

# PARADOJAS DEMOCRÁTICAS

¿Elegir las reglas o decidir  
sobre las fronteras?

Carlo Lottieri  
carlo.lottieri@unisi.it

***Resumen.** Uno de los temas que hoy en día genera más controversia es la democracia, donde no es fácil entablar una discusión sin que se vea interpuesta una serie de prejuicios o supuestos que entorpecen la buena comprensión de esta. Para ofrecer algunos elementos de reflexión, en el presente ensayo trataremos de examinar la distancia que separa la democracia moderna con la democracia clásica, con el fin de arrojar luz sobre la lección de Jean-Jacques Rousseau, a quien se debe considerar como el padre de la democracia moderna y el socialismo. Para finalmente, tratar de subrayar cómo hoy la demanda de democracia, participación y representación puede conducir igualmente a ampliar los espacios de libertad, resultando paradójico evidenciar como la democracia manifiesta sus propias contradicciones allanando el camino para resultados impredecibles.*

Hoy, la democracia es uno de los temas en los que es menos fácil abrir una discusión sin prejuicios, capaz de comparar diferentes tesis con el objetivo de avanzar en la comprensión de la realidad.

La razón principal de esto, es tal vez que durante el siglo XX la democracia se opuso constantemente a los regímenes *iliberales*. La Segunda Guerra Mundial a menudo se ha leído, minimizando el papel desempeñado por la Rusia estalinista, como el conflicto entre las democracias anglosajonas, por un lado, y el régimen totalitario construido en Alemania por Adolf Hitler, por el otro. Después del final del Tercer Reich, el contraste que Moscú y Washington han enfrentado durante décadas se ha representado de manera similar



como la lucha entre las democracias de Occidente y el despotismo de los regímenes socialistas.

Así, cuando se derrumbó el Muro de Berlín, a muchos les pareció que la persistencia en la escena de un modelo político único (el democrático) debía interpretarse como el triunfo definitivo de la libertad individual. Cuando recordó la lección hegeliana, Francis Fukuyama habló del «fin de la historia» (Fukuyama, 1992), interpretó una opinión muy difundida.

El esquema que subyace a la forma actual de ver las instituciones políticas es que solo tenemos una opción: la democracia (asociada con la libertad, el pluralismo, el progreso, la emancipación) o el autoritarismo de los regímenes intolerantes (dictatoriales, socialistas, fundamentalistas). Esta interpretación maniquea es cuestionable y es tanto más inaceptable cuanto más se empeña en proteger el orden político existente.

Para ofrecer algunos elementos de reflexión, en el presente análisis trataremos de resaltar la distancia que separa la democracia *moderna* (como aparece en la escena europea a finales del siglo XVIII) y la democracia *clásica* (que se extendió dentro de las polis griegas), para arrojar luz sobre la lección de Jean-Jacques Rousseau, a quien se debe considerar como el padre de la democracia moderna y el socialismo.

Luego, el texto ofrecerá algunos elementos para un análisis «más interno» del modelo democrático contemporáneo, con el objetivo de mostrar lo hipócrita, contradictorio y moralmente discutible que es la lógica de los regímenes representativos de nuestro tiempo.

Finalmente, en la conclusión, trataremos de subrayar cómo hoy la demanda de democracia, participación y representación (que apunta a fundar instituciones en el consenso) puede conducir igualmente a ampliar los espacios de libertad. Desde el Brexit hasta la crisis catalana, lo que es más iliberal en los Estados Unidos y en sus proyecciones supranacionales parece ser cuestionado precisamente por iniciativas que piden exponer un sistema político que de otro modo parecería inmutable para el juicio de la mayoría.

En algunas circunstancias, estamos lidiando con un conflicto radical entre la legalidad del estado y los reclamos de quienes pretenden fundar «nuevas democracias» y, al hacerlo, reclaman un *poder constituyente* que socava la soberanía. Cuando aparecen movimientos en la escena que quieren someter a votación no este o aquel programa gubernamental, sino los límites dentro de

los cuales tiene lugar el juego político, la autoridad del Estado y la retórica democrática (basada en la idea del consenso) chocan.

Una vez más, en resumen, la democracia manifiesta sus propias contradicciones, allanando el camino para resultados impredecibles.

## 1. De la democracia clásica a la moderna: la lección de Rousseau

Democracia es una palabra que proviene de la lengua griego e indica el «poder del pueblo». Pero es una palabra de origen griego precisamente porque es dentro del universo de la polis donde la civilización occidental ha conocido la primera experiencia importante de los gobiernos democráticos. ¿Qué se entiende, entonces, por democracia?

Es necesario recordar que las comunidades de la antigua Grecia eran entidades que insistían en territorios pequeños y, lo que es más importante, que solo una fracción de los que vivían en la ciudad y sus alrededores eran en realidad parte de las demos, de la gente. En resumen, la democracia que surge en la Grecia clásica es una forma de régimen aristocrático. Así cabe destacar que algunos autores como John Thorley (Thorley, 2005) y Josiah Ober (Ober, 2009) desarrollan este tema con una amplia literatura.

Además, es importante recordar la lección de Benjamin Constant y su oposición entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos (Constant, 1819).

Para Constant, antes de la civilización cristiana, la libertad se entendía, en Grecia, precisamente, pero también en Roma, como una participación en la comunidad. No es de poca importancia que la peor de las penas, dentro de la polis griega, fuera precisamente el ostracismo: esa partida de la ciudad que privó a los condenados de sus relaciones orgánicas con el grupo del que era miembro.

Mientras que el hombre moderno es libre cuando puede disponer de sí mismo y definir su vida por sí mismo, el hombre clásico reconoce su dignidad y libertad en los lazos con los demos a los que pertenece. En resumen, existe como miembro de la comunidad. Por otro lado, la polis está lejos de ser solo un universo político. Por el contrario, también es una unidad moral y religiosa, que tiene su propia divinidad y marca una distancia insalvable entre sí y el resto de la humanidad.

Tales consideraciones sobre la democracia antigua son tanto más necesarias cuanto más se centra en el hecho de que, cuando durante el siglo XVIII la democracia regresó a la escena intelectual europea gracias a Jean-Jacques Rousseau, este autor mirara al pasado como un modelo para ser recuperado.

En particular, Rousseau ve la democracia como una herramienta para «curar» a la humanidad europea de los vicios del individualismo. En resumen, la unidad civil de la democracia es la condición necesaria para devolver al hombre al universo comunitario del que fue arrancado de la lógica de la economía mercantil y la sociedad liberal, acusada de «atomismo». En este sentido, debe tenerse en cuenta que, para Rousseau, la triste libertad de los modernos se encuentra entre la armonía perdida del mundo primitivo, «el buen salvaje» y la armonía futura de una sociedad que volvió a sus lazos orgánicos gracias al advenimiento de la democracia

La reflexión de Rousseau parte de Thomas Hobbes, y de la alternativa entre una libertad sin orden, el estado de la naturaleza; y un orden sin libertad, el Leviatán (Hobbes, 1651).

Aunque el filósofo de Ginebra cuestiona el carácter autocrático de esa propuesta filosófico-política, también se mueve desde allí para tratar de ofrecer una solución diferente.

En particular, en Rousseau, la necesidad de tener orden y libertad se satisface gracias a la estratagema de la voluntad general, con la que identifica la posibilidad de evitar tanto una libertad desordenada como un orden no liberal. En una comunidad política gobernada por la voluntad general y, por lo tanto, dentro de un sistema democrático, tenemos garantizada una legalidad perfectamente definida, pero en esta situación, a diferencia de Leviatán, el poder soberano de ninguna manera limita nuestra libertad (Rousseau, *Contrato Social*, 1762).

¿Cómo es esto posible? La tesis de Rousseau es que cuando obedecemos a la voluntad general nos obedeceremos a nosotros mismos y, por lo tanto, somos libres.

Por supuesto, esto puede crear dificultades. En muchas circunstancias, de hecho, a algunas personas les gustaría ver surgir una decisión determinada y, en cambio, se encuentran «sufriendo» una voluntad diferente de la suya. Por ejemplo, me gustaría financiar una carretera en lugar de un parque, pero me encuentro en una minoría y veo que mis recursos se utilizan para un objetivo contrario a mis intereses y mis expectativas. ¿Cómo es posible afirmar que esta condición no representa un menoscabo

de la libertad? ¿Cómo es posible negar que ser forzado a aceptar la voluntad común (o «voluntad general») no termina disolviendo la autonomía del individuo?

La respuesta de Rousseau es que, en realidad, el general interpretará nuestra voluntad más auténtica y, por lo tanto, aunque a veces nos parezca sufrir una forma de violencia, en realidad tiene una acción liberadora incluso cuando opera en forma coercitiva. De alguna manera, esta forma de argumentar anticipa la «guillotina del amor» de las canciones revolucionarias jacobinas y ciertamente la pasión de Rousseau por Esparta, que fue, entre las ciudades griegas, la que con más determinación había perseguido la idea, es ciertamente significativa de una superioridad de la comunidad sobre el individuo, completamente sobre las partes.

Se entendería muy poco no solo el pensamiento de Rousseau, sino más en general el regreso de la democracia a la escena política europea si no se entendiera cómo interpreta una lógica íntimamente opuesta a la libertad individual. En un famoso pasaje del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre hombres* (Rousseau, 1755), Rousseau identifica precisamente en el primer hombre-dueño a un criminal que rompe la unidad original de los hombres y que, de esta manera, condena a los hombres no solo por ser diferentes entre ellos (la cesura entre los que *tienen* y los que *no tienen*), sino sobre todo divididos, separado, solos.

No es de poca importancia, como ya se ha dicho, que Rousseau fuera al mismo tiempo el padre de la democracia moderna y, al mismo tiempo, del socialismo. De hecho, en Rousseau, la democracia representa la posibilidad de recrear el orden comunitario perdido, crear una comunidad cohesionada y sentar las bases para una sociedad políticamente unificada. En última instancia, en la misma práctica diaria de nuestras sociedades con motivo de las elecciones, cada uno de nosotros está llamado a votar sobre las libertades y el dinero de los demás. Cada vez que se llama a los ciudadanos a las urnas, lo que estamos presenciando es una colectivización de los derechos, que se entregan a la decisión popular. Unas décadas más tarde, Edmund Burke destacará cómo la democracia rousseauista conduce a la tiranía de todos (Burke, 1790).

El comunitarismo contemporáneo está en la estela del autor del Contrato Social, pero de manera más general todas las formas principales de colectivismo provienen de aquí: ya sea nacionalismo o socialismo.

Algunos podrían argumentar que, en realidad, los regímenes políticos democráticos que surgieron durante los últimos dos siglos prevén reglas constitucionales y que tienen exactamente la función de establecer la arbitrariedad de la voluntad popular y de sus propios intérpretes. En otras palabras, la democracia casi nunca se presenta en un estado puro y generalmente es moderada por el encuentro con el constitucionalismo liberal. Pero también es cierto que estas normas fundamentales son muros muy frágiles, dado que se colocan de acuerdo con la lógica de la democracia política (con una asamblea constituyente, por ejemplo) y pueden modificarse o ignorarse continuamente.

No es sorprendente que haya una disculpa por el orden político inglés en Bruno Leoni. Para Leoni, de hecho, la ausencia en Inglaterra de una constitución no es una anomalía, sino que tiene su lógica: una constitución escrita requiere un constituyente, y el constituyente es un súper gobierno. ¿Cuál es el propósito de limitar a los gobiernos con una constitución si es hija de un supergobierno ilimitado? (Constitucionalismo antiguo y moderno, 1956).

En este sentido, siempre es útil enfatizar que reemplazar el *gobierno de los hombres* con el *gobierno de las leyes* es una antigua utopía, que se remonta incluso a Aristóteles, pero que parece ignorar el hecho de que las leyes pueden gobernar solo si hay hombres en carne y huesos que se encargan de administrarlos.

Dentro de la misma tradición liberal, la pretensión de colocar un contrato en el origen de las instituciones estuvo marcada por un malentendido. En John Locke, en particular, no siempre está claro si este contrato es efectivo (como un acuerdo firmado por partes privadas) o se refiere a un consentimiento «tácito» e «implícito», simplemente asumido por la clase política y por aquellos que se hacen cargo de proteger el poder ofreciendo una cobertura ideológica.

Un autor que ha encendido valientemente los faros sobre esta pregunta es Lysander Spooner (Spooner, 1870), en cuyos escritos hay una defensa firme de la libertad individual y, en consecuencia, de las instituciones que surgen del consentimiento efectivo del individuo. Por esta razón, este jurista considera que la Constitución estadounidense es inválida: puede haber obligado a los constituyentes, pero ciertamente no puede limitar las libertades

de aquellos que no estaban en Filadelfia en esos días e incluso entonces ni siquiera nacieron.

El caso de los Estados Unidos es particularmente interesante también porque es, en cierto sentido, la constitución por excelencia: el modelo de cada constitución escrita posterior. Sin embargo, lo que tendemos a omitir es que el texto rechazado por los mandantes estadounidenses fue producto de un duro conflicto entre «federalistas» (unitarios) y «antifederalistas» (decididos a defender los *states rights*). La Constitución nació gracias a un compromiso, pero la mediación fue tal que dejó a ambas partes parcialmente insatisfechas, que en las décadas siguientes intentaron de diversas maneras leer la carta constitucional a su manera.

La terrible guerra que en los años 1861-65 opuso al ejército a las órdenes de Abraham Lincoln y los «rebeldes» de los estados del sur fue en gran medida el resultado predecible de la ambigüedad del texto rechazado por los constituyentes.

Incluso la más gloriosa de las constituciones modernas, la más estable y la menos modificada, puede considerarse un fracaso, ya que está lejos de proteger las libertades del individuo y la estructura de un orden de gobiernos en competencia (la sociedad federal de orígenes) fue en el origen de un conflicto sangriento, seguido de una larga ocupación. En manos del nacionalista Lincoln, la constitución se utilizó para destruir las libertades locales y los derechos individuales.

Tampoco debemos olvidar que en el panorama cultural contemporáneo la constitución ha perdido sus características originales: ya no es una herramienta para limitar el poder y proteger los derechos individuales (derechos de propiedad en particular), sino que es solo un mecanismo destinado a *organizar el poder político*, asignando tareas y funciones a los diversos cuerpos del aparato público.

## 2. Igualdad y libertad en la democracia moderna

El *verdadero rousseauísmo* de la democracia contemporánea –esta expresión se usa en analogía con el término socialismo real– representa, sin embargo, al menos en parte, una traición al pensamiento del erudito ginebrino. Para Rousseau, de hecho, la democracia tenía que ser imaginada para comunidades pequeñas,

capaces de darse cuenta con cierta facilidad de que la superación entre gobernados y gobernantes era el núcleo de su proyecto político.

Pero el pensamiento de Rousseau se impone definitivamente cuando es adoptado por los revolucionarios franceses. En lugar de Ginebra o Córcega, la democracia de la *voluntad general* se realiza en París, injertándose en el tronco de la historia nacional de un país que tuvo detrás de ella diez siglos de monarquía y que había desarrollado, con Jean Bodin, la noción moderna de soberanía, construyendo además el primer y más completo sistema absolutista (Bodin, 1576).

En este sentido, la adopción de la democracia por parte del poder francés responde perfectamente a las necesidades internas de la nueva élite hegemónica, ansiosa por encontrar una nueva fórmula legitimadora. Si en la tradición francesa el rey se recuperó de la escrófula con la imposición de manos y, por lo tanto, fue dotado de milagrosos poderes taumatúrgicos, cuando la Revolución disuelve cualquier vínculo entre el poder y lo sagrado de un carácter tradicional, aquí la teoría democrática se encarga de proteger la función sacerdotal de los responsables y coloca el origen de la soberanía en todo el pueblo.

Al igual que la democracia clásica, incluso la democracia moderna se basa en la idea de igualdad. Rousseau permanece en segundo plano, pero luego todo cambia, ya que en la democracia real hay una tecnificación del sistema político. La comunidad (nacional, social) permanece en una función ideológica, mientras se impone un mecanismo que coloca en el centro a un individuo sin profundidad. Cada uno merece un voto y de esta igualdad surgen las decisiones que rigen la vida en común.

Sin embargo, esta democracia igualitaria traiciona sus premisas en varias ocasiones, hasta el punto de que se puede decir que la igualdad es más una ficción destinada a defender el orden existente que un principio tomado en serio.

## 2.1 La igualdad en el electorado pasivo

En los sistemas políticos auténticamente democráticos, los hombres son iguales sobre todo en la posibilidad de acceder a puestos de responsabilidad, que se conciben esencialmente como cargas (y no como ventajas personales y puestos de poder). Pero en realidad, la posibilidad equitativa de acceso a las altas magistraturas era mucho más real en las ciudades griegas que en las



democracias contemporáneas. La prueba es cuando consideramos cómo, en los regímenes de nuestro tiempo, no hay ningún recurso para el método del sorteo, que también es muy utilizado en los municipios del Medievo tardío y renacentista: de Venecia a Florencia (Manin, 1992).

La razón de esta ausencia es simple. El sorteo implica una fuerte adhesión a la idea de que los miembros de la comunidad son realmente iguales: que todos merecen expresarse y ponerse al servicio de la comunidad. Solo una sociedad que realmente cree en la hipótesis igualitaria puede adoptar el sorteo, y no es sorprendente que hoy este método se use a veces en el mundo universitario cuando sea necesario seleccionar a los comisionados para las competiciones.

Como Montesquieu escribió, «el sorteo tiene la naturaleza de la democracia; la elección está en la naturaleza de la aristocracia. El sorteo es una forma de elegir que no ofende a nadie; deja a cada ciudadano una esperanza razonable de servir a su país» (Montesquieu, 1748).

Mientras que las democracias oligárquicas del pasado (tanto Atenas como Venecia, para limitarse a estas dos realidades) estaban gobernadas por grupos que realmente colocaban a sus miembros en el mismo nivel y, por lo tanto, podían actuar efectivamente de acuerdo con una lógica igualitaria, las democracias modernas han adoptado una retórica igualitaria sin creer realmente lo que han proclamado tan enfáticamente.

De esta manera (y en virtud de la votación), los órdenes políticos contemporáneos son sistemas de poder controlados por pequeñas minorías en las que el método de selección utiliza, también, pero no solo, el uso de decisiones que surgen de las encuestas. De hecho, siendo representativas, las democracias modernas producen sin cesar clases políticas, partidos controlados por profesionales, facciones y grupos de poder que niegan en la raíz esa igualdad en el electorado pasivo que, en este momento, es solo un contenedor vacío.

Por lo tanto, la democracia política contemporánea es esencialmente hipócrita: proclama en abstracto un derecho igualitario al voto, incluso pasivo, que luego es negado por la adopción de sistemas electorales que rechazan cualquier recurso al caso.

## 2.2 La igualdad en el electorado activo

¿Qué queda, entonces, de la democracia? Todo lo que queda es el derecho activo igual al voto: esa papeleta que le da a cada miembro de la comunidad política el mismo peso para determinar las pautas destinadas a prevalecer. Pero en realidad, ni siquiera esta supuesta igualdad en el electorado activo es tal.

Los votantes no tienen el mismo peso por la simple razón de que aquellos que están en la mayoría «aprovechan» todas las apuestas, mientras que la minoría se queda sin nada. En resumen, los que hacen 51 se llevan a casa 100, mientras que los que totalizan 49 alcanzan 0. Por lo tanto, existe una paradoja antiigualitaria en la misma lógica electoral.

Si luego examinamos cómo se forman las mayorías parlamentarias y se toman decisiones colectivas, nos vemos obligados a señalar que muy raramente aquellos que ganan una competencia política obtienen el apoyo del 50 % más uno de los votantes. En virtud de los «no votantes» (que tienden a crecer en todos los países occidentales), un porcentaje de alrededor del 40 % de los votos disponibles suele ser suficiente para reunir la mayoría parlamentaria necesaria para controlar todo el sistema político. Además, hay partidos de «terceros» (los demócratas liberales británicos, por ejemplo) que a veces obtienen el 20 % de los votos y facilitan aún más la victoria de los grupos políticos lejos de ser mayoría.

Muchos sistemas electorales, aquellos que utilizan el método uninominal, por ejemplo, están diseñados de tal manera que otorgan todo el poder incluso a grupos pequeños. Por ejemplo, la facción que representa el 51 % del partido que controla el 51 % de la coalición capaz de ganar el 51 % de las universidades puede obtener el control del parlamento y el gobierno incluso si, en la sociedad, representa un grupo bastante minoritario. En el presente caso (completamente hipotético, pero igualmente representativo), uno puede convertirse en mayoría en una asamblea a pesar de tener menos del 15 % de los votos.

Más allá de eso, también sobre la base del trabajo de la *Public Choice*, debemos reconocer que la práctica democrática próspera en intercambios constantes entre grupos de parlamentarios que deben su posición de apoyar a grupos de presión más o menos poderosos. La tradición de los estudios de *Public Choice* representa el desarrollo de varias corrientes: desde la escuela italiana de Ciencias de las Finanzas hasta los estudios de Duncan Black.

Sin embargo, no hay duda de que el texto que abrió este nuevo campo de investigación es el siguiente: *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Buchanan & Tullock, 1962).

En términos generales, ninguno de los grupos de presión presentes en las asambleas tiene la capacidad de poner a su lado a todo el parlamento, pero gracias al llamado *log-rolling*, hay un intercambio de favores en virtud del cual el grupo de «agricultores» apoya –por ejemplo– las solicitudes de los «abogados», de los «trabajadores del acero» y de los «profesores universitarios» a cambio del compromiso de estos grupos de que harán lo mismo cuando se discutan los intereses del lobby agrícola.

Lejos de valorar el peso igual de cada votante, en resumen, la democracia actual ve surgir pequeñas realidades sociales, intereses privados y organizaciones capaces de desarrollar estrategias oportunistas (incluso en detrimento de los derechos e intereses de otros).

## 2.3 La libertad y el estado democrático

En este sentido, la democracia moderna no solo niega el principio cardinal de la democracia: la idea de igualdad. Representa sobre todo un claro rechazo de la libertad individual.

En la cultura política moderna, a menudo olvidamos un hecho bien conocido por los historiadores de las doctrinas políticas y por todos aquellos que tienen algún conocimiento de los debates ideológicos del siglo XIX: me refiero al hecho de que el liberalismo y la democracia no son solo dos tradiciones distintas de la historia civil de Occidente, pero también contrastaron muy claramente durante mucho tiempo.

Con la crisis del liberalismo clásico de la tradición lockeana y el advenimiento de regímenes y culturas políticas decididos a multiplicar los poderes públicos, la democracia ha pretendido absorber el liberalismo en sí mismo: en una especie de abrazo mortal. Hoy hay muy pocos que se consideran liberales pero no demócratas, dado que en el nuevo «sentido común» uno no puede ser liberal sin ser democrático, y viceversa.

En realidad no es así, sobre todo porque es necesario tener en cuenta que el liberalismo es una teoría política desplegada en defensa de los individuos y la sociedad civil. En el marco de nuestro tiempo, es esencialmente una teoría de la limitación del poder. No

es obvio que este fuera el caso incluso en los primeros siglos de la modernidad. En John Locke, por ejemplo, tenemos el intento de imaginar un orden político legítimo, basado en el consentimiento efectivo de los miembros de la sociedad. Posteriormente, el triunfo de la soberanía llevará a los liberales a considerar el horizonte del estado moderno sin alternativas, de modo que la tarea de los liberales se convertirá en limitar un poder sustancialmente injusto, que ahora solo puede ser contenido pero no eliminado.

La democracia, por otro lado, es una teoría del poder y su *justificación*. Incluso podemos decir que en el debate moderno y contemporáneo el término «democracia» es un nombre falso, dado que es un atributo referido a la soberanía estatal. Cuando llamamos a la democracia pensamos en el estado, en su versión actual (democrática).

Como está completamente anclado en las lógicas de Jean Bodin y es incapaz de imaginar cualquier alternativa a ese universo en el que algunos hombres administran a otros en nombre de un «imperio de la ley» impersonal, el democrático es un falso pluralismo. La variedad de partidos y facciones que se encuentran y chocan, de hecho, no tiene nada auténticamente plural, ya que tales realidades compiten por la conquista del centro del poder soberano.

La llamada «poliarquía», como fue teorizada por Robert Dahl (Dahl, 1971), no es realmente plural y policéntrica, porque en el corazón de la vida democrática está la lucha despiadada (todo contra todos) para hacerse cargo del monopolio de la violencia legal. El resultado es que uno puede oponerse a este o aquel partido, pero no puede desafiar su vínculo con la comunidad política en la que se ha insertado.

Por lo tanto, no podemos entender nuestra democracia sin cuestionar la obligación política: el poder de algunos hombres para imponerse a otros. En este sentido, Leoni analizó bien la lógica del Estado cuando, en las Lecciones de Doctrina del Estado de 1957, se opuso al estado de la sociedad y al estado de guerra, insistiendo en que el primero es el orden de los intercambios y la compatibilidad de elecciones, mientras que el orden en conflicto está dominado por la violencia arbitraria. La tesis de Leoni es que esta dimensión agresiva se remonta tanto a la regulación estatal de los regímenes representativos como a la lógica agresiva de los conflictos militares (Leoni, 1957).

Por lo tanto, los sistemas políticos democráticos representan la *institucionalización de la guerra*: la reformulación del conflicto en

un nuevo contexto. Los grupos de presión se enfrentan y luchan en nombre del interés general, proclamando la primacía de esta o aquella necesidad, pero el resultado es siempre y solo la prevalencia de una voluntad muy privada y el dominio (político) de unos hombres sobre otros. Es cierto que los conflictos electorales producen menos víctimas y destrucción que los combatidos por los ejércitos, pero ambos apuntan a lograr el dominio de algunos hombres sobre otros hombres.

A la luz de todo esto, el parasitismo que caracteriza a las sociedades democráticas contemporáneas debe leerse no solo como la perversión de la retórica del interés general, sino también como el efecto de una civilización que ha metabolizado la inmoralidad del maquiavelismo. La explotación tiene esta cara hoy y los mismos derechos «humanos» a menudo se invocan para exigir siempre nuevas intervenciones públicas y, de hecho, una creciente agresión de los derechos individuales auténticos.

Thomas Marshall, convencido de que las tres generaciones de derechos (liberal, democrático y social) se suceden históricamente e integran conceptualmente, representando un testimonio abierto de la voluntad de ocultar la naturaleza irreductible del liberalismo y su incompatibilidad con la lógica democrática. Un proceso que ampliaría progresivamente las libertades de las personas (Marshall, 1950).

De hecho, está bastante claro que los llamados derechos «sociales» de la tercera generación, aquellos garantizados por las políticas de bienestar (derecho a la salud, educación, un ingreso mínimo, etc.), implican un deterioro constante de los derechos «liberales» primera generación: a partir del derecho de propiedad, que es constantemente negado por quienes desarrollan políticas destinadas a gravar, redistribuir, garantizar los servicios públicos, etc.

Pero los mismos derechos «democráticos» de segunda generación están destinados a entrar en conflicto con los derechos liberales. Si en un país llamado Irak se establece un poder democrático que confía el monopolio de la violencia a quienes salen victoriosos del conflicto electoral, es posible que una mayoría chiita imponga su voluntad a las minorías sunitas y kurdas.

A la luz de estas consideraciones elementales, entonces, es bastante claro que el irenismo de quienes afirman conciliar el socialismo, la democracia y el liberalismo parece desconocer los problemas reales y, en particular, la oposición estructural de estas doctrinas políticas.

## 2.4 ¿Puede la democracia moderar el poder del estado?

Incluso aquellos que son conscientes de la ilegitimidad de la soberanía democrática a veces no expresan una apreciación moderada por los sistemas representativos, ya que ven esto como una herramienta para «moderar» el estado. Gracias a la democracia, en resumen, el poder del estado sería quitado de la voluntad de un déspota y terminaría adquiriendo caracteres más liberales. En realidad, incluso esta tesis puede ser desafiada con argumentos sólidos.

En el nivel histórico, en primer lugar, parece claro que el encuentro entre soberanía y democracia ha sentado las bases para una expansión casi ilimitada del poder. Con una fórmula ideológica tan efectiva como la democrática, el estado ha logrado desarrollar una tecnología de dominación inigualable con lo que se vio en el pasado. En este sentido, es suficiente recordar que el siglo XX experimentó una formidable explosión de impuestos, con el resultado de que hoy las autoridades públicas restan más de la mitad de los recursos producidos, mientras que hace poco más de un siglo la carga tributaria total no alcanzó 10 % de riqueza nacional.

Habiéndose convertido en «colectivo» e «invisible», el poder estatal ha abolido todos los límites anteriores. Ya no se puede rastrear hasta un monarca y una familia, pero somos todos nosotros. Y si somos todos nosotros, ¿por qué deberíamos resistirnos a su ambición de crecer y expandirse? Como si eso no fuera suficiente, con el nacimiento del soberano colectivo, la misma posibilidad de matar al tirano, como había sido teorizado por los monarcómacos en su repulsivo poder despótico, falla.

La decisión de transferir al soberano a un contexto abstracto institucional –soberanía– y atribuir perpetuidad al nuevo poder («La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República») confirió la inmortalidad al Estado y, de este modo, puso las viejas tesis de quienes afirmaban el derecho a matar a los responsables de un poder despótico. (Mariana)

Este último punto parece relevante. Durante mucho tiempo, las teorías políticas más acreditadas dentro de la reflexión política occidental han centrado la atención en el derecho, en determinadas circunstancias, de matar a miembros de la clase política. La conciencia de que el poder representa una amenaza terrible había llevado a los teólogos y juristas, tanto católicos como pro-

testantes, a imaginar una resolución (aunque extrema) frente a la posibilidad de ser dominados por déspotas despiadados, capaces de convertirse en defensores del mal.

La modernidad ha estado marcada por el declive y la desaparición total de tales teorías: hasta el punto de que hoy la hipótesis de legitimar el asesinato del soberano solo se asocia con perspectivas terroristas.

Las razones de esta desaparición pueden ser numerosas, pero debemos preguntarnos cuánto no depende del advenimiento de una formidable teoría de la legitimación del poder, la democrática, que ha hecho (retóricamente) que el soberano coincida con el pueblo mismo.

### 3. La soberanía en discusión

Quienes se preocupan por la libertad de los individuos deben comprender que el liberalismo clásico tiene como objetivo fundamental proteger los derechos individuales y utiliza la competencia para lograr este objetivo. Si este es la protección de las libertades individuales, el pluralismo de las instituciones competidoras es el instrumento más apropiado. A la luz de esta consideración, la democracia parece antiliberal y antilibertaria en ambos perfiles.

De hecho, se centra en la comunidad política mucho más que en los individuos, y en este sentido está constantemente amenazado por las tendencias colectivistas. Además, como se ha dicho, cae dentro de la lógica de la soberanía que excluye cualquier posibilidad de competir gobiernos, limitándose a favorecer una disputa entre varios individuos y grupos orientados a conquistar el monopolio de la violencia legal.

Sobre ambos temas cruciales planteados por aquellos que se preocupan por la libertad individual, en resumen, la democracia nos da la respuesta incorrecta. A pesar de todo esto, hoy la democracia puede volver a jugar, en determinadas circunstancias, en favor de la ampliación de las libertades individuales.

En algunos contextos, de hecho, tenemos que lidiar con demandas democráticas que, si van acompañadas de éxito, pueden conducir a aumentar el número de jurisdicciones, que se volverían más pequeñas y que deberían competir entre sí. El Brexit, con el que la mayoría de los votantes británicos eligió sacar al Reino Unido de la Unión Europea, representa un fuerte indicio en este

sentido, ya que ha dado un golpe (quizás decisivo) al proyecto de construir un Superestado europeo.

Con el proceso de toma de decisiones que sacó a los británicos de la Unión, salieron a la luz ciertas potencialidades del proceso electoral democrático. En particular, se ha vuelto cada vez más claro cuán contradictorio es el reclamo de mantener unido (al mismo tiempo) el estado nacional, el proyecto de una Europa unida y la idea de que el último titular de la soberanía sería el pueblo. Especialmente desde la votación del 23 de junio de 2016 *sobre las fronteras de la Unión*, tras la consulta del 18 de septiembre de 2014 *sobre las fronteras del Reino Unido*, este es el referéndum sobre la hipótesis de una independencia de Escocia.

La cultura jurídico-política de Occidente parecía estar desplazada por estas consultas, pero aquellos que creen que las instituciones modernas pueden regularnos y gravarnos a voluntad en virtud del sufragio universal, no pueden impugnar el resultado del voto británico hoy, la hipótesis de un nuevo referéndum sobre la independencia escocesa y, en consecuencia, los mismos reclamos de los ciudadanos catalanes independientes, que exigen que se inicie un proceso de referéndum similar al escocés, destinado a dar a luz a una república independiente de Madrid.

Ante esta solicitud de establecer instituciones públicas por consenso, las clases políticas no tienen muchos argumentos para oponerse. Después de todo, los escoceses y los catalanes (así como los británicos que han optado por abandonar la Unión) creen que la regla del voto mayoritario debería extenderse a otros contextos: porque antes de preguntar a los escoceses, por ejemplo, qué parlamentarios tienen la intención de enviar a Londres, es bueno preguntarles si realmente quieren tener representantes en Westminster o si prefieren gobernarse a sí mismos.

Las tensiones cada vez más evidentes entre el europeísmo, el nacionalismo y la democracia (porque en la lógica democrática solo para los habitantes de Edimburgo y Glasgow depende de establecer si son británicos o escoceses, y para los ciudadanos de Barcelona y Tarragona si son españoles o catalanes) implican riesgos y oportunidades. Conocemos bien lo anterior, porque numerosos comentaristas señalan que este Occidente en rebelión contra la élite corre el riesgo de bloquear el comercio y evitar la circulación de personas e ideas. El nacimiento de pequeñas jurisdicciones podría ir acompañado de una lógica de cierre. Y, ciertamente, hay



menos necesidad de perder esa integración en el mercado que ha generado tantos beneficios.

Sin embargo, en el caso que se requiera la vuelta a la democracia, también hay oportunidades, porque en esta Europa suspendida entre los tecnócratas de la Unión y los viejos estados nacionales podríamos beneficiarnos del nacimiento de regiones y ciudades independientes. En otras palabras, nada excluye que las diatribas británicas y españolas ayuden al surgimiento de otra Europa: ya no se basa en los Estados y ni siquiera en una tecnocracia supranacional, sino que se confía a entidades territoriales a pequeña escala, obligadas a competir entre sí y por esto, con el tiempo, casi «obligado» a reducir los impuestos y la regulación.

Ciertamente, los acontecimientos de estos años también nos dicen cuán diferente es la Europa británica de la Europa continental: en el Reino Unido votó en las fronteras de Europa y Escocia, mientras que en España la Guardia Civil utilizó la violencia para evitar la consulta deseada por la Generalitat catalana el 1 de octubre de 2017 (y lo mismo habría sucedido en Francia o Italia).

En Europa continental sigue existiendo una visión de soberanía que se interpone en el camino de cualquier hipótesis de autogobierno: es aquí donde el Estado moderno ha plantado sus raíces y es aquí, por lo tanto, donde se juega el juego decisivo.

Aquellos que miran con interés el surgimiento de fuerzas centrífugas son conscientes de que las jurisdicciones de dimensiones limitadas están menos orientadas hacia el proteccionismo y la guerra, más controlables por los ciudadanos y más reacias a multiplicar las rentas parasitarias. Sobre todo, confían en la idea de que la competencia entre los regímenes políticos puede conducir a la conversión (según las indicaciones de Hegel) de la cantidad en calidad (Hegel, 1812), asegurando que la multiplicación de los estados pueda salir del estado mismo.

Por lo tanto, si la democracia ha sido un elemento que ha contribuido a fortalecer el poder, por otro lado, nada excluye que, gracias a la evocación del consenso, ahora también puede contribuir a debilitar la soberanía y favorecer el inicio de un camino hacia sistemas liberados por lógica autoritaria y todas las formas de obligación política.

## Referencias

- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Free Press.
- Thorley, J. (2005). *Athenian Democracy*. Routledge.
- Ober, J. (2009). *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton University Press.
- Constant, B. (1819). *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Alianza Editorial .
- Hobbes, T. (1651). *Leviatan* . Andrew Crooke.
- Rousseau, J.-J. (1762). *Contrato Social* . Marc-Michel Rey.
- Rousseau, J.-J. (1755). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre hombres*. Alhambra.
- Burke, E. (1790). *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. James Dodsley. (1956). En V. C. Charles H. McIlwain, *Constitucionalismo antiguo y moderno* (pág. 24). Neri Pozza.
- Spooner, L. (1870). *No Treason: The Constitution of No Authority*. Liberlibri.
- Bodin, J. (1576). *Los seis libros de la república*. Tecnos.
- Manin, B. (1992). *La democracia de los modernos*. Anabasi.
- Montesquieu. (1748). *El espíritu de las leyes*.
- Buchanan, J. M., & Tullock, G. (1962). *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. University of Michigan Press.
- Dahl, R. A. (1971). *Participación y oposición en sistemas políticos*. Franco Angeli.
- Leoni, B. (1957). *Lecciones de doctrina del estado*. Rubbettino.
- Marshall, T. H. (1950). *Ciudadanía y clases sociales*. Laterza.
- Mariana, J. d. (s.f.).
- Hegel, G. W. (1812). *Ciencia de la lógica*.