trató, en cierto sentido, de aplicar las leyes de la mecánica a la política, así que bajo esta óptica era complicado que la teoría liberal comprendiera correctamente conceptos tales como colaboración, cooperación, solidaridad, etc. Así pues, el liberal concibe a la política y al poder como antónimos, por lo que no es de extrañar su aversión a la política y su tendencia hacia el anarquismo (libertario). Tanto es así, que por ejemplo, Robert Nozick se preguntaba qué espacio dejan los derechos individuales al Estado, cuestión a la que Barber respondía que Nozick debe de ver al Estado como una ballena en una pecera aplastando al resto de peces. Eso solamente viene a indicar de qué manera los liberales excluyen de sus idearios los términos anteriormente descritos.

La teoría política liberal, igual que las demás, parte de suposiciones particulares, pero Barber crítica que ésta es de naturaleza cartesiana, ya que intenta establecer certezas que puedan ser universalmente aceptadas. ¿Qué termina sucediendo? Que el liberal opinará que los individuos aplican sus verdades a las relaciones humanas, cuando, en realidad, podría observarse cómo cada persona contribuye a la formación de verdades compartidas en su comunidad. Por lo tanto, el liberal concibe al individuo como un átomo, lo que aísla a éste de la sociedad, distorsionando así su percepción de la naturaleza humana; una naturaleza que Barber entiende más cooperativa. Por consiguiente, para el liberalismo el hombre es un ser solitario, y en eso consiste ser liberal, en mantener esa visión de la naturaleza humana.

No obstante, al ideario liberal se le deben añadir más rasgos como la libertad, la necesidad, el poder y la propiedad, siendo éste último su pilar fundamental. De hecho,

para MacPherson los conceptos de libertad y propiedad liberal están interconectados. Al respecto, Barber aporta una reflexión muy interesante acerca de cómo la propiedad absorbe la búsqueda de libertad y de poder que conviene recogerla textualmente: «La propiedad es una variante de acumulación de poder, una forma lícita de agresión institucionalizada, por la cual se le concede un permanente y legítimo refugio a las exigencias de los individuos de adecuar los medios a sus fines».⁹⁵ Este marco solamente es posible en una concepción política en el que el “yo” está por encima del “nosotros”, puesto que la propiedad es la justa reclamación para un mundo que solo existe para mí, un mundo en el que el dominio, la propiedad y los derechos son una necesidad para salvaguardar la propia política liberal. Así que, el liberalismo, al haber hecho del individualismo su principal bandera, asegura la vida privada, pero es incapaz de penetrar en otros lugares reservados a la esfera pública –“participacionismo”, justicia distributiva, etc. – ya que para un liberal eso serían injerencias en su esfera privada.

En definitiva, la crítica de Barber es demoledora, dado que permite examinar cómo el liberalismo diseñó el individualismo, pero además dilucidar también porqué necesita de éste para su propio desarrollo. En virtud de esto, ¿cuáles son las consecuencias de trasladar este entramado al campo político institucional? Sobre todo la primacía de las metas individuales, ya que en ausencia de las comunes, se imponen en la propia forma de participar en el sistema. Por esa razón, la política es a menudo concebida como una elección de preferencias individuales-egoístas que, a lo sumo, pueden tener repercusiones públicas positivas. De esta manera, cada persona termina escogiendo al candidato que piensa que más le va a convenir según sus propuestas, algo que además se ve favorecido por el carácter secreto del voto. En cambio, este entramado sería más difícil de llevar a cabo en la Antigüedad, en donde el sentido comunitario de la vida anima a las personas a participar en lo que afecta a todos. Sin embargo, allá donde el individualismo ha calado como *modus vivendi*, la deliberación se torna más complicada, puesto que cada persona, guiada por sus propios asuntos, no tiene interés en escuchar a los demás para dirimir qué conviene más a todos.

⁹⁵ BARBER, Benjamin. *Democracia fuerte*. Córdoba: Almuzara, 2004.

Recapitulaciones

Esta segunda parte ha sido escrita para contraponerse a la primera. Así que, mientras en una se construyó un relato histórico de cómo la representación política evolucionó y se dotó de unos recursos que le permitieron reaparecer como “democrática”, en ésta se ha cuestionado radicalmente esa posibilidad. De modo que, los pocos argumentos esgrimidos durante la introducción son completados con todos los ofrecidos en esta parte. Entonces, ¿qué estructura ha seguido esta crítica? Pues principalmente, tal y como se ha podido ver, se ha dividido en dos capítulos, atendiendo cada uno de ellos a dos facetas diferenciadas.

El primer capítulo agrupó las críticas de reputados pensadores a ciertos aspectos de la representación política, ya sean puntuales o enmiendas a la totalidad. En virtud de ello, los tres primeros autores son auténticos primeros espadas, cuyas críticas a pesar de contar con más de 200 años poseen una vigencia incuestionable. En consecuencia, La Boétie, teniendo como eje principal de su escrito al poder, no deja de preguntarse acerca de las razones por las que éste deba supeditarse a una minoría en los términos que él mismo denuncia. Por otra parte, Spinoza, cuya preferencia por el sistema democrático de gobierno parece notoria, también defendió que la multitud ejerciera el poder. En este sentido, fue una auténtica lástima que no pudiera terminar su original propuesta democrática. Por último, el ginebrino Rousseau, además de ser el más feroz crítico de la representación política, también articuló una completa propuesta de gobierno.

A continuación, también en el primer capítulo, se recoge la crítica que lanzan los elitistas, advirtiendo acerca de la posibilidad de que cada uno de ellos tuviera sus propias motivaciones. No obstante, su pensamiento aporta unas herramientas muy útiles para entender la problemática que supone que la minoría sea la que ejerza el poder. Después de ello se estudia la democracia deliberativa, una corriente verdaderamente heterogénea, que a pesar de sus múltiples puntos de vista, también identifica una serie de elementos en la representación política, así como en el liberalismo, que entrañan ciertos problemas para que se desarrolle totalmente la democracia. Por ello, en este bloque, he preferido centrarme en Benjamin Barber, dado que considero que es quien desarrolla mejor esta temática.

En el segundo capítulo se han presentado los cinco elementos sobre los que se apoya principalmente la representación política. La idea no era encontrar su fuente de

legitimidad –aunque este tema también se ha examinado de manera secundaria– sino observar los fundamentos que contribuyen a garantizar la supervivencia de este sistema. En virtud de esto, se ha entendido que el régimen de libertades, el presunto carácter aristocrático de la elección, la cuestión ideológica, el uso metafórico del ejercicio del poder y el individualismo, son elementos incuestionables del sistema de representación política, tal y como se ha relatado en sus correspondientes apartados. Por ese motivo, si cada uno de ellos sufriera un cuestionamiento generalizado la representación política se vería amenazada.

Esta segunda parte ha tratado de indagar en la posibilidad de que la relación entre representación política y democracia no fuera tan fructífera como aparenta ser. Quizá, Jacques Rancière tenía razón, cuando dijo aquello de que la «democracia representativa» puede parecer hoy un pleonasma, pero ya ha sido un oxímoron.

Tercera parte. Últimas cuestiones y una propuesta para la actualidad

Un pueblo que gobierna y que esté bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se le considere sabio, y, por otro lado, un príncipe libre de las ataduras de las leyes será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo [...] pues vemos que la opinión pública consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, hasta el punto de que parece tener una virtud oculta que le previene de su mal y de su bien.⁹⁶

Introducción

Esta última parte va a plantear un modelo propio alternativo a la representación política. Con todo, ¿qué se ha hecho hasta el momento? Primero se ha trazado una cronología del nacimiento, evolución y consolidación de la representación política. Después se ha desarrollado un argumentario que critica razonadamente esa fórmula. Por tanto, si la intención es ofrecer un panorama completo acerca de la problemática, es necesario explorar las posibles alternativas. En virtud de ello, se va a ofrecer una que también sea aplicable en la actualidad.

Ahora bien, esa empresa deberá tener en cuenta una serie de requisitos, como que la unidad política imperante hoy es el Estado, lo que implica un territorio con una mayor extensión y con más habitantes que donde rigieron los regímenes de la Antigüedad. Asimismo, hay otros inconvenientes tales como la cantidad de tiempo libre del que dispone una persona para dedicar a labores de gobierno; pero también vencer la propia apatía instaurada, casi con toda probabilidad, en una sociedad que durante muchos años se ha visto alejada de la política. De modo que, la alternativa que se propondrá se hará teniendo en cuenta esos elementos. Por consiguiente, el objetivo de esta tercera parte es cerrar de forma coherente el círculo (análisis-crítica-alternativa).

En cualquier caso, antes de esa propuesta, deben abordarse otras cuestiones. En primer lugar, se examinarán sucintamente las dos alternativas históricas por antonomasia a la representación, como son Atenas y Roma. Ello responde a que si este trabajo partía de la hipótesis de que la representación política no era la mejor opción

⁹⁶ MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2012, p. 178.

para dar cabida a un sistema democrático, dicha hipótesis no puede quedar demostrada si no hay posibilidad de contraponer esta representación a los dos mayores modelos históricos, cuya ciudadanía participaba activamente en los asuntos públicos.

Asimismo, hay otros elementos que, debido a su vigencia, merecen también tener su lugar en este libro. En este sentido, debe estudiarse la cuestión del sorteo en las antiguas repúblicas italianas de Florencia y Venecia, dado que presentan suficientes singularidades como para encontrar acomodo aquí. Posteriormente, se examinará la democracia participativa porque supone una alternativa a la representación política pura y, aunque en realidad no supere sus limitaciones, sí puede contribuir a consolidar un régimen democrático. Después de ello se examinará la democracia digital, dado que presenta un abanico de posibilidades y dilemas que no pueden pasar inadvertidos aquí.

En definitiva, en esta última parte se busca una confrontación de las dos grandes formas en las que se ha articulado la política. Por un lado la doctrina de «tu voluntad es la ley», que se correspondería, como no podía ser de otra manera, con la representación política. En este caso, aunque sea posible sustituir el posesivo “tu” por el “vuestra”, siempre implicará comprender la acción política en segunda persona, como algo ajeno a uno mismo. Por esa razón, aunque ese “tú” o ese “vosotros” sea hipotéticamente designado por un “nosotros”,⁹⁷ mientras la acción política del “nosotros” se reduzca a eso, difícilmente podrá decirse que se cumple la primera acepción de «democracia» que aparece en el *Diccionario de la lengua española*.⁹⁸ A lo sumo, podrá cumplirse la tercera acepción, cuyo carácter enmarañado dificulta un significado con el que se pueda operar.⁹⁹

Por el contrario, se entenderá como modelo democrático y alternativo a la representación política aquel otro que defiende que «lo que a todos afecta, por todos debe ser aprobado». Una propuesta coherente, que no excluye a los interesados de su derecho de participar en aquellos asuntos que les repercuten. Aunque su articulación pueda ser complicada, su legitimidad es sencilla y eficiente. El planteamiento descansa sobre la base de: “tú has participado en la votación sobre algo, por tanto debes acatar el resultado final de la misma”. Dado que nadie ha decidido por otra persona, el proceso político es plenamente legítimo y, en consecuencia, la obediencia a las leyes no debería

⁹⁷ Ello sin mencionar que antes son los propios partidos los que han elegido a los candidatos que se presentan.

⁹⁸ «Forma de gobierno en la que el poder político es ejercido por los ciudadanos».

⁹⁹ «Doctrina política según la cual la soberanía reside en el pueblo, que ejerce el poder directamente o por medio de representantes».

reposar únicamente sobre medios coactivos, debido a que de esa manera la ciudadanía las percibirá también como suyas.

Pese a ello, y ya en último lugar, es bueno explicar porqué se traen hasta estas páginas modelos históricos que tuvieron lugar hace tanto tiempo. Es comprensible que la sensación mayoritaria sea la de que estos regímenes ya han sido políticamente superados y, por tanto, no tienen ya nada más que aportar. Con todo, este enfoque implica entender el progreso de la historia únicamente de manera lineal y progresiva, en donde lo mejor solamente se encuentra por llegar. Esta visión, predominante gracias al pensamiento cristiano, según el cual el tiempo nacería con la creación y solamente alcanzaría su cenit con la segunda venida de Cristo, puede contener una cierta dosis de determinismo. Por el contrario, grandes logros de la humanidad, como el Renacimiento, surgieron gracias al redescubrimiento de los clásicos. Consecuentemente, en algún momento las personas de aquella época debieron pensar que autores que escribieron más de 1.000 años antes que ellos podían enseñarles cosas interesantes. Ese mismo espíritu renovador, que se puede conseguir respetando a los clásicos, es el que se espera lograr con estos acercamientos que tendrán cabida en las siguientes páginas.

Capítulo 1. Otras consideraciones

Hasta ahora se ha analizado y criticado la representación política, pero ha llegado el momento de sobrevolar sus alternativas. En este sentido, destaca con nombre propio la democracia ateniense y la República romana, aunque si el sistema ateniense no fue uniforme a lo largo de su existencia –hasta su caída a manos de Macedonia–, menos lo fue todavía el romano, ya que éste experimentó el cambio de república a imperio.

Pese a estos dos grandes modelos, la vida no se compone solo de blancos y negros, sino también de un manto de numerosísimas tonalidades de grises. Esta afirmación viene a querer decir que existen ciertos elementos que, si bien no se oponen directamente a la representación, sí pueden servir para superarla. En concordancia con ello, este capítulo va a dedicar unas páginas a varios de estos elementos como el uso del sorteo que se hizo en las repúblicas italianas de Florencia y Venecia; la llamada democracia participativa; y, por último, la democracia digital.

En lo concerniente al sorteo, ya se ha hablado de él como un método válido para designar cargos públicos. Se ha destacado su legitimidad, pero también su potencial

igualitario que ofrece a todas las personas las mismas posibilidades para ser elegido. Asimismo, fue usado especialmente en Atenas, pero es importante observar las razones que llevaron a dos de las ciudades italianas políticamente más relevantes de su tiempo, a retomar este método después de su aplicación en la polis helena.

La democracia participativa, que suele ser fijada a medio camino entre la democracia y la representación, se construye tomando como base la segunda para completarla con unos recursos que pueden paliar, aunque sea minimamente, algunas de sus principales carencias. Por tanto, con la introducción del referéndum, o de otras herramientas como la revocación de cargos electos, la población adquiere un mínimo control sobre las acciones que llevan a cabo los gobernantes, dado que éstos se ven obligados a compartir una pequeña parte del poder con la ciudadanía.

En tercer lugar, la democracia digital es una herramienta que puede ser empleada para facilitar el acceso de todos los ciudadanos en caso de realizarse votaciones sobre leyes. Pese a ello, si esto implica renunciar a las asambleas y al contacto entre la gente estaría dejándose por el camino casi la mitad de cómo debería entenderse una democracia. Además, la democracia digital puede ejercerse desde varios enfoques, existiendo también la posibilidad de que sea una mera comparsa de la representación política. En este sentido, podría ser reducida a la elección de miembros de las cámaras legislativas por Internet.

1.1. Una reivindicación de la democracia ateniense y la República romana

Si la representación política se muestra incapaz de ofrecernos modelos que satisfagan plenamente nuestras necesidades democráticas, deberíamos optar por otra fórmula. La historia, que es el mejor almacén de ideas que existe, nos ofrece dos modelos que no necesariamente deberíamos imitar, pero sí al menos aprender de ellos: la democracia ateniense que fue una auténtica democracia, y la República romana que fue una verdadera *res publica*. ¿Qué ofrecían estos sistemas? Brindaban a la ciudadanía la posibilidad de participar en la política. ¿Por qué no aprender de ellos y plantear alternativas empleando los instrumentos que nos han legado, en vez de usar indebidamente su nombre?

Democracia ateniense

Lo más emblemático de la democracia ateniense es que sus ciudadanos lograron una participación en los asuntos de su ente político –polis–, muy pocas veces igualada en el largo camino que los humanos han recorrido hasta hoy. Ese hito descansa sobre sus peculiares instituciones que, con el predominio de su asamblea –*Ekklesía*–, y sus mecanismos para dificultar la aparición de cualquier atisbo de corrupción, merecen ser estudiados con detenimiento como inspiración para futuros regímenes. No obstante, hay algo todavía más importante que su entramado político, como son los tres principios sobre los que se asentó su democracia.

El primero de ellos, la *isonomía* exigía la igualdad de todos ante la ley, de modo que sin ella el sistema habría sido injusto, porque la ley habría afectado a los ciudadanos de manera discriminatoria. Entretanto, la *isegoría* proclamaba la igualdad de la palabra en la asamblea, así que sin este atributo no todos podrían haber intervenido en las mismas condiciones. En último lugar, la *eunomía* abogaba por la promulgación de buenas leyes, que son necesarias para cualquier sistema que aspire a ser duradero. Asimismo, estos tres principios eran armonizados a través de otro que es la *isocracia*, que significa «igualdad en el poder». Ese último principio, sirve para indicar hasta qué grado los ciudadanos ejercían su poder en Atenas.¹⁰⁰

Es importante destacar que la democracia ateniense no se trató de ningún experimento, ni de ningún sistema que cayera por agotamiento o por algún tipo de contradicción interna. De hecho, el fin de la primera democracia de la historia se debió a intervenciones armadas comandadas por el Imperio macedonio. Finalmente, a la muerte de Alejandro Magno, las ciudades griegas intentaron recuperar la libertad que les había sido arrebatada, mediante una sublevación que encabezó Atenas. Pero, debido a la considerable disparidad de recursos, la rebelión fracasó y le costó a Atenas, entre otros precios, la reforma de su constitución. Esta reforma redujo a 9.000 el número de ciudadanos que podía participar en política, lo que implicó que más de 20.000 ciudadanos perdieran sus derechos políticos. Finalmente, una guarnición macedonia quedó instalada en el Pireo.¹⁰¹

No obstante, hay algunos aspectos espinosos del sistema ateniense que también deben ser explicados. Por tanto, debe situarse en su justo contexto la cuestión del

¹⁰⁰ No en vano fue llamado el gobierno de los iguales.

¹⁰¹ NEGRETE, Javier. *La gran aventura de los griegos*. Madrid: La esfera de los libros, 2009, p. 554.

limitado alcance del rango de ciudadano que existe en Atenas, como también en Roma, dado que esta circunstancia afectaba directamente a la mujer, a los extranjeros y a los esclavos, quienes no gozaban de derechos políticos. Partiendo de esa situación, hay que afrontar el hecho de que se ha criticado a Atenas, arguyendo que fue la mano de obra esclava la que permitió, a una gran parte de la ciudadanía, dedicarse a las labores públicas.

En consecuencia, si esas limitaciones son necesarias para que exista un régimen democrático, convendría sopesar si el precio a pagar es demasiado alto. En cambio, este dilema solo cabría plantearlo si se diera por buena esa afirmación, ya que hay enfoques que no entienden que la esclavitud fuera un hecho determinante para que, al menos en Atenas, hubiera una auténtica democracia. Debido a ello, aunque también se traten de criterios morales de la época, tal y como ya se ha destacado, sí es necesario desmentir la acusación que relaciona esclavitud con democracia ateniense. Frente a ese razonamiento cabe mencionar, ante todo, que otros tantos regímenes antiguos también contaban con mano de obra esclava. Por consiguiente, no se trata de una invención de Atenas, para sostener su régimen político, sino más bien una rémora de la época.

Sin embargo, para desterrar el mito de que fue el esclavismo lo permitió que se desarrollara la democracia ateniense, el análisis debe ir un paso más. De modo que, en concordancia con ello, Mogens Herman aporta algunos datos al respecto, como que la mayoría de ciudadanos atenienses trabajaban y, aún así, gran parte de estas personas, y no solo los ciudadanos de clase media o alta, participaban en el gobierno de la polis. Con independencia de esa situación, sí es cierto que no todos los ciudadanos usaban la mayor porción de su tiempo en política, a la vez que bastantes atenienses podían llegar a contar con algún esclavo que facilitara el ejercer las labores políticas.¹⁰² Ahora bien, aunque pueda existir una relación, lo relevante para el caso que nos ocupa es que la esclavitud no fue indispensable para el sostenimiento de la democracia, y no lo fue en tanto en cuanto era posible compaginar el trabajo con las labores de gobierno.

República romana

El sistema político romano no ha sido tan nombrado en este trabajo como el ateniense, aunque ambos han sido tenidos en muy alta estima. Con todo, pese que la

¹⁰² HERMAN HANSEN, Mogens. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1991, p. 318.

República romana es, qué duda cabe, un sistema que no emplea la representación política, tampoco puede considerarse una democracia pura. En este sentido, ya se ha mencionado cómo para Polibio era un régimen mixto, y además para él sus distintos elementos ejercían de contrapesos. Esta característica recibiría hoy, para la ciencia política, el nombre de *checks and balances* (frenos y contrapesos).

Ahora bien, ¿por qué la República romana no es un sistema representativo? No lo es en la medida que conjuga una serie de asambleas con la figura del mandato. Este último aspecto es importante porque, al contrario que en Atenas, Roma no optó por emplear el sorteo y los miembros del Senado ni siquiera son elegibles, de modo que había que encontrar una fuente de legitimidad. En esta línea, sin pretender desentonar la aproximación histórica, es bueno traer a colación cómo el mandato imperativo está prohibido en muchos regímenes políticos representativos actuales, como por ejemplo el español.¹⁰³ En cambio, tal y como establece el Derecho romano, en un mandato el mandante ordena al mandatario que éste lleve a cabo algún tipo de tarea para él. De igual manera, las magistraturas romanas quedaban ligadas a sus electores mediante la figura del mandato, ergo bajo éste no es tan fácil que se dé la representación. Puesto que, mientras en un mandato hay directrices e incluso supervisión, la representación carece de esos elementos, dejando a la libre discrecionalidad del representante el acometer cuántos actos considere necesarios. De este modo, en el derecho civil hay representación cuando alguien administra los bienes de otra persona que se entiende que no está en pleno uso de sus facultades mentales, ya sea un menor de edad o una persona declarada incapaz.

Esta república, igual que el sistema ateniense, también terminó. Sin embargo, en esta ocasión no fue a causa de ninguna potencia extranjera, sino por el modo en el que administraban sus, cada vez mayores, vastas extensiones. Atenas también llegó a acumular grandes posesiones y, pese a que probablemente su administración pudiera no ser justa, ello no comprometió su estructura democrática. En virtud de ello, habría sido interesante que Roma se hubiera planteado constituir una liga para dar cabida a sus territorios en ella, dado que desde la infructuosa Liga latina no hubo más intentos y terminó convirtiéndose formalmente en un imperio.

Con todo, más allá de las suposiciones antes planteadas, evidentemente hay otra causa que transformó la república en imperio, como son las ambiciones personales.

¹⁰³ El artículo 67.2 de la Constitución española, establece que: «Los miembros de las Cortes Generales no estarán ligados por mandato imperativo».

Poco después de la conocida como Conjura de Catilina, quien intentó llevar a cabo un pronunciamiento contra la República, Julio Cesar consiguió declararse dictador vitalicio. Sin embargo, después de su asesinato en los Idus de marzo, su hijo adoptivo Octavio terminó convirtiéndose en el primer emperador formal del nuevo Imperio romano.

1.2. La cuestión del sorteo en las repúblicas de Florencia y Venecia

Después de Atenas y Roma, también es posible encontrar modelos que no sucumbieron totalmente a la representación política. Entre ellos están los que rigieron los destinos de Florencia y Venecia, dos de las antiguas repúblicas italianas más importantes. Estas ciudades se consolidaron como repúblicas independientes, sin verse sometidas a las estructuras de poder predominantes en la Edad Media. Pero, además de eso, incorporaron el sorteo, en mayor o menor medida, como herramienta de designación de cargos públicos. Sin embargo, sus motivaciones pudieron responder a distintos motivos más allá de inclinaciones democráticas, ya que el sorteo en política puede aplicarse con muchas finalidades. Ahora bien, tanto Florencia como Venecia usaron una forma mixta que combinaba elección y sorteo. De esta manera, según Bernard Manin,¹⁰⁴ lo que se pretendía conseguir era suavizar las luchas entre facciones. Los imprevisibles resultados que arroja un sorteo sirven para atenuar estos enfrentamientos, dado que éste siempre que se lleve a cabo correctamente excluye cualquier posibilidad de influir en él.

De esta manera, en Florencia se empleó el sorteo para designar ciertas magistraturas así como los miembros de un órgano llamado *signataria*. ¿Cómo funcionaba? Primero existía un requisito que los ciudadanos debían pasar que consistía en obtener un mínimo número de votos. Si lo conseguían, entonces su nombre figuraría en las bolsas sobre las que se realizaría el sorteo pertinente para optar a la magistratura.¹⁰⁵ Este sistema bien podría haber sido empleado a los atenienses para elegir a los *stratêgoi*, puesto que éstos entendían que dicho puesto exigía ciertos conocimientos, por lo que no querían dejarlo a la sola elección del albur. En cambio,

¹⁰⁴ MANIN, Bernard. *Principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza, 2006, p. 37.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 39.

con el método oriundo de Florencia se superaba ese inconveniente a la vez que se mantenían las ventajas del sorteo.

En Venecia, mientras tanto, el sorteo se empleaba de un modo diferente. Allí éste solamente servía para elegir a los miembros de los comités que, a su vez, elegían a los candidatos al Gran consejo. No obstante, por una parte este órgano era el que decidía en última instancia, y por otra los candidatos propuestos eran los que más votos habían obtenido en el comité de preselección.¹⁰⁶ Por esa razón este sistema estaba más cercano de la elección que del sorteo, aunque también usara de éste. Con todo, en ambos casos, se eligió al sorteo como método válido como designación de cargos públicos, por tanto no solamente fue empleado en la Antigüedad, sino también mucho tiempo después.

Ya se han mencionado las ventajas del sorteo frente a la mera elección, pero si algo caracteriza a este método de designación es la incertidumbre. Precisamente en esa ausencia de certeza, que impide conocer sobre quién va a recaer el poder, es en donde reside su mayor fortaleza democrática. No se trata de buscar una igualdad económica, la cual tampoco debe minusvalorarse, sino de aspirar a la igualdad política, y ésta exige que todas, o la mayoría de personas, tengan las mismas posibilidades de ocupar cargos públicos. En este sentido, la ausencia de factores externos, presentes en la elección, encumbran al sorteo como herramienta más democrática.

Atendiendo a esto, el sistema político de Florencia estaría más cerca de la democracia porque en él un mayor número de personas gozarían de cierto grado de *isocracia*. Por el contrario, en Venecia, la importancia del sorteo era menor, así que sus cualidades menguaban visiblemente. Con esto, también se tiene en cuenta que, en estas ciudades, ni la política alcanzaría a un gran número de personas, ni tampoco se ignora que seguramente no fueron motivaciones democráticas las que propiciaron la elección del sorteo. Pese a estas circunstancias, el sorteo se empleó y ello confirió, sobre todo a Florencia, ciertos rasgos democráticos. En consecuencia, finalmente de este hecho se extrae una enseñanza que debe ser tenida en cuenta.

1.3. Democracia participativa

Aunque este modelo lleve el nombre de *democracia*, no es democrático, sino puramente representativo. De hecho, el propio sintagma «democracia participativa»

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 45.

debería considerarse redundante, y el hecho de que no sea así solo puede entenderse desde una óptica que no concibe a la democracia como participativa en sí misma. Con todo, en esta *democracia* participativa se cede una pequeña parte del poder a la ciudadanía, lo que le sirve a ésta para ejercer algunas tareas asignadas normalmente en exclusiva a la clase política.

En virtud de ello, dicho modelo cuenta con una serie de herramientas, siendo la más conocida de ellas el referéndum. Por un lado, este recurso es una cesión de poder a la ciudadanía, ya que recaerá sobre ella aprobar o rechazar algo. En cambio, no deja de tener inconvenientes. En primer lugar hay una máxima en política: nadie convoca un referéndum para perderlo. Precisamente, si las convocatorias de estas consultas recaen sobre un órgano, éste puede usarlos a su conveniencia para añadir legitimidad a una decisión suya, si se prevé que gozará de un amplio respaldo. Por eso, si se desea que los referéndums sean una herramienta más útil su convocatoria debería ser obligatoria en una serie de casos tasados. Por otro lado, los referéndums, tal y como están establecidos, no se utilizan para ratificar normas, sino únicamente actos.

No obstante, su mayor carencia estriba en el hecho de que no tiene porque haber una deliberación pública para votar. Por tanto, puede ser el resultado de muchas voluntades individuales que han decidido opinar. Incluso, podría recordar a la acción pasiva de depositar el voto, como cuando se elige un partido político, o un candidato del mismo, dado que en la práctica se reduce a depositar un voto que responda afirmativa o negativamente a una cuestión. Por esa razón es indispensable que antes de cualquier votación haya habido una deliberación que vislumbre, tras el correspondiente debate, cuál es la decisión que repercute en un mayor interés público.

Sin embargo, además del referéndum hay más herramientas características de este modelo, como la iniciativa legislativa popular o la revocación de cargos. En cuanto a la primera, es un instrumento con muchas posibilidades, pero a su vez cuenta con dos limitaciones que anulan casi toda su potencialidad democrática. La primera es que se suele existir una limitación en cuanto a que estas iniciativas no van a poder reformar determinadas materias que estén reservadas para una ley de alto grado, como una ley orgánica en España.

La segunda limitación no tiene que ver con el número de firmas que se demandan para poder presentar una iniciativa de ley, sino más bien con lo que acontece después. Así que, pese a que en cada país existirán ciertas diferencias, lo habitual es que una vez la iniciativa cumple con los requisitos formales ésta pasará a las cámaras

legislativas de ese Estado, en donde se encuentra asentada su correspondiente clase política. De hecho, en ocasiones, esa iniciativa debe tener el visto bueno de algún tipo de comisión previa. En cualquier caso, la clase política va a ser quien decida en última instancia acerca de una petición de ley de origen ciudadano. La pregunta es, ¿por qué? Cuando una ley es redactada por la cámara legislativa es votada por la misma cámara, en cambio si la ley es presentada por la ciudadanía es votada también en este caso por el parlamento. Si se mantiene este esquema, lo coherente sería que las iniciativas populares fueran votadas en referéndum.

Por último, la revocación de cargos es un recurso útil en tanto en cuanto supone un control popular sobre los propios gobernantes. Si la revocación está bien regulada y se ejerce con responsabilidad, puede llegar a ser un contrapeso más, dado que debería ser posible cesar popularmente a un gobernante que lo está haciendo mal. Sobre todo, porque en condiciones normales la posibilidad de cese recae sobre algún superior, los cuales la llevan a cabo en contadas ocasiones porque cuando se cesa a alguien, que se está bajo sus órdenes –lo haya nombrado directamente él o no–, se interpreta como un fracaso. Asimismo, ese “cese popular” debe poder ejercerse más allá de los mecanismos electorales, ya que la finalidad en este caso es distinta. Por tanto, la rendición de cuentas no debe recaer sobre las elecciones, sino sobre un mecanismo más directo como bien pueda ser este.

Con todo, este mecanismo presenta un problema de fondo, que dificulta su aplicación práctica. Este problema nace del hecho de que actualmente la representación política, o al menos el mayor número de países donde ésta se aplica, se lleva a cabo sin el mandato imperativo. Según esta premisa los diputados no están sujetos a ningún tipo de relación con sus electores y se les presume independencia en sus actuaciones. Pese a que en realidad no son independientes, pues reciben las directrices desde las cúpulas de sus partidos que son quienes diseñan las listas electorales, la inexistencia formal de un mandato es difícil de casar con la revocación de unos cargos a los que no se les ha concedido mandato alguno. Por ejemplo, en el derecho civil el mandante otorga un poder a un mandatario, para que éste gestione varios asuntos del mandante. Es decir, en la práctica le está entregando un “poder”. Quizá, lo más razonable habría sido que el sistema representativo adoptara ese esquema de funcionamiento, pero debido a razonamientos principalmente como los de Burke, esto se rechazó. En consecuencia, los representantes afirman representar a sus representados, pero no existe ninguna relación de mandato entre ellos. Como resultado se obtiene una representación vacía, sin

contenido, fundamentada en una confianza entre personas que no se conocen. Por esa misma razón, en política no existe –de derecho– un sujeto que sea mandante, ni mandatario. Por consiguiente, ¿qué relación jurídica fundamenta cualquier revocación –del mandato– de cargos electos? Tanto es así que si se desea establecer un revocatorio a un presidente de gobierno de un sistema parlamentario, el propio concepto presentaría unas dificultades evidentes, puesto que en la mayoría de estos sistemas el jefe del ejecutivo ni siquiera es elegido por la ciudadanía, sino que es designado por la/s cámara/s legislativa/s. ¿Cómo podría la ciudadanía revocar a alguien que no ha elegido?

Pese a los problemas e inconvenientes que se han señalado en este apartado, son herramientas que no conviene desechar. En primer lugar, porque sobrepasan la mera representación y ceden a la ciudadanía una pequeña parte de poder, pero también porque son herramientas que podrían ser especialmente útiles en un hipotético período de transición de un sistema representativo a uno democrático.

1.4. Democracia digital

En un trabajo como este, y asumiendo que se vive en la era de Internet, no puede obviarse algo como la democracia digital. Las oportunidades que ofrece la red de redes para desarrollar una democracia son inmensas, pero igual que cualquier otro instrumento puede terminar aumentando su calidad o banalizándola. Así pues, es necesario analizar lo que es Internet y las características de la denominada democracia digital. Pero, al mismo tiempo, es importante observar sus limitaciones, y la manera en la que puede evolucionar, ya que debería hacerlo en consonancia a una deliberación que resulta fundamental para no colocar aisladamente al individuo en la maraña cibernética.

Entonces, Internet puede ser a la vez una herramienta que ayude a superar la representación política o el instrumento que la consolide definitivamente, promoviendo la falsa sensación de que participar en política está al alcance de un solo clic. ¿A qué responden estas suspicacias? A que es posible trasladar los actuales comicios –presenciales– para designar a los supuestos representantes, a otros que se hagan a distancia, usando para ello el ordenador. ¿Qué avances democráticos introduciría este cambio? En esencia ninguno, puesto que se trataría del mismo proceso llevado a cabo de distintas maneras. Por consiguiente, ¿cómo podría contribuir Internet al progreso democrático? Facilitando a la ciudadanía el poder votar leyes y otra serie de actos que

hoy en día se deciden solamente en los distintos parlamentos del mundo. Ahora bien, esa ventaja no debe reducirse a una serie de referéndums cibernéticos, sino que cuanto menos deben ir acompañados de una deliberación que fomente la empatía colectiva.

En cualquier caso, antes de proseguir, es menester ofrecer una definición de este concepto. Por tanto, la llamada democracia digital puede entenderse sencillamente como la aplicación de las herramientas, existentes en Internet, al mundo político. En teoría puede servir de puente entre los representantes políticos y los electores, aunque es previsible que se busque reducir sus posibilidades al proceso electoral que existe ya hoy en día. En consecuencia, podría conllevar las mismas limitaciones que la representación política, ya descrita, pero usando medios telemáticos. Sin embargo, ésa sería la manera limitada de aplicarla, puesto que permite otras formas de hacerlo.

En principio, van a observarse las posibilidades que permite un entorno digital aplicado a la política. Lo más destacable es la proximidad, dado que Internet puede reunir virtualmente a un número altísimo de personas en un mismo portal. Este rasgo posibilita el acometer múltiples debates en un mismo foro. Asimismo, facilita que millones de personas puedan votar cómodamente desde sus hogares cualquier decisión que se haya sometido a votación pública. De esa manera puede cundir la euforia y pedir que desaparezcan los parlamentos, pero todavía siguen ahí, en pie, y eso se debe principalmente a tres razones:

1. Las resistencias habituales de la clase política a abandonar su cuota de poder.
2. Las deficiencias técnicas que presenta a día de hoy Internet, para albergar ese tipo de modelo político.
3. Las carencias inherentes a Internet, que no lo convierten en el mejor medio para desarrollar exclusivamente a través de él una auténtica democracia.

La primera de las razones esgrimidas no presenta ningún misterio. En lo que concierne a la segunda, teóricamente, podría solucionarse con el paso de los años, con mayor inversión y más progreso. La tercera es fundamentalmente la que presenta un problema de mayor calado. Puesto que, dejando a un lado implicaciones morales, afecta a un aspecto importante del funcionamiento de la democracia. ¿A cuál? Pues a lo largo del libro se ha hecho referencia, en algunas ocasiones, a que antiguamente predominaba un estilo de vida comunitario. Esa condición no era casualidad, ya que existe una relación entre ese modo de vida y el buen funcionamiento de la democracia.

Evidentemente, pueden articularse otros sistemas políticos en torno a una sociedad que vive de esa manera, pero resulta más difícil construir una democracia sobre una sociedad individualista como la que ha alumbrado el liberalismo.

En virtud de ello, el sentido que una comunidad da a su voto en democracia para alcanzar el bien común, no es alcanzable bajo los criterios liberales y antipolíticos que entienden que un individuo debe centrarse principalmente en potenciar su esfera privada, porque bajo este paradigma las personas votarán en consonancia a sus propios intereses. Y en esas condiciones es cuando cobra pleno sentido los partidos políticos y esas ideas amalgamadas que llaman “ideologías”, que están diseñadas para favorecer a grupos concretos de la población, y promover así una competencia destinada a evitar que ésta alcance acuerdos con mayor facilidad. Por el contrario, en democracia la guía de acción es mayoritariamente otra: el bienestar común. Eso se materializa porque las decisiones que se toman en asambleas terminan teniendo repercusiones públicas y beneficiando o perjudicando a la mayoría.

Por consiguiente, después de esta explicación, es cuando tiene pleno sentido plantear la pregunta: ¿Internet es el medio adecuado para que las personas alcancen los acuerdos más beneficiosos para todos? Para ello, hay que partir de que una discusión por Internet, puede no desarrollarse de igual modo que un debate *in situ*. De hecho, al respecto se han formulado algunas teorías, como la curiosa Ley de Godwin, que sostiene que cuando una discusión por Internet alcanza cierta extensión, aumentan las posibilidades de que alguien cite a Hitler o a los nazis. Asimismo, también es llamativa la llamada Ley de Wilcox-McCandlish, que parte de la idea de que conseguir cambiar de un tema a otro en un debate por Internet, estará íntimamente ligado a la calidad del contenido de ese mismo tema. Pero que además cuando esa discusión llega al punto álgido, cualquier cambio que se haga será (casi) siempre para peor, a la vez que los intentos por incorporar algo de lógica a la discusión, curiosamente, solo servirá para empeorarla.

Estas características no tienen porqué presuponerse ciertas, pero tampoco falsas. En cambio, parece que lo que no admite discusión es que los debates por Internet no recorren el mismo camino que un debate “cara a cara”. De hecho, hay un estudio de la Universidad de Cornell, que ofrece estrategias para poder ganar los debates por

Internet.¹⁰⁷ Lo interesante de este artículo es que no son estrategias aplicables, al menos en la misma medida, a un debate que puede desarrollarse en una asamblea. Algunas de estas estrategias sugieren que los dos primeros intervinientes tienen ventaja sobre los demás. También, los autores del estudio recomiendan incluir enlaces de Internet, para apoyar lo que se dice. Mientras que, a su vez recuerdan la importancia del formato de letra con la que se escribe en el foro (negritas, cursivas). Hay otras recomendaciones, que sí tendría más sentido aplicarlas en un debate en una asamblea, pero es obvio que estamos ante formas muy distintas de debatir.

Frente a ello, las estrategias a seguir en una asamblea ya fueron establecidas canónicamente por los antiguos oradores griegos y romanos, entre los que destacarían con nombre propio Demóstenes y Cicerón. La retórica, enseñada especialmente en Atenas por los sofistas, era la base también de la idea de democracia, puesto que partía de la creencia de que la virtud era enseñable. En cualquier caso, es patente que las condiciones de un debate en Internet y otro *in situ* son distintas, por lo que los métodos, caminos y, probablemente, resultados a los que se llegue también lo serán. En este sentido, resulta especialmente útil observar el hecho diferencial que tiene cualquier deliberación virtual: El asistente a un debate virtual se encuentra sentado frente a su ordenador, aislado físicamente del resto de asistentes, sin poder ver sus expresiones o escuchar sus distintos tonos.

Por tanto, esa carencia inherente al debate virtual implica un menor contacto y, por consiguiente, una mayor dificultad para empatizar con el resto de asistentes. Es la paradoja de Internet, que aproxima la política a la gente, pero al mismo tiempo también la aleja. En realidad, en esos momentos es cuando las personas están más lejos que nunca, dado que cuando ese individuo aislado se encuentra frente a la pantalla del ordenador, leyendo los mensajes que el resto de personas han escrito, se tiende a deshumanizar la comunicación. Es decir, se “olvida” que el resto de contertulios, que hay al otro lado de la red, son personas, y así la intencionalidad del debate cambia. De esa manera, pasa a primar la necesidad de ganar los debates en Internet, en vez de encontrar lo que es bueno para todos. Por consiguiente, la deliberación puede terminar banalizándose.

¹⁰⁷ TAN, Chenhao, NICULAE, Vlad, DANESCU-NICULESCU-MIZIL, Cristian, LEE, Lillian. *Winning Arguments: Interaction Dynamics and Persuasion Strategies in Good-faith Online Discussions*. Proceedings of the 25th International Conference on World Wide Web, pp. 613-624.

En definitiva, lo desarrollado hasta el momento ha ido dirigido a contestar la cuestión de si Internet es el medio más adecuado para alcanzar los acuerdos más beneficiosos para todos. No obstante, este apartado debe observar a su vez otras dimensiones, como que Internet sea utilizado, no para acercarnos a la democracia, sino para consolidar en un entorno digital las elecciones y métodos políticos actuales. O sea, que los comicios y, a lo sumo referéndums, sean llevados a cabo por medios telemáticos. Este hecho daría un aspecto de modernidad a la política, e incluso debe reconocerse que podría resultar más cómodo, al evitarse así los desplazamientos a colegios electorales, además de un considerable ahorro de papel. Con todo, la mera traslación de los mismos mecanismos políticos a un entorno digital no supone avance alguno en sentido democrático, pero además entraña el peligro de dotar de un falso aspecto de progreso a la política.

Sin embargo y, pese a lo que se ha mencionado, no conviene minusvalorar los avances que puede suponer Internet. ¿Por qué? La red de redes también puede emplearse en un sentido complementario a la democracia, para facilitar su puesta en escena. Por tanto, es factible concebir que la deliberación sea ejercida *in situ*, exponiendo en persona cada cual su opinión, pero que la votación se realizara por medios telemáticos. De esa manera, cada asamblea podría tener en Internet su propio portal, en el que se recogieran los principales argumentos a favor y en contra de cada propuesta, para que todos pudieran consultarlos de nuevo. Así que, después del correspondiente debate en la asamblea, cada persona podría votar por Internet. Este uso parece más apropiado, porque la votación no tiene que ser inmediatamente después de la asamblea, salvo que se tratara de un tema urgente.

Capítulo 2. Una propuesta para la actualidad (Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet)

El estudio de los sistemas ateniense y romano, junto a la observación de una serie de elementos, tanto actuales como pertenecientes a las antiguas repúblicas italianas, permite extraer unas ideas verdaderamente útiles para formular alternativas para la actualidad. Así que, si se ha sostenido, argumentado y razonado que la representación política no puede ser compatible con la democracia, ello no debe ser óbice para que apliquemos otros métodos que puedan dar como resultado una

democracia en la época contemporánea. En este sentido, es razonable que el modelo que mayor inspiración evoque sea el ateniense, pero no por ello conviene menospreciar el bello entramado de la República romana. Por consiguiente, la finalidad de este capítulo es enunciar unas instituciones que podrían considerarse democráticas, de acuerdo con los principios defendidos, y aplicables también a grandes unidades políticas como los Estados.

Pero, antes de detallar cada órgano, es interesante realizar una breve presentación de las instituciones que van a conformar este nuevo sistema. El primero de los órganos es el que he dado a llamar Consejo general, el cual se compondrá de dos secciones, cuyo funcionamiento será complementario. El Consejo general llevará a cabo tanto labores administrativas, como de redacción legislativa, aunque la aprobación de las normas recaerá sobre otros órganos. En virtud de ello, convendría distinguir entre dos tipos de leyes. Las que se considerasen de una importancia menor deberían ser aprobadas por un órgano llamado Cámara popular. Por el contrario, las leyes que afecten más directamente a los ciudadanos, como también las propuestas de esa Cámara popular, deberán ser aprobadas directamente por la totalidad de la ciudadanía. Para ello se empleará un Sistema de Asambleas que permitirá superar los retos planteados por la extensión territorial y el tamaño de la población de los actuales Estados.

Esa Cámara popular está conformada por miembros elegidos exclusivamente por sorteo. En cambio, en lo concerniente a ese Sistema de asambleas, es cierto que nuestros tiempos resulta imposible que una sola asamblea abarque a la totalidad de ciudadanos de un Estado, pero sí es posible la existencia de una red de asambleas diseñadas para que, cada una de ellas, funcione con un número adecuado de personas. En un principio podrían establecerse tantas asambleas como municipios, aunque no serían pocos los pueblos grandes que también presentarían problemas, de modo que en estos casos deberían acometerse una serie de subdivisiones y asignar una asamblea a cada una de estas unidades.

Por último, existiría un órgano que ofrece la posibilidad de un control popular a posteriori sobre cualquier norma aprobada, dado que esta posibilidad debe existir. En consecuencia, esta labor recaerá sobre el denominado Tribunal de discrepancias, que estaría formado por profesionales universitarios que pudieran hacer una valoración adecuada de la demanda presentada, y requerir de nuevamente la aprobación de la norma. Así que, una vez se han presentado sucintamente los órganos que compondrán esta propuesta, a continuación van a ser explicados con todo lujo de detalles. Tan solo,

mencionar que el orden de presentación de los órganos, va a tratar de ser, en la medida de lo posible, el mismo que el proceso de creación de la ley.

2.1. El Consejo general

El primero de los órganos cuya composición, funciones y otros aspectos van a ser descritos es el Consejo general. El número de miembros de este órgano podría oscilar de 80 a 120. Igualmente, se encontraría formado por dos secciones, la gestora y la redactora, y esta última, a su vez, por tres subsecciones. De la misma manera, los miembros se repartirían temporalmente de forma aleatoria entre estas cuatro estancias.

Se sabe que algunos magistrados atenienses no eran designados por sorteo para puestos para los que podía ser necesario algunos conocimientos determinados. De la misma manera, se sospecha que el proceso de designación del resto de magistrados, aunque dependiera del sorteo, no era exactamente el mismo empleado para conformar la *boulé*. Por ese motivo, el método de elección que se ha escogido para el consejo combina el sorteo y la elección.

La red de asambleas resulta indispensable para la conformación de este órgano, puesto que la primera parte del proceso transcurre en estas unidades, aunque para entender este proceso no es necesario conocer exactamente sobre qué tipo de unidad se asientan las asambleas, por lo que ello será explicado más adelante. De modo que, volviendo al método de elección, primeramente cada una de las asambleas del Estado elegiría un máximo de hasta cuatro candidatos, y un sorteo posterior sobre la totalidad de candidatos propuestos por todas las asambleas determinaría quiénes formarían parte del Consejo general. El proceso se llevaría a cabo cada cuatro años, y el período no es casual, enseguida veremos el porqué.

Sin embargo, antes corresponde explicar la primera parte del proceso. Para ello cada una de las personas que estuvieran interesadas en ser elegidas como precandidato en su asamblea, debería inscribirse en un registro previo. En ese momento, los precandidatos deberían aprovechar para darse a conocer, pero no mediante la presentación de un programa electoral, puesto que este órgano no aspira a ser representativo y, por tanto, basa su razón de ser en otras premisas. Consiguientemente, esos miembros no serían representantes de nadie, ni lo pretenderían, solamente habrían sido elegidos por sus correspondientes asambleas, por considerarles que, al menos en

aparición, son los más preparados para las tareas que se les encomendarán. Debido a esto, la presentación de cada candidato debe ser breve y no incluir una declaración de intenciones, sino de capacidades y méritos. Asimismo, si se diera el caso de que se hubieran inscrito muchas personas, podría recurrirse a ajustar los tiempos de presentación; o a que la presentación sea por escrito; o incluso a limitar el número de precandidatos por estricto orden de llegada. Una vez hubiera transcurrido todo estos actos, cada asamblea debería elegir por mayoría a las cuatro personas que presentará.

Tras la elección de los candidatos por cada asamblea debería acometerse el sorteo. Éste se llevaría a cabo en cada región, ya que cada una de ellas, según la cantidad de asambleas que tenga, contaría con un número determinado de miembros en el Consejo general. El fin de esta particularidad es corregir el posible desequilibrio territorial en el que pudiera incurrir el azar. Tomando en cuenta esa consideración el resultado del sorteo conformaría el Consejo general. Este proceso puede recordar al de la antigua república de Florencia, en el que para optar a varias magistraturas primero tenían que obtener un número determinado de votos. Con ello superaban el conocido como escrutinio, y después sobre esos candidatos preseleccionados se aplicaba un sorteo.¹⁰⁸

Ahora conviene aclarar el carácter cuatrienal de la elección. Se han identificado cuatro estancias –una sección gestora y tres redactoras–, que serán ocupadas por los miembros de este órgano de manera rotatoria. La duración en el cargo es de cuatro años, por lo que cada año una cuarta parte de los miembros ocupará, de manera aleatoria, uno de los cuatro destinos pertenecientes al consejo. Esta particularidad cobra sentido a través de la siguiente explicación: un sistema debe ser diseñado con suspicacia, y sobre todo respecto de aquellos que buscan el poder. Un sistema no debe construirse sobre la esperanza de que todos sus cargos sean ocupados por personas honestas. Por el contrario, debe tener los suficientes mecanismos para que, llegado el momento, la peor de las personas se viera obligada a gobernar con cierta equidad. El sorteo es un buen método, ya que otorga responsabilidades a aquel que puede no desearlas, pero debido a que algunos cargos pueden necesitar de ciertos conocimientos, no puede ser usado siempre. En un principio, se entiende que las personas que se presentan a estos puestos se consideran, al menos ellas mismas, como preparadas. Asimismo, el beneplácito otorgado por el electorado se entiende como una garantía más.

¹⁰⁸ MANIN, Bernard. *Principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza, 2006, p. 39.

No obstante, ya hemos advertido que la elección, el denominado sufragio universal, puede colocar en el cargo a las personas con más recursos, pero no necesariamente a los mejores. En esta propuesta, el hecho de que después de la elección de cada asamblea haya un sorteo, significa que se deja al azar parte de la responsabilidad de expulsar del proceso al mayor número posible de personas con este perfil. Sin embargo, no deben depositarse demasiadas esperanzas en la eficacia del albur, por ello se introduce la rotación. En primer lugar, este mecanismo implica que la relativamente breve instancia en cada órgano espolee a trabajar con celeridad y reste tiempo para poder ser corrompido. De esta manera, si una empresa pretendiera obtener alguna ventaja en algún campo concreto, su tiempo para conseguir tentar a las personas suficientes y perpetrar el delito se limita a un año, ya que al siguiente entrarán otros.

Asimismo, la rotación evita el estancamiento. No obstante, plantea un dilema: ¿un año es tiempo suficiente para que las personas en el cargo dicten una cantidad adecuada de leyes? Para responder esta pregunta, bastaría con mirar la producción legislativa de cualquier gobierno en su primer año de legislatura. Aunque frente a esto, cabría argüir que en esos casos la capacidad de personas formadas en partidos, y con una posible experiencia anterior jugaría a su favor. ¿Es una ventaja real?, ¿no es posible que la organización partidista favorezca la promoción, no de los más capaces, sino de aquellos que son más útiles, en determinados momentos, a los intereses de los jefes (nacionales, provinciales o locales) de los partidos? Frente a ello, durante la democracia ateniense se experimentó un aumento de las capacidades políticas de los ciudadanos.

Antes de explicar las funciones de este órgano, habría que mencionar dos aspectos más. En primer lugar sería necesario asignar un sueldo a los miembros del consejo, dado que durante esos cuatro años se dedicarían en exclusiva a las labores encomendadas. Además, sería recomendable que estas personas tuvieran un oficio o fueran funcionarios de carrera. Esta condición responde a dos motivos. El primero es que la pluralidad de visiones que puede existir al juntarse, por ejemplo, un fontanero, un electricista, un abogado, un médico y un informático, conseguiría una perspectiva más rica que podría traducirse en una ley más integradora. Pero, además es importante que la motivación para concurrir a estos puestos no sea estrictamente pecuniaria.

En lo que concierne a las funciones, la primera de las secciones, la gestora, posee las competencias propias de algunos magistrados atenienses. La finalidad es tener un cuerpo que se encargue de los asuntos más cotidianos, de relativamente poca entidad, y que necesiten de una rápida intervención, como posibles problemas relativos al

comercio exterior o a la televisión pública. Pero, también podría hacerse cargo de ciertas tareas que requieran algunos conocimientos específicos, puesto que, como ya se ha explicado, no se trata de una institución puramente sorteada. En este sentido, debería tener cierto margen de maniobrabilidad en asuntos tan importantes, como son los de carácter militar.

La segunda de las secciones es la redactora que, tal y como se ha señalado, se compone a su vez de tres subsecciones. Es necesario que haya un cuerpo con iniciativa legislativa y con capacidad para redactar leyes, ya que esta labor requiere de una dedicación prácticamente exclusiva y de un método de trabajo más propio de grupos reducidos. De hecho, en los parlamentos esta competencia suele recaer en comisiones específicas. En este sentido, podría parecer que tres subsecciones no serían suficientes para dotar de una adecuada capacidad legislativa al Estado, pero en realidad no debe compararse con la elevada cifra de comisiones presentes en los parlamentos actuales, ya que son sistemas distintos. En consecuencia, no se trata tanto de producir cuantas más leyes mejor, sino de tener una infraestructura que permita funcionar al Estado adecuadamente, pero que las decisiones importantes sean tomadas por la ciudadanía. Además, conviene señalar que la Cámara popular también contaría con un tipo de iniciativa legislativa.

De esta manera, las tres subsecciones deberían arrojarse las competencias que a priori son más problemáticas, como por ejemplo la economía, industria, sanidad, medio ambiente, etc. Por consiguiente, cada subsección podría encargarse de dos o tres materias que guardaran un mínimo de relación, como podría ser agricultura y medio ambiente. Así pues, la Cámara Popular podría encargarse de las demás, aunque no verse necesariamente limitada a ella, puesto que conforme el sistema se fuera asentando, la ciudadanía adquiriría mayores dotes para la política. Este principio de desarrollo es fundamental para que el sistema progrese. Es posible que con el tiempo, tanto el tamaño, como las competencias del Consejo general pudieran reducirse, en un proceso gradual que podría recordar al sufrido por el Areópago.

Por último, y una vez señalado este aspecto, las normas que hayan sido redactadas por el Consejo general, deberían ser aprobadas por la Cámara popular o el Sistema de Asambleas, según corresponda. Este hecho dependería del tipo de ley de la que se tratara, lo cual será explicado en el siguiente punto. Sin embargo, antes de finalizar, convendría observar porqué un mismo órgano no debería poder realizar dos mismas acciones que incumban al mismo objeto, como puede ser redactar y votar la ley.

¿Cuál es su sentido? Principalmente evitar la concentración de poder, pues éste facilita el surgimiento del despotismo. ¿Cómo es posible que redactar y votar una ley puedan recaer sobre el mismo grupo de personas? ¿Acaso se le encargaría a un pintor evaluar sus cuadros, o a un músico criticar sus discos? Que el mismo cuerpo redacte una norma y que luego opine si ésta merece ser aprobada es dantesco.

Esta crítica no ignora que en los parlamentos actuales no todas las leyes acaban siendo aprobadas. Pero, este hecho no responde necesariamente a que al legislador no le guste su propia ley, ni tampoco a desavenencias ideológicas. Esta situación, en la actualidad, atiende a rivalidades partidistas, las cuales llevan a los miembros de un grupo político en el parlamento, a votar en bloque la negativa a alguna ley. Cuando este factor pasa a un segundo plano los miembros de este cuerpo político no suelen rechazar el plato que ellos mismos han cocinado. Asimismo, qué decir tiene que si la redacción corresponde a un órgano y la aprobación a otro se complica el surgimiento de la corrupción, puesto que ésta tendría que agasajar a muchas más personas.

2.2. La Cámara popular

Esta cámara, a diferencia del Consejo general, se basa únicamente en el sorteo. Así pues, podría llegar a recordar a la *Boulé* griega. Con todo, ¿cuál es el significado de esta cámara? Aunque deseable, resulta imposible que las asambleas voten la totalidad de la normativa, así que se hace indispensable que exista un cuerpo político que auxilie a las asambleas. Esta cámara no tendría pretensiones de representación, sencillamente porque está formada por una pequeña parte de la ciudadanía, una porción si se quiere decir así, cuyo cometido es dotar de legitimidad al proceso de aprobación de las leyes. Para ello le corresponde dar el visto bueno a la mayoría de las leyes que sean redactadas por el consejo, mientras que el resto de las mismas requeriría la conformidad de las asambleas. Pero, ¿qué diferencias hay entre los distintos tipos de leyes que podría haber en este sistema? Es imprescindible que la división se fije taxativamente a priori para que, de esta manera, no haya dudas respecto del órgano que debe votar cada ley.

En cualquier caso, la división es sencilla. Por un lado, hay leyes cuyas repercusiones tienen lugar sobre todo en algunos grupos concretos de la ciudadanía, como aquellas destinadas a gravar algunos impuestos a las grandes empresas; o las que busquen regular ciertos sectores industriales; o la normativa que afecta el deporte de

élite. Estas leyes recibirían el nombre de «leyes indirectas», debido a que su repercusión en la sociedad se puede acabar produciendo pero, como indica su propio nombre, solo de manera indirecta. Entonces, la votación de estas leyes se realizaría en la Cámara popular. Por el contrario, la normativa cuya influencia sea más directa, como por ejemplo una reforma laboral o un cambio en el sistema tributario, debería ser aprobada por el Sistema de asambleas. Estas leyes recibirían el nombre de «leyes directas».

Por tanto, el objetivo es conciliar la democracia, ejercida mediante unas asambleas indispensables para aprobar leyes importantes, pero sin que los ciudadanos se vean sobrecargados de tarea. En concordancia con este hecho es importante no caer en el error que muy agudamente señaló Bobbio. El filósofo italiano mencionaba que en una democracia los ciudadanos, poniendo Italia como ejemplo, deberían emitir su voto al menos una vez al día. Lógicamente ese ritmo de participación podría conllevar, según Bobbio, un exceso de participación que podría terminar dando lugar a lo que Dahrendorf llamó ciudadano total. Esta situación se caracterizaría por una saturación de la política. Bobbio finaliza esta observación con la siguiente paradoja: Nada es más peligroso para la democracia que el exceso de democracia.¹⁰⁹

Una vez se han aclarado estos aspectos, y antes de detallar sus funciones, porque recordemos que esta cámara, con miras al futuro, cuenta también con iniciativa legislativa, conviene decir algo acerca de su composición. La Cámara popular se compondría de un número elevado de miembros, siendo alrededor de 500 personas lo adecuado, aunque debería renovarse en su totalidad cada cuatro años. ¿Por qué este número tan elevado? Principalmente por dos razones. La primera responde a la necesidad de que las personas sientan que existen posibilidades reales de que, sin más medio que el azar, puedan ser llamados a formar parte de esta cámara. Si en vez de 500 fueran por ejemplo 100 esas posibilidades disminuirían sensiblemente. Este hecho da sentido a que la función que realiza este órgano potencialmente pueda ser considerada de todos.

La segunda de las razones es la que busca alcanzar una pluralidad suficiente para que el resultado de la votación se asemeje, en la medida de lo posible, al que habría alcanzado una votación en esas mismas condiciones –incluyendo la deliberación–, si ésta hubiera abarcado a la totalidad de la población. Esta razón es una de las que esgrimimos en la defensa del sorteo. Asimismo, para que este precepto se cumpla hay

¹⁰⁹ BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1986. p.20.

que tener en cuenta lo que apuntaba Fishkin, es decir que incluya todos los rasgos, actitudes, identidades y valores más relevantes de la población.¹¹⁰

Este hecho nos obliga a explicar cómo se debe realizar el sorteo. Es evidente, que identificar muestras totalmente plurales de toda la población no solo implicaría una tarea titánica, sino que probablemente desvirtuaría la esencia del sorteo. Por ello, volveremos a usar de la región, para que al menos las personas que conformen la Cámara popular procedan de todos los rincones del Estado. El método se asemeja a la parte que usa del sorteo para designar los miembros del Consejo general, aunque con unas dimensiones mayores. Nuevamente, se atenderá al número de asambleas presentes en cada región para determinar cuántos miembros corresponde a cada una de ellas, y sobre este principio se realizará un sorteo en cada región. Este proceso designará los miembros de la Cámara popular, los cuales deberían recibir un salario al menos por cada sesión, así como contemplar la posibilidad de ofrecer dietas de transporte y alojamiento. Por último, apuntar la necesidad de dos sensatos requisitos: que los miembros de este órgano tengan la mayoría de edad, y que éstos estén en posesión del correspondiente título de educación obligatoria.

Por consiguiente, una vez establecida la cámara, es necesario que en ella se desarrolle un proceso deliberativo sobre el cual giren las decisiones adoptadas. Para ello, es importante que exista una organización. En primer lugar, cabría mencionar la que debería de haber cierta sincronización entre este órgano y el Consejo general, para determinar la frecuencia de sus sesiones, ya que éstas dependerían del volumen de normas que se redactaran. Por tanto, conviene remarcar que cada Estado tendría su propio ritmo acorde con sus necesidades.

En cualquier caso, ya que las decisiones se toman en base al correspondiente proceso deliberativo, se hace necesario que exista una moderación. Esta tarea correspondería a una presidencia que en cada sesión recaería sobre una persona distinta, y cuyo rango honorario sería homologable al de un alto cargo estatal. Al final de cada sesión se elegiría por sorteo quien ocupará la presidencia en el próximo pleno de la cámara, y desde ese momento hasta entonces dispondría de ese cargo.¹¹¹ Cuando la cámara se reúna por primera vez la presidencia será automáticamente ocupada por la persona de mayor edad de la cámara.

¹¹⁰ FISHKIN, James, *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

¹¹¹ Evidentemente en esos cuatro años algunas personas tendrán que repetir en la presidencia.

De esta manera, la presidencia se encargará de moderar el debate en su correspondiente sesión, así como de otras competencias que veremos inmediatamente. En primer lugar, el recién nombrado presidente debe recabar las leyes que deben ser votadas en su sesión y hacerlas públicas, de modo que puedan ser estudiadas previamente por los miembros de la cámara. Al comienzo de la sesión se procedería a enumerar las normas que van a ser votadas. A continuación, el presidente presentaría la primera norma que debe someterse a deliberación, y acto seguido preguntaría qué personas están interesadas en tomar la palabra, tanto para defender como para criticar la norma. Este acto puede realizarse con total libertad, ya que a ninguno de ellos le correspondería la autoría de la ley, y por tanto su opinión respondería únicamente a su propio criterio.

En base al número de palabras solicitadas, el presidente debería calcular el tiempo que cada persona tendría para hablar, así como los posibles turnos de réplica que pudieran concederse. El debate debe fluir y la presidencia debería moderar con equidad cuando lo entendiera necesario. Este enfrentamiento de ideas es enriquecedor, ¿por qué? Porque podría darse el caso de que determinados miembros, antes del debate, no tuvieran una idea clara respecto de la ley en cuestión, pero durante la exposición de argumentos a favor y en contra de la misma casi con toda seguridad se habrían formado una opinión. Incluso, aquellos que partieran con una postura definida podrían cambiarla en el transcurso del debate.

Esa es la grandeza de que haya existido un debate auténtico, sin votos decididos de antemano por organizaciones ajenas al foro en donde se produce la deliberación. Una vez los oradores hayan finalizado, el presidente solicitará la votación a los miembros de la cámara, y de ésta dependerá la aprobación o el rechazo de la ley. Si fuera aprobada la ley cobraría validez y solo sería posible su reprobación o enmendación mediante un recurso al Tribunal de Discrepancias, pero este procedimiento será explicado en su correspondiente apartado, ahora conviene examinar la iniciativa legislativa de esta cámara.

Esta facultad cobra sentido cuando se relaciona con el trabajo de lectura, comprensión y debate de las normas redactadas por el Consejo general, que hacen los miembros de este órgano. Esa tarea, con el tiempo, permitirá adquirir ciertas aptitudes políticas, tal y como sucedía en Atenas.¹¹² Es decir, el funcionamiento del sistema que

¹¹² MILL, John Stuart. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza, 2001, p. 92.

aquí se propone es dinámico, de modo que conforme la población vaya ampliando su conocimiento, ésta debería ejercer mayor cota de poder. De esta manera, cuando los miembros de la cámara ya lleven cierto número de normas votadas, y habiéndose familiarizado con las herramientas jurídico-políticas de creación de leyes, ¿por qué no intentar legislar en algunas parcelas? Quizás a alguien pueda no terminar de convencerle esta posibilidad. Es entonces, cuando podemos recordar que esas personas tienen sus trabajos, hacen la compra, usan el transporte público; en definitiva, llevan una vida corriente (en el buen sentido de la palabra) y, al contrario que la clase política, no les hace falta preguntar a nadie cuáles son las necesidades de la población, ya que ellos disponen de algo más preciso que las encuestas: el contacto diario con personas como ellos.

A pesar de ello, no es mi intención que el texto cobre ningún carácter utópico. Pero hay que tener en cuenta que esas personas, que ahora forman parte de la Cámara popular, están aprendiendo, y lo mejor de todo es que luego volverán a sus correspondientes asambleas con nuevos conocimientos para compartir. ¿Puede existir una retroalimentación positiva de sabiduría bajo estas circunstancias? Cuando se vencen las primeras resistencias –apatía–, surge la curiosidad, y ésta es el inicio del saber.

Ahora bien, tampoco debemos nadar contra la realidad, sino adaptarnos a ella. Probablemente, la Cámara popular no sería el lugar más adecuado para dar forma a los presupuestos del Estado, ni para redactar una ley de extranjería. Sin embargo, podría ser el sitio idóneo para preparar, por ejemplo, una ley que regulara ciertas condiciones del transporte público. Asimismo, igual que la *Boulé*, debería servir para tratar ciertos temas que luego serían discutidos en las asambleas. En este sentido, podría ser el emplazamiento ideal para redactar una ley que regulara los festejos populares. Igualmente, podría plantear una ley encaminada a abolir los espectáculos taurinos, con la finalidad de que se desarrollara el debate en las distintas asambleas. Obviamente, para ello, la ley debería formularse encaminada a cambiar algo, y los debates en las asambleas indicarían si la población está de acuerdo con el cambio propuesto, o por el contrario prefiere que dicho cambio no se produzca.

Además, el procedimiento de iniciativa legislativa en la Cámara popular, sería muy sencillo. Al principio de cada sesión, las personas que desearan redactar una norma sobre un tema concreto, tomarían la palabra y propondrían a la cámara su idea. Si la cámara no manifiesta inmediatamente un claro rechazo, el paso siguiente sería solicitar voluntarios, entre las personas interesadas en esa temática, para colaborar en la

redacción de la ley. ¡Esto es auténtica democracia!, ¡una persona, elegida por sorteo, redactando una norma! No obstante, esta facultad debería someterse al mismo límite que el Consejo general, es decir que no debería ser este órgano el que votara la ley. Por esa razón cualquier norma redactada por esta cámara debería ser votada en el Sistema de Asambleas.

De esta forma, la Cámara popular podría aprobar las llamadas Leyes Indirectas, las cuales se encontrarían perfectamente legitimadas por todo lo expuesto hasta aquí. Así pues, también podría plantear temas de discusión a las asambleas, mediante la redacción de algunas normas cuya complejidad no desaconsejara este recurso. Por ello, el siguiente punto debe explicar todo lo concerniente a dichas asambleas, las cuales además deben decidir sobre la aprobación de las leyes directas.

2.3. Sistema de asambleas

Un Estado actual es muy grande para que haya una sola asamblea. Así que, la solución en apariencia es sencilla: diseñar un sistema integrado por tantas asambleas como fuera necesario. La idea de que las asambleas se constituyan como sistema tiene sentido, puesto que necesitan coordinación entre ellas, ya que formarán parte de un todo, y la aprobación o rechazo de una norma dependerá de la suma de votaciones de todas y cada una de las asambleas. En cualquier caso, antes de explicar cuestiones formales de funcionamiento, considero vital aclarar porqué se ha optado por esta fórmula, que a priori es más complicada que la convocación de referéndums.

El referéndum no es una mala fórmula, de hecho sería deseable que actualmente se convocaran con más frecuencia. No obstante, ¿es este medio más adecuado para una democracia? Las carencias que presenta esta herramienta ya han sido analizadas, de modo que no me extenderé aquí más de lo necesario. Pese a ello, sí me parece necesario incidir nuevamente en otra de sus carencias insoslayables: la exclusión del debate ciudadano. ¿Es necesario que exista este debate cuando la ciudadanía va a disponerse a votar una ley? Ya se ha analizado como Barber recordaba al liberal como la verdad es en cierta medida un producto de la vida colectiva, por tanto, la verdad es una construcción social a la que se llega mediante el debate. Los griegos lo sabían, por eso empleaban tanto tiempo en las asambleas. Por consiguiente, no se trata de que algunos ciudadanos, de manera informal, mantengan una charla sobre algún punto concreto. El

debate debe estar abierto e incluir a toda la comunidad. Asimismo, es necesario que dicha deliberación se produzca en los centros de poder, y no como en nuestros sistemas, en donde la teórica deliberación del Parlamento pierde relevancia frente a las decisiones adoptadas en las cúpulas de los partidos.

En consecuencia, el Sistema de asambleas deliberará y decidirá la aprobación, cuando convenga, tanto de las leyes directas redactadas por el Consejo general, como de las propuestas procedentes de la Cámara popular. Con todo, ¿cómo se puede crear una red de asambleas interconectadas? En primer lugar, hay que partir de una unidad de referencia cuya extensión y población estén cerca de ser asumibles para una asamblea. Esta unidad sería el municipio. No obstante, una cifra considerable de municipios sobrepasan en tamaño lo que sería aconsejable para una asamblea, por lo que, llegados a este punto nos es posible inspirarnos en la grandiosa obra de ingeniería política de Clístenes: la creación del *dêmos* ateniense. De modo que, las unidades administrativas de esta propuesta, se formarían de la siguiente manera:

1. Los municipios grandes se dividirán en tantos distritos como fuera posible, los cuales deben abarcar una extensión semejante, aunque los pueblos pequeños podrían quedar divididos en un único distrito. Esta es una división meramente territorial, y el sentido de ésta es que los ciudadanos, pertenecientes al mismo distrito, puedan usar el mismo emplazamiento para reunirse, sin tener que acometer grandes desplazamientos.
2. A continuación, cada distrito se subdividirá en una o varias partes, que ya deben responder a criterios de población. El nombre que dicha unidad recibirá sería el de *dêmos* municipal. Es decir, aquellos distritos con una gran población contarían con más *dêmos* municipales que aquellos otros con menor número de habitantes. Cada una de estas unidades estaría formada por un número adecuado de personas, el cual debería permitir funcionar correctamente a las asambleas. Asimismo, se buscará que todas ellas, en el Estado, tengan, en la medida de lo posible, la misma cantidad de personas. Por lo tanto, los habitantes de cada *dêmos* municipal formarían parte de una misma asamblea.

Hasta aquí, tendríamos muchas asambleas constituidas, pero ¿cómo se interconectarían? El punto de conexión sería un registro estatal que se encargaría de contabilizar las asambleas que votan a favor y en contra de cada ley. En cualquier caso,

no conviene adelantar acontecimientos, veamos el proceso de aprobación de las leyes en una asamblea cualquiera, para luego observar cómo funciona este registro. Primeramente, cada vez que las asambleas tuvieran que votar una ley, se marca una fecha límite, en todo el Estado, en la que la ley debe haberse votado. Por consiguiente, cada asamblea es libre de convocar sus votaciones cuando estime oportuno, siempre que lo hagan dentro del plazo permitido. Para ese propósito es necesario que exista un cuerpo capaz de convocar una asamblea entre períodos. Por lo que se hace necesario establecer una presidencia elegida de igual modo que la de la Cámara popular, con la única salvedad que no será una persona, sino tres, al estilo de los triunviratos. Esta particularidad responde a que hay ciertas labores de coordinación que pueden requerir más personas. Por lo demás ambos órganos funcionarán de manera muy parecida, siendo, de hecho, esa es la finalidad.

La asistencia a una asamblea estaría abierta a todos los habitantes de su *dêmos* municipal, que cumplieran los mismos requisitos que los miembros de la Cámara popular. Asimismo, cada uno de estos ciudadanos debería valorar su asistencia a cada reunión en base a la ley que fuera a ser sometida a votación. Por otra parte, las presidencias de los *dêmos* municipales del mismo distrito tendrían que coordinarse para evitar celebrar su asamblea a la vez, puesto que comparten lugar de reunión. De modo que, las personas que formarían el triunvirato de cada *dêmos* deberían ser publicadas en el emplazamiento adjudicado a cada distrito, así como una manera de contactar con ellas. Esto puede parecer una limitación, pero entiendo que en cada barrio no va a haber un local lo suficientemente grande como para albergar la cantidad de personas que formaría uno de estos *dêmos*. De esta manera, la asamblea podría convocarse, siendo lo más razonable que se hiciera fuera de los horarios laborales habituales.

Una vez la asamblea hubiera dado comienzo, la presidencia debería exponer la ley, o leyes, que se fuera a votar, y a continuación, igual que en el Consejo, se pedirían turnos de palabra, y en base a la cantidad de peticiones se calcularía el tiempo del que disponen, así como los turnos de réplica. En ese momento es cuando debe de fluir el debate, y gracias al cual las opiniones ganarán riqueza. Una vez la deliberación haya finalizado se deberá proceder a la votación. Así pues, las votaciones podrían hacerse varias maneras: a mano alzada, en urnas o mediante algún tipo de dispositivo electrónico. El uso del voto electrónico a través de un artefacto probablemente sería la manera más rápida y precisa de votar, así como más ecológica –al menos más que el voto en urnas–. Con tan solo pulsar un botón el voto podría quedar registrado, de

manera que en cuestión de segundos se conocería el resultado. Para que ese voto se materializara, podrían usarse unos mandos a control remoto, o también unas máquinas fijas que contaran con todos los mecanismos para que cada persona pudiera expresar la opción elegida. Evidentemente, también sería necesario llevar un control para evitar votos dobles o descartar la posibilidad de votos indebidos. La tecnología es una baza que no conviene desestimar.

Además, el Sistema de asambleas no se encargaría solamente de votar leyes, sino que también debería prestar su consentimiento en algunos casos particulares, que se entendieran especialmente relevantes. Al principio se destacó que los ciudadanos atenienses podían decidir en algo tan importante como ir a la guerra. Es inaceptable, y la palabra no puede mostrar toda la contundencia que realmente merece, el hecho de que la ciudadanía no tenga capacidad decisoria en el caso de que su Estado se embarque en una guerra, o en otro tipo de operaciones militares. Con todo, en casos como este podría ser necesario algún tipo de procedimiento decisorio de emergencia, ya que las guerras son más rápidas en la actualidad. Para ello, bastaría con un anuncio público proveniente del Consejo general, y que el triunvirato de cada una de las asambleas convocará cuanto antes las reuniones.

En cualquier caso, cuando la ley hubiera sido votada, si ésta obtiene más votos a favor que en contra podría considerarse aprobada en la asamblea de ese *dêmos* municipal. Sin embargo, para que la norma sea finalmente aprobada es necesario tener en cuenta las votaciones del resto de asambleas del Estado, para lo que será fundamental el Registro estatal de asambleas. Su funcionamiento es muy sencillo, se limitaría a almacenar los resultados de las votaciones de los distintos *dêmoi* municipales, y si la mayoría de éstos hubieran votado a favor de la norma, ésta sería aprobada. Este hecho debe producirse antes de la fecha límite a la que se aludía anteriormente.

La *Ekklesia* indicó cuál era el camino a seguir si se pretendía empoderar a la ciudadanía, los atenienses respondieron y alcanzaron un conocimiento de la política que pocas civilizaciones de su época, e incluso otras posteriores, podían igualar. El Sistema de Asambleas está diseñado para intentar trasladar la deliberación presente en la antigua Atenas, hasta nuestros días. De esta manera, la ciudadanía puede ejercer el poder, decidiendo si las normas que les van a afectar más directamente merecen o no ser aprobadas. En cualquier caso, recordemos que esta democracia aspira a ser dinámica, y que este funcionamiento es una sugerencia que la ciudadanía de cada Estado debe

adaptar a sus ritmos. Si la ciudadanía adquiriera una mayor rasmia por la política, ella misma debería ser la única en ponerse límites.

Asimismo, si una ley aprobada no consiguiera los efectos esperados, debería poder ser removida. Este mecanismo de revocación de leyes, debe iniciarse desde la propia ciudadanía, aunque la complejidad de decidir si una ley merece ser removida o enmendada necesitaría el auxilio de personas con una serie de conocimientos específicos, es decir los miembros pertenecientes al Tribunal de discrepancias.

2.4. Tribunal de discrepancias

Este órgano sirve de cierre para la propuesta desarrollada hasta aquí, al menos a nivel estatal. Su labor, como ya se ha señalado, es valorar si una norma recurrida por la ciudadanía debería ser removida o al menos enmendada. Esta tarea requeriría una valoración que necesitaría del saber en distintos campos específicos. Este tribunal, cuyo número de miembros podría oscilar entre 60 o 100, debería estar formado por profesionales en el mundo del derecho, la politología, la filosofía, la historia, las matemáticas, etc. ¿De qué manera se elegirían? A través de la Universidad, como institución que debe estar comprometida con el ejercicio de la democracia.

Inmediatamente es posible plantear el siguiente dilema: ¿tiene legitimidad La Universidad para determinar la composición de órganos políticos? La Universidad es una institución que genera un preciado conocimiento, el cual se construye sobre la investigación científica y la reflexión fundamentada. El beneficio que la Universidad supone para la sociedad evidente va más allá, incluso, de su función académica. Por ese motivo, es sensato que sean los miembros de esta institución quienes formen parte del Tribunal de discrepancias. Esto no supone politizar la Universidad, sino adjudicarle una función vital dentro del entramado político, pero que no afectaría en nada a su independencia como institución académica. En realidad, se trataría de un nuevo servicio a la sociedad.

Por consiguiente, a cada universidad del Estado le correspondería, según su tamaño, uno o dos miembros en este órgano. Asimismo, la autonomía universitaria determinaría la manera en la que cada una de ellas elegiría a la/s persona/s que deseara/n formar parte del tribunal. Así pues, éste no se trataría de un cuerpo

estrictamente jurídico, cuya función se redujera a velar por la correcta aplicación de una norma. Estamos viendo que sus competencias llegan más lejos.

Una vez explicada la formación del tribunal, conviene detallar el procedimiento de revocación normativa. Éste podrá tener lugar al menos un año después de que la norma haya sido aprobada, puesto que es sensato aguardar un tiempo prudencial para observar las repercusiones de las normas. Una vez cumplido ese plazo, cualquier ciudadano puede iniciar el procedimiento si considera que una norma no está teniendo los efectos deseados, y por ello plantearía una propuesta de revocación total de la norma o, si pensara que algunos cambios podrían mejorarla, únicamente de enmienda.

En consecuencia, el ciudadano debería redactar lo más brevemente posible su propuesta, describiendo los motivos por los que exige la retirada de la ley, o explicando las modificaciones que desea aplicarle. Entonces, esta propuesta debería obtener unos apoyos determinados de la población en forma de firmas. La cantidad necesaria de éstas estaría directamente relacionada con la población total del Estado en cuestión. Este requisito responde a una doble necesidad. Primero, no saturar el tribunal con demasiadas peticiones de este tipo. Y en segundo lugar, el hecho que la petición consiga un número considerable de apoyos significa que ésta tiene unos argumentos que han podido convencer a otras personas.

Cuando la propuesta consiga las firmas necesarias y, por lo tanto, se presenta ante el Tribunal de discrepancias, éste en pleno, tras el correspondiente debate, debe aceptar o rechazar la petición. En el caso de que la acepte, significaría que para los miembros del tribunal, la petición de revocación o enmienda de la ley es sensata por lo que, tras redactar el correspondiente informe, esa decisión debería ser ratificada por el órgano que en un primer lugar votó la ley. Esta exigencia se debe a que este órgano no tendría la capacidad para suplir la voluntad de la Cámara popular, y mucho menos de las asambleas, sino que su cometido es corroborar que el diagnóstico que se le presenta es acertado. En cualquier caso, con esa nueva información procedente del tribunal, el órgano correspondiente deliberará de nuevo para tomar la decisión que estime oportuna. Quizás entiendan acertado esperar más tiempo para ver si la ley acaba dando sus frutos. Sin embargo, el hecho de que la propia población tenga la posibilidad de revocar o enmendar una ley también debería ser posible en una democracia.

Es posible que el ejercicio del poder se haya entendido hasta ahora en un estricto sentido positivo, es decir limitado a manifestar si se está de acuerdo o no con algo. Sin embargo, esta concepción también es posible formularla en sentido negativo. Esta

característica ampliaría los derechos políticos, al incluir la posibilidad de revocar o enmendar leyes ya aprobadas. Por otra parte, es interesante observar si este tribunal podría tener la capacidad de actuar de oficio frente a algunas normas que considerara flagrantemente injustas o ineficaces. En un principio, no se observaría ninguna contradicción, siempre que lo decidido por este órgano tuviera que ser refrendado por aquel que en su día votó la ley.

2.5. El ámbito municipal: ¿una posibilidad perdida?

Una vez expuestas las instituciones estatales que podrían servir para articular una democracia en la actualidad, es bueno hacer una pequeña pausa antes de abordar la propuesta que sería posible formular a nivel municipal. Se ha visto que aplicar la democracia directa, a una unidad territorial de gran magnitud como es el Estado, entraña ciertas dificultades, aunque el contenido desarrollado en este bloque aspire a superarlas. Sin embargo, si existe un nivel que por sus características resulta totalmente propicio al ejercicio colectivo del poder, es el municipio. Pese a ello, los regímenes representativos se empeñan en no distinguirlo prácticamente de los otros niveles, por lo que aplican en él su misma visión vertical de concebir el poder.

En España, por ejemplo, los ayuntamientos son una imitación a pequeña escala del Congreso. Tanto es así, que el consistorio está compuesto por grupos políticos municipales, cuyo número de miembros depende de los votos que cada formación política haya obtenido. Estos grupos políticos municipales, igual que sus homólogos estatales, se reúnen en comisiones y, una vez al mes, en pleno. De esta manera, la ciudadanía se ve nuevamente impedida a ejercer el poder, pues serán los concejales los únicos capaces de aprobar, en cada pleno, las ordenanzas y los puntos del día correspondientes.

En el ámbito local nos encontramos con algunas actuaciones que merecen una crítica más vehemente que la realizada a nivel estatal, dado que en estos casos la cercanía con la población es mayor y la práctica del poder delegado resulta menos justificable. Sin embargo, los políticos municipales arguyen que deben gestionar los recursos que recaen sobre su jurisdicción, y este hecho lo entienden innegociable. Además, promocionan sus acciones políticas, como si, en la mayoría de ocasiones, tuvieran menor carga ideológica que a nivel estatal. Pero, hay ciertas actuaciones, como

apostar por la llamada “externalización de los servicios”, que esconden una ideología muy concreta. De manera que, cuando se toman decisiones de este calibre, como la concesión a una empresa privada del ciclo integral del agua, y no se consulta a la población, se está negando la democracia.

Asimismo, en muchos municipios los presupuestos son realizados, y votados, por los propios partidos con representación en el consistorio. Algo tan importante como es controlar la partida de ingresos, y decidir las partidas de gastos, queda al margen del control ciudadano. Pese a que en ocasiones la mera gestión de recursos puede entenderse necesaria, el ejercicio de los presupuestos supera lo que es la gestión más cotidiana, porque la mayoría de gestiones se realizan de acuerdo a unos criterios. En este caso los presupuestos son, precisamente, el marco que decide las pautas a seguir. Por lo tanto, el diseño del presupuesto supera intrínsecamente la labor de la gestión, motivo por el que su creación no debería corresponder solo a los políticos, sino también al conjunto de la ciudadanía.

Tampoco es posible entender que las fiestas patronales sean diseñadas, a menudo, por una minoría cercana a la concejalía de fiestas, sin que se facilite la participación popular. Entonces nace el siguiente dilema: ¿a las personas le gustan sus fiestas o no ha tenido más remedio que hacer que le acaben gustando? Es conocido que a través de la radio-fórmula, acabamos conociendo los temas más representativos del cantante de moda e, incluso, a fuerza de escucharlos continuamente, hasta pueden parecer en cierta manera agradables, a pesar de que pueda haber, o no, calidad musical. Si año tras año se diseñan las fiestas patronales en pequeños comités y, en resumidas cuentas, se asume que “es lo que hay”, al final no queda otro remedio que conformarse con lo que otros han diseñado.

El asunto de las ordenanzas de convivencia también merece ser analizado. En la actualidad hay pocos municipios que no dispongan de una ordenanza de esta índole. Es una norma de una importancia muy destacable, pues ésta se encarga de decidir qué actividades se consideran merecedoras de sanción, por entenderse que menoscaban las relaciones cívicas del municipio. Además, le corresponderá, también, regular cualquier forma de publicidad en la localidad, lo que incluye, a su vez, actos políticos y sociales, cuyo permiso dependerá, en última instancia, de la voluntad del equipo de gobierno del Ayuntamiento.

Es incuestionable la importancia de la ordenanza de convivencia para un municipio. Por lo tanto, no se puede admitir que no se le dé el máximo protagonismo a

la ciudadanía en la confección de esta norma, que podría llegar a considerarse como una constitución muy básica del municipio. Pero, la tónica habitual de desvincular a la ciudadanía de todo proceso normativo continúa también en este apartado. Las ordenanzas de convivencia se suelen redactar por los concejales, y posteriormente es posible que se presenten a la ciudadanía, permitiéndole a ésta un tiempo para presentar alegaciones, aunque éstas deberán ser aprobadas finalmente por el propio gobierno municipal. ¿Por qué la clase política municipal recurre a estas estratagemas? Nuevamente la ciudadanía se queda sin ejercer el poder, ya que finalmente la ordenanza es sometida a votación entre los concejales del Ayuntamiento, como una norma más.

El municipio, pudiendo ser el espacio político de participación ciudadana por excelencia, se ha visto supeditado a mantener las mismas relaciones de poder que existen en el Estado. El sistema político municipal se ha construido, sencillamente, extrapolando, sin pudor alguno, el sistema político estatal, de representantes y representados, a un espacio mucho más pequeño y con muchas menos personas. Estas diferencias plantean, evidentemente, que se está frente a un escenario distinto al estatal, pero que pretende ser gobernado prácticamente igual.

En conclusión, la política local merece una revitalización. Son demasiadas las decisiones importantes que recaen sobre la exclusiva aprobación de una minoría. Los plenos son una representación en la que los miembros de los partidos escenifican lo que han acordado entre bastidores. Mientras tanto, la ciudadanía que acude de público comprueba atónita como se aprueban puntos que van en contra de los intereses de la mayoría, sin que hayan contado con ellos. La única vía de escape de los ciudadanos se reduce a la simbólica toma de la palabra en el turno de ruegos y preguntas, en la que durante un tiempo ínfimo será posible denunciar los abusos de la oligarquía electiva local, la cual con clara ventaja podrá cerrar el turno de palabra sin ninguna posibilidad de réplica por parte del público. Por consiguiente, atendiendo a todas estas razones, es más necesario todavía plantear una alternativa a nivel local.

2.6. Una pequeña propuesta para el ámbito municipal

Una democracia directa a nivel municipal, que encaje con lo descrito hasta el momento debe basarse en los *dêmoi* municipales. Éstos son la unidad administrativa cuya utilidad debe abarcar todos los niveles posibles de participación en un Estado. De esta manera, sería posible configurar un Sistema Local de Asambleas, que podría

funcionar de manera muy parecida al estatal, con la salvedad que, aunque estas asambleas locales compartieran distrito y *demos*, deberían constituirse como órgano independiente con una presidencia distinta, ya que van a votar sobre otros asuntos que van a atañer a un número mucho más reducido de personas.

El desafío consistiría en diseñar una institución que marcara los asuntos que deberían tratarse en las asambleas. Es tentador copiar el modelo ateniense, y quizá funcionara bien, ya que en extensión territorial y en número de población, Atenas y muchos municipios son semejantes. No obstante, el contexto histórico y social distinto nos obliga a tener que adaptar ciertos elementos, puesto que Atenas no tenía que responder ante ningún nivel administrativo superior, y por ello poseía prácticamente las mismas competencias que un Estado.

En un primer momento, debido a que estas asambleas tendrían que lidiar con menos asuntos que la ateniense, puede dar la falsa sensación que articularlas resultaría incluso más sencillo que en la polis helena. Pero, no es así, puesto que los ciudadanos atenienses solamente tenían que decidir en los asuntos concernientes de su polis, en cambio en la actualidad los ciudadanos deberían actuar en los distintos niveles (estatal, regional y local). Esta dificultad puede suponer la sobrecarga de la población. De esta manera, podría cundir el desánimo para participar en política, o todavía peor, que las personas desatiendan sus propias vidas. Por esa razón, hay que recordar aquello que decía Aristóteles de que en el equilibrio está la virtud.

Pese a todo, conviene tener en cuenta que cualquier construcción, en este sentido, no debe ser totalmente rígida. De modo que, si llegado un momento la ciudadanía desea ejercer más poder y se ve capacitada para asumirlo, habría que introducir cambios. Con todo, es necesario plantear un modelo que sea directo y cercano, como la política municipal.

En primer lugar sería necesario un Consejo local que fuera capaz de redactar normas municipales, tales como ordenanzas, y otras tareas de gestión local diaria como, por ejemplo, el arreglo de desperfectos urbanos. Asimismo, también podría encargarse de aprobar normas de carácter menor. La elección de este órgano debería recaer sobre los *dêmoi* municipales. Cuando hubiera que renovar el Consejo local, se celebrarían asambleas, y cada *dêmos* municipal podría elegir uno o varios candidatos –esto dependería de la cantidad de población que tuviera ese municipio–.

Nuevamente, no se trataría de un cuerpo representativo, sino un grupo de personas que las asambleas eligieron para hacerse cargo de algunos asuntos concretos.

Por ello, no hay que olvidar que el verdadero peso del poder recaería en el Sistema Local de Asambleas. Cada uno de estos sistemas ya no estaría interconectado con el resto de asambleas del Estado, sino con las de su propio municipio. En consecuencia, tal y como se ha señalado anteriormente, la presidencia de las asambleas locales y la de las asambleas pertenecientes al ámbito estatal no recaerá sobre las mismas personas. Sin embargo, el método de elección no es necesario que cambie, con la única salvedad de que éste, lógicamente, se llevará a cabo cuando se celebren asambleas locales.

Las competencias de estas asambleas locales sería votar cualquier disposición normativa importante que redacte el Consejo local, así como prestar su consentimiento para aprobar presupuestos municipales, los programas de fiestas, y otros aspectos similares. Aunque la votación se realice en cada asamblea, lo que determinará el resultado final será lo que se refleje en el cómputo de ese municipio. En un principio los procedimientos no tienen porque variar en relación con sus homólogos estatales.

No obstante, atendiendo a la posibilidad de que el sistema progrese, con el tiempo sería factible la creación de unas comisiones populares. Estas comisiones podrían estar formadas por voluntarios que decidieran agruparse con la finalidad de presentar una única propuesta, ya fuera una norma o un programa de fiestas. La comisión debería disolverse una vez redactada la propuesta, ya que la propuesta es la razón de ser de la comisión. Asimismo, de este modo, se dificulta que un pequeño grupo de ciudadanos pudieran monopolizar la vida política de un municipio. Por otra parte, el único requisito para que la comisión goce de total legalidad sería que el nombre de sus componentes, junto el de su proyecto, figurara en los lugares de reunión de todos los distritos del pueblo, y que en un plazo de tiempo aceptable no se alegaran objeciones fundamentadas a su constitución.

De esta manera, cualquier grupo de personas que considerara necesario actuar sobre determinada parcela podría tener la posibilidad de presentar un proyecto para ello. Aún así, podría parecer que esta medida supone unas actuaciones al margen de la población, pero recordemos que todos estos proyectos deberían ser aprobados por las asambleas municipales y por ende deberían repercutir en un beneficio colectivo. Por consiguiente, cualquier grupo de personas con inquietudes podría presentar propuestas para mejorar la vida en su ciudad, lo que con el tiempo podría significar que las competencias del Consejo local se vieran ostensiblemente reducidas, puesto que sería la propia ciudadanía quien, a través de este mecanismo, presentaría las normas que luego votaría en las asambleas. No obstante, este método podría implicar una posible

superproducción de normas, con el consiguiente aumento del volumen de trabajo para las asambleas. Aunque, a pesar de ese problema, si se consiguiera un equilibrio adecuado, sería una verdadera democracia.

Recapitulaciones

En la introducción de esta parte se ha aludido a la necesidad de que la misma cerrara el círculo de (análisis-crítica-alternativas). Por lo tanto, el objetivo de esta última parte era: 1) dotar de un cuerpo argumental al trabajo (inicio-nudo-fin). 2) presentar humildemente una ínfima muestra de las soluciones que se pueden aplicar, ya que se ha defendido que el sistema actual cuenta con carencias importantes. Por estas razones, entiendo que era necesario terminar con el presente apartado. De modo que, por muy insignificante que sea el aporte que se hace en este apartado, se ha intentado aportar algo de optimismo frente a una realidad gobernada por una minoría.

En consecuencia, si el objetivo de esta parte es examinar propuestas alternativas a la representación política, para extraer de ellas ciertas enseñanzas, Atenas y Roma son destinos ineludibles. Esos regímenes todavía albergan muchas enseñanzas y principios aguardando ser descubiertos, estudiados y aplicados en sistemas actuales. En este sentido, ¿no es más coherente, independiente y útil la figura del tribuno de la plebe romano que muchos de los llamados defensor del pueblo, actuales?, ¿es tan descabellado el uso del sorteo para designar a algunos cargos públicos que no requieran de grandes conocimientos? Y así podría configurarse una lista prácticamente interminable. Con todo, la democracia ateniense y la República romana tuvieron lugar hace mucho tiempo. Por tanto, se llevaron a cabo en contextos culturales y políticos muy distintos y se aplicaron sobre unidades políticas muy distintas a los Estados actuales. Por consiguiente, es posible inspirarse en ellos, pero la honestidad nos llevaría a desaconsejar la mera copia de los mismos.

Por consiguiente, también se han examinado ciertos aspectos rescatables que, pese a que no superen la representación política, son interesantes y pueden extraerse enseñanzas de los mismos. El capítulo comienza estudiando nuevamente el sorteo, en este caso sus aplicaciones en las repúblicas de Florencia y Venecia. En este campo se encuentran los elementos de la llamada democracia participativa y algunas aplicaciones de la democracia digital.

Así pues, en el último capítulo, después de formular la crítica y observar ciertos elementos alternativos, se plantea una humilde propuesta de democracia que podría funcionar en la actualidad. Una propuesta que toma en consideración tanto la extensión como el número de habitantes de los Estados actuales, así como el presente contexto cultural. De modo que, en resumidas cuentas se articula un sistema que pivotaría sobre una cámara sorteada y una red de asambleas ciudadanas, que se completaría con otros elementos que darían cuerpo institucional al proyecto. Asimismo, se apoya sobre una idea que permita un aprendizaje político que haga a la sociedad más capaz de ejercer el autogobierno. En virtud de ello, se apoya sobre la idea sofista de que la virtud es enseñable.

Epílogo

Este breve ensayo ha tratado de demostrar principalmente dos hipótesis que están interrelacionadas. La principal, el sentido de lo desarrollado en estas páginas, es la que sostiene que la representación política no es una buena fórmula sobre la que asentar la democracia. Mientras que, la segunda entiende que esa misma representación política proviene de los bosques de Germania. Ahora bien, ¿por qué se afirma que se encuentran interrelacionadas?, y ¿cuál es su importancia? Bien, comúnmente se sostiene que nuestros sistemas políticos provienen del rico legado grecorromano, y que la llamada democracia actual es heredera de la antigua Atenas. Por esa razón se defiende que, al haber evolucionado de la democracia ateniense, los regímenes actuales también son democráticos.

En cambio, si nuestros sistemas provienen de aquellos bosques germánicos (no democráticos en absoluto), tal y como se ha explicado en el primer apartado, es muy difícil que con esos orígenes lleguen a ser democráticos. Esta hipótesis también descarta que la representación sea un invento moderno, porque de ser así, podría afirmarse que dicha representación podría haber sido diseñada para democratizar la autocrática política medieval. Sin embargo, en vez de eso, la representación actual es el resultado de todo un proceso en el que la Edad Media, Moderna y Contemporánea, han sido simplemente distintas fases del mismo. De hecho, si el modelo originario hubiera sido Atenas o Roma, perviviría algún tipo de resquicio de la asamblea ateniense o de los comicios romanos. Pero, en vez de eso, existen sistemas parlamentarios herederos del medieval.

Así que, considerando este hecho, parece más apropiado buscar lo que es realmente democracia y así examinar hasta qué punto nuestros sistemas (representativos) pueden ser democráticos. Obviamente, esta búsqueda partió desde la Atenas de la Antigüedad. En aquel lugar se creó algo y se le llamó «democracia». Pero, ¿qué era lo que lo hacía tan extraordinario? Que cualquier heleno de la época, aunque nunca hubiera escuchado esa palabra, podía imaginar perfectamente lo que era. Puesto que, la palabra coincidía con el hecho: un sistema en el que el *dêmos* ejerce el *krátos*.

Mientras tanto, en la actualidad, la democracia parece estar en todas partes, pero puede no estar en ninguna. Además, aunque se hable mucho de ella, paradójicamente se habla muy poco de lo que es. ¿Ello a qué se debe? A que se define la cosa (democracia)

a posteriori, tomando como referencia nuestros sistemas políticos. En consecuencia, se lleva a cabo un ejercicio más encaminado a describir algo que existe, que a definir un ideal que debería entenderse deseable y alcanzable a partes iguales.

En último lugar, no hay mejor manera de terminar este libro que con una reflexión de René Descartes, quien sostuvo que no debemos de admitir nada como verdad, a no ser que sepamos con certeza que lo es. En relación con ello, y considerando que no había suficiente certeza al respecto, esta investigación ha pretendido humildemente cuestionar que los sistemas actuales representativos sean democráticos, y que sus orígenes se encuentren en el rico legado grecorromano.

Bibliografía

ÁLVAREZ JUNCO, José. “La nación en duda”. En: PAN-MONTOJO GONZÁLEZ, Juan Luis (coord.). *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*. Madrid: Alianza, 1998, pp. 405-476.

ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Alianza, 1986.

AYUSO, Miguel. “La representación política en la Edad Contemporánea”. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 1, 1995, pp. 85-109.

BARBER, Benjamin. *Democracia fuerte*. Córdoba: Almuzara, 2004.

BERTOLLINI, Francisco. *La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad*. En: Pedro Roche Arnas (ed.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, pp. 17-40.

BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1986.

BOÉTIE, Étienne de la. *Discurso de la servidumbre voluntaria, o El contra uno*. Madrid: Tecnos, 1986.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos, 1997.

BURKE, Edmund. “Discurso a los electores de Bristol”. En: *Textos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

FISHKIN, James, *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oup Oxford, 2009.

FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 2008.

Fuero Juzgo, en latín y castellano. Madrid: Real Academia Española, 1815.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*. Madrid: Akal, 2012.

GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza, 2008.

HAMILTON, Alexander, MADISON, James, JAY, John. *El federalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La Constitución de Alemania*. Madrid: Aguilar, 1972.

HERMAN HANSEN, Mogens. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1991.

- HOBBS, Thomas. *Leviatán*. México: Instituto Nacional de Estudios Políticos, 2011.
- JONES, Peter. *An intelligent person's guide to classics*. Londres: Duckworth, 1999.
- LE GOFF, Jacques y TRUONG, Nicolas, *Historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- LINARES, Sebastián. “El sorteo de cargos públicos: un método para mejorar la democracia” [en línea]. Disponible en: <http://www.condistintosacentos.com/el-sorteo-de-cargos-publicos-un-metodo-para-mejorar-la-democracia/>.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza, 2014.
- LUMMIS, Charles Douglas. *Democracia radical*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- MANIN, Bernard. *Principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza, 2006.
- MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz*. Madrid: Tecnos, 1989.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2012.
- MCPHEE, Peter. *La revolución francesa, 1789-1799. Una nueva historia*. Barcelona: Biblioteca de bolsillo, 2007.
- MICHELS, Robert. *Los partidos políticos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- MILL, John Stuart. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza, 2001.
- MONTESQUIEU, Charles Secondat, barón de. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos, 1985.
- MOSCA, Gaetano. *La clase política*. En: Battle i Rubio, Albert (ed.). *Diez textos básicos de ciencia política*. Barcelona: Ariel, 2001, pp. 23-36.
- NEGRETE, Javier. *La gran aventura de los griegos*. Madrid: La esfera de los libros, 2009.
- POCOCK, J. G. A. *Virtue, commerce and history*, New York: Cambridge University Press, 1985.
- RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Alianza, 2008.
- SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio. *Más democracia menos liberalismo*. Buenos Aires: Katz, 2010.

SANTIBÁÑEZ GUERRERO, Daniel. “El pensamiento político de San Agustín: comentarios generales en torno a las bases filosóficas del concepto de *Civita Dei*”. *Historias del Orbis Terrarum*, 6, 2011, pp. 8-28.

SARTORI, Giovanni. *La democracia en 30 lecciones*. Madrid: Taurus, 2009.

SCHUMPETER, Joseph Alois. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Aguilar, 1968.

SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 2013.

TÁCITO, Cayo Cornelio. *Germania*. Madrid: Akal, 1999.

TAN, Chenhao, NICULAE, Vlad, DANESCU-NICULESCU-MIZIL, Cristian, LEE, Lillian. *Winning Arguments: Interaction Dynamics and Persuasion Strategies in Good-faith Online Discussions*. Proceedings of the 25th International Conference on World Wide Web, pp. 613-624.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*. Madrid: Alianza, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. *Del gobierno de los príncipes*. Buenos Aires: Losada, 1964.

VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz, 2006.