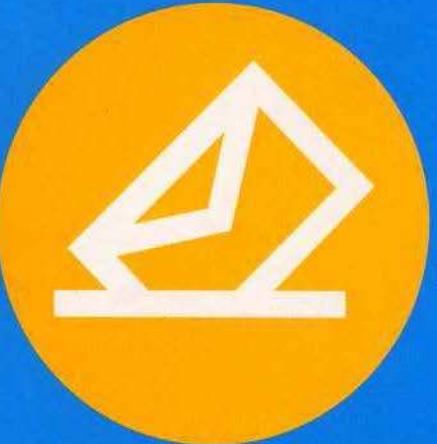


LA
DEMOCRACIA
EN **30** 
LECCIONES

Giovanni Sartori

Edición a cargo de Lorenza Foschini



GIOVANNI SARTORI

LA DEMOCRACIA
EN TREINTA LECCIONES

Edición a cargo de Lorenza Foschini

Traducción de Alejandro Pradera

TAURUS

PENSAMIENTO

Título original: *La democrazia in trenta lezioni*

D.R. © Giovanni Sartori, 2008

D.R. © De la traducción: Alejandro Pradera

D.R. © De la edición española:

Santillana Ediciones Generales, S. L., 2009

Torreagüera, 60. 28043 Madrid

Teléfono (91) 744 90 60

Telefax (91) 744 92 24

www.taurus.santillana.es

D.R. © De esta edición:

Santillana Ediciones Generales S.A de C.V., 2009

Av. Universidad 767, Col. del Valle

México, 03100, D.F.

Teléfono: 54 20 75 30

www.editorialtaurus.com.mx

Primera edición en México: marzo de 2009

ISBN: 978-607-11-0153-2

Diseño de cubierta: más! gráfica

Impreso en México.

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ÍNDICE

PREFACIO DE LORENZA FOSCHINI.....	9
INTRODUCCIÓN.....	13
LECCIÓN 1. <i>Demos y populus</i>	15
LECCIÓN 2. Titularidad y ejercicio	19
LECCIÓN 3. Realismo e idealismo	23
LECCIÓN 4. Perfeccionismo y utopía	27
LECCIÓN 5. Opinión pública	31
LECCIÓN 6. Participación	35
LECCIÓN 7. Democracia refrendaria y directismo	39
LECCIÓN 8. Democracia vertical	43
LECCIÓN 9. Mosca, Michels y Schumpeter	49
LECCIÓN 10. La cosa y el cuánto	53
LECCIÓN 11. Democracia antigua y moderna	57
LECCIÓN 12. El pluralismo	63
LECCIÓN 13. La libertad política	67
LECCIÓN 14. Igualdad	71

LECCIÓN 15. Liberalismo político y liberalismo económico.....	75
LECCIÓN 16. Socialismo.....	79
LECCIÓN 17. Marx y el mercado.....	85
LECCIÓN 18. “Políticamente correctos” y óptica ideológica	89
LECCIÓN 19. Revolución.....	93
LECCIÓN 20. Derecha e izquierda	97
LECCIÓN 21. La preferibilidad de la democracia.....	101
LECCIÓN 22. Exportabilidad de la democracia.....	107
LECCIÓN 23. Democracia e islam	113
LECCIÓN 24. Conflicto de civilizaciones... ..	119
LECCIÓN 25. Multiculturalismo no es pluralismo.....	123
LECCIÓN 26. Democracia y desarrollo.....	125
LECCIÓN 27. Los límites del mercado.....	129
LECCIÓN 28. El fiasco de las previsiones.. ..	135
LECCIÓN 29. El cálculo de los medios.....	139
LECCIÓN 30. Por desgracia, he terminado.. ..	143
BIBLIOGRAFÍA	145
ÍNDICE ONOMÁSTICO	149

PRÉFACIO

La democracia en treinta lecciones

“Profesor, ¿pero usted es de derechas o de izquierdas?”.

Iba paseando con Giovanni Sartori y conversando sobre el programa de televisión que estábamos preparando, cuando un señor se le acercó y le dirigió esas palabras. La respuesta me intrigaba también a mí.

“Buena pregunta”, sonrió el profesor. “Yo también quisiera averiguarlo desde hace mucho tiempo, pero todavía no lo he logrado”.

Durante el periodo en que tuve el gusto de trabajar con Sartori, a menudo asistí por casualidad a escenas como aquélla. Su estilo lineal y conciso hace accesibles los temas complicados hasta a las personas más corrientes, y comprendí que la gente, entre ellos muchos jóvenes, le aborda con confianza porque considera a Sartori una fuente autorizada y libre a quien acudir para desenvolverse en el laberinto de la política italiana. Ése fue el motivo que me llevó

a proponerle un programa que llevara como título *Lecciones de democracia*.

El momento que estamos viviendo, no sólo en nuestro país sino en todo el mundo —desde Estados Unidos hasta Europa, de Rusia a Cuba, del Cercano Oriente a China—, sitúa en el centro del debate la cuestión fundamental de la democracia. El tema central puede resumirse en los siguientes interrogantes: ¿qué insidias amenazan a la democracia?, ¿qué peligros corre?, ¿qué futuro tiene la democracia?

Para nosotros los ciudadanos corrientes, llegar a saber lo que hay detrás de esa palabra, a menudo manipulada, significa poseer el instrumento principal para defender nuestros derechos, y, por tanto, nuestra libertad.

Indudablemente, las dificultades que había que superar parecían infranqueables: llevar a la televisión un argumento tan complejo significa pedir un esfuerzo excesivo a un público que se ha vuelto cada vez más perezoso por tantos programas estúpidos, y sobre todo repetitivos, lo que supone correr el riesgo de un claro rechazo por parte de los telespectadores. Convencer, además, a Sartori, que por añadidura conoce la televisión y ha escrito sobre ella, para que diera lecciones en video, sabiendo que él jamás cedería ante la mínima superficialidad, parecía un problema.

Fue Marco Giudici, director de RaiSat Extra, quien resolvió el dilema en que yo me debatía. Al acoger con entusiasmo mi propuesta, me dio el consejo decisivo: cada lección no podía superar los cuatro minutos de duración. No sólo eso, sino que el programa iba a figurar en la parrilla todos los días, a las 20:30, en la franja horaria de máxima audiencia (también para las televisiones por satélite). Una breve ráfaga precedida y seguida de programas de entretenimiento. En suma, íbamos a ofrecer al público una oportunidad de reflexión y de aprendizaje sin llegar a asustarlo.

¿Y el profesor? Lo que me sorprendió fue el tiempo que dedicó a la preparación de las lecciones. Nos reunimos varias veces y yo, he de confesarlo, tuve que ponerme a estudiar como antaño en la universidad, sometiéndome de buena gana a sus divertidas preguntas. Pero, sobre todo, él también estudió, desde luego no ciencia política, sino la forma de condensar una materia tan importante sin caer en la banalidad. Una tarea difícil, pero que obliga a pensar. En televisión, si uno quiere, se puede elevar el nivel de calidad sin ofrecer por ello programas inútilmente eruditos y por tanto inadecuados para un medio tan popular.

Una última observación: este libro no es la transcripción literal del programa de televi-

sión. Todo el mundo sabe que el lenguaje hablado es muy distinto del escrito, en los tiempos y en los modos. Por ello, con el profesor Sartori, se decidió reelaborar las intervenciones, añadiendo allí donde era necesario alguna aclaración ulterior. Ésa es la razón de que las lecciones que el lector se dispone a leer no sean todas de la misma extensión, como ocurría con las que se transmitieron por televisión.

Lorenza Foschini
Roma, marzo de 2008

INTRODUCCIÓN

Siempre me he ocupado y preocupado de la democracia, pero siempre con libretos. El libro inglés (que sigue siendo inglés: *The Theory of Democracy Revisited*) tiene 550 páginas; el último libro italiano, *Democrazia, cosa è* tiene casi 400. O sea, libretos. La idea de ocuparme del asunto en treinta comprimidos, mejor dicho, microcápsulas, me aterraba. Hizo falta la insistencia y la pacientísima *moral suasion* de Lorenza Foschini (¡gracias!) para conseguir que yo capitulara. Ella me decía: “Usted tranquilo, yo me encargo de todo”. Yo tranquilo no estaba: pero que ella se encargó de todo es absolutamente cierto. Mi único mérito fue conseguir ajustarme a los entre tres y cuatro minutos por lección que me habían concedido. Eso sí que fue un esfuerzo enorme. Del que me reponía mirando al director de RaiSat Extra, Marco Giudici, semiescondido entre bastidores, quien me sonreía diciendo: “Muy bien, muy bien”. Gracias a él también.

Se dice que la televisión no puede hacer verdadera cultura. Sin embargo, mis lecciones eran “serias”, y a pesar de ese defecto, parece que tuvieron éxito. Las altas esferas de Saxa Rubra*, empero, no se fiaron y me aparcaron temporalmente. Espero que poco a poco reúnan el valor suficiente. Es indudable que, en televisión, la cultura hay que saber hacerla. Mientras el Festival de Sanremo va para abajo, un estrepitoso Benigni ha abarrotado las plazas y ha multiplicado las audiencias de Raiuno.

Leyéndome a mí mismo en este escrito, después de verme en la retransmisión del programa, me ha vuelto a la mente un epígrama de Giusti: “Hacer un libro es menos que nada / si el libro hecho no rehace a la gente”. “Rehacer a la gente” es muy difícil. Pero quien se dedica a dar clases sí debe mantener una mínima esperanza.

Giovanni Sartori
Florencia, marzo de 2008

* Sede central de la RAI, la radiotelevisión pública italiana (N. de T.)

LECCIÓN 1

Demos y populus

Empecemos por definir la palabra “democracia”. Es importante definirla—saber lo que quiere decir— para establecer qué pretendemos o nos esperamos de la democracia. Pero cuidado, porque es un discurso plagado de celadas. La primera de ellas es terminológica: discutir sobre la palabra ignorando la cosa. Empecemos pues por la palabra, y de la cosa hablaremos después.

La palabra griega *demokratia* se compone de *demos*, que quiere decir “pueblo”, y de *kratos*, que quiere decir “poder”. Por tanto, traducida al castellano, significa “poder del pueblo”. Si es así, las democracias “tienen que ser” lo que dice la palabra: sistemas y regímenes políticos donde el pueblo es el que manda. ¿Todo resuelto? No. Ante todo, ¿quién es el pueblo? Y después, ¿cómo se atribuye el poder al pueblo? ¿Cómo hay que hacer?

Ya entre los siglos V y IV a. C., el término *demos* tuvo todo tipo de interpretaciones. Para los

griegos, a la palabra se le podían asignar cuatro significados:

1) *plethos*, es decir, el *plenum*, el cuerpo de los ciudadanos en su integridad. Aquí el pueblo son “los todos”;

2) *hoi polloi*, “los muchos”. El inconveniente de esta acepción es que se remite a la pregunta: “¿Cuántos muchos son suficientes para formar un *demos*?”. Habría que establecerlo cada vez, y eso no puede ser;

3) *hoi pleiones*, “los más”. En cambio, ésta es una acepción fundamental, porque la democracia se fundamenta, como veremos, en una regla mayoritaria que deriva de esta acepción;

4) *ochlos*, “la multitud”, una concentración ocasional que, no obstante, puede “calentarse”. En Atenas, la multitud era importante porque se trataba de una democracia directa. Pero recobra su importancia a medida que la democracia de los modernos ha ido activando a las masas y se sirve de ellas.

Dejando a los griegos, el discurso se vuelve aún más complejo en cuanto el *demos* se reconvierte en el latino *populus*, porque los romanos —y más aún la cultura medieval— hacen de *populus* tanto un concepto jurídico como una entidad orgánica. Por último, cabe recordar un significado que es en parte aristotélico (el *demos* son “los pobres”) y en parte marxista

(el pueblo es “el proletariado”). Con esta óptica, el pueblo es una parte del *demos*, la más pobre o la más numerosa.

Como puede verse, la complicación no es poca, pero hoy puede simplificarse con dos nociones “operativas” de democracia (en el sentido de que consideran la democracia por su forma de operar). En este contexto encontramos el principio de mayoría absoluta o bien de mayoría relativa. El primero quiere decir: los más tienen todos los derechos, mientras que los menos, la minoría, no tienen ningún derecho. En cambio, el principio de mayoría relativa se concreta así: los más tienen derecho a mandar, pero en el respeto de los derechos de la minoría. Por tanto, desde un punto de vista operativo, el *demos* es una mayoría, o bien absoluta o bien moderada, y la doctrina es prácticamente unánime al afirmar que la democracia tiene que inspirarse en el principio de mayoría limitada o moderada. Si no, vivirá un día y empezará a morir al día siguiente.

LECCIÓN 2

Titularidad y ejercicio

Todos sabemos, más o menos, cómo debería ser una democracia ideal, mientras que se sabe demasiado poco sobre las condiciones necesarias para conseguir una democracia posible, una democracia real.

La primera cuestión que hay que establecer aquí es que entre una experiencia democrática en pequeño y una experiencia democrática en grande hay un abismo. La humanidad ha sufrido durante más de dos mil años para conseguir tender un puente entre las dos orillas, y al pasar de las pequeñas comunidades democráticas a la democracia de las grandes cifras, hecha de pueblos y naciones enteras, es inevitable perder por el camino muchos requisitos que garantizan la autenticidad de una experiencia democrática “cara a cara”; y de una democracia a gran escala no se puede pretender lo que se puede pretender de una democracia a pequeña escala. Algo que mucha gente sigue

ignorando. Por ejemplo, cuando Mario Segni* declara que un primer ministro elegido por el pueblo equivaldría a un "alcalde de Italia", está claro que se le escapa la diferencia que hay entre micro y macrodemocracia.

En la lección anterior hemos visto la definición que podríamos denominar "etimológica" de la democracia, por haberla obtenido del análisis del nombre, y más específicamente hemos visto la palabra "pueblo" en sus distintas acepciones. Pasemos ahora a considerar el parejamiento de "pueblo" con "poder".

¿Qué es el poder? El poder es una relación: un individuo tiene poder sobre otro porque le obliga a hacer lo que de otra forma no haría. Robinson Crusoe, solo en la isla donde naufragó, mientras esté solo no tiene ningún poder, únicamente lo adquiere cuando llega Viernes.

El problema es evidentemente más complejo cuando la relación de poder ya no es entre individuos sino entre entidades colectivas. El esquema, sin embargo, sigue siendo el mismo. El pueblo (todos) tiene poder en la medida que lo tiene sobre otros. ¿Sobre quiénes? Antes de responder cabe señalar que "poder del pueblo" es sólo una elipsis y que, en estos términos, el proceso político queda aún por definir. Vuelvo

* Político italiano (N. de T.)

a preguntar: ¿poder del pueblo sobre quién? Obviamente, del pueblo sobre el pueblo. En este proceso primero hay un movimiento ascendente, de transmisión de poder del pueblo hacia el vértice de un sistema democrático, y después un movimiento descendente del poder del gobierno sobre el pueblo. Así el pueblo es al mismo tiempo, en un primer momento, gobernante, y en un segundo momento, gobernado.

Son procesos muy delicados porque si no se vigila el trayecto, si en la transmisión del poder los controlados se sustraen al control de los controladores, el gobierno *sobre* el pueblo corre el riesgo de no tener nada que ver con el gobierno *del* pueblo. De eso se encarga la maquinaria del constitucionalismo.

Pero para aclarar mejor el problema es preciso distinguir entre la titularidad y el ejercicio del poder. La titularidad dice: el poder me corresponde por derecho, es mío por derecho. Sí, pero aquí tenemos sólo un derecho. Y lo que cuenta es el ejercicio. El poder efectivo es de quien lo ejerce. La pregunta crucial, entonces, es: ¿cómo hay que hacer para atribuir al pueblo, titular del derecho, el derecho-poder de ejercerlo? La respuesta es, sucintamente, que la solución a este problema ha de buscarse, en una democracia representativa, en la transmisión representativa del poder. Como veremos a continuación.

LECCIÓN 3

Realismo e idealismo

Hemos analizado el significado de la palabra democracia. Ahora debemos establecer *qué es* o bien *qué debería ser*. A la primera pregunta hay que responder con una óptica realista. A la segunda hay que responder con una óptica racionalista que subraya los ideales de la democracia, y en ese sentido, con una óptica idealista.

El realismo es contemplar la democracia como realmente es. La tradición realista se remonta a Nicolás Maquiavelo, de quien se dice que se centraba en la “realidad efectual” y que de ese modo descubría la política, o, mejor dicho, fundaba la autonomía de la política. La fundaba recurriendo a la observación directa y registrando sin tapujos que la política no obedece a la moral. No obstante, al interpretar a Maquiavelo, al hacerlo nuestro contemporáneo, no debemos olvidar que él observaba un microcosmos político (los principados renacentistas) imposible de comparar con nuestro

mundo. Un mundo que aún no estaba animado por ideales políticos, sino, a lo sumo, por ideales ético-religiosos.

En cambio, el racionalismo político no acepta la realidad tal y como es; si acaso la construye deductivamente. Y con el tiempo —primero con las utopías, y posteriormente, de la Ilustración en adelante— imagina una sociedad “ideal”, o en todo caso guiada por ideales. Y es el racionalismo el que establece que sin ideales no puede haber democracia.

Estas dos ópticas han producido, por un lado, las democracias empírico-pragmáticas, y, por otro, las democracias de razón. James Bryce, que es uno de los grandes autores que han abordado este tema, escribe que la democracia racionalista por excelencia es la francesa, mientras que la democracia anglosajona es de tipo empírico-pragmático, y puntualiza lo siguiente: Francia adoptó la democracia “no sólo porque el gobierno popular parecía ser el remedio más completo para los males inminentes, [...] sino también para honrar unos principios abstractos generales, considerados verdades evidentes”. Y Alexis de Tocqueville subraya así la diferencia: “Mientras que en Inglaterra quienes escribían de política y quienes hacían política llevaban la misma vida, [...] en Francia el mundo político quedó drásticamen-

te dividido en dos zonas no comunicantes. En una se administraba; en la otra se formulaban los principios abstractos. [...] Por encima de la sociedad real [...] poco a poco se construía una sociedad imaginaria, en la que todo parecía simple y coordenado, uniforme, justo y racional”. He ahí, pues, el contraste y la diferencia entre una democracia de tipo racionalista a la francesa y una de tipo empírico a la inglesa.

Una diferencia que también lo es en desarrollo histórico. Mientras que las democracias de tipo francés nacen *ex novo* de una ruptura revolucionaria, la democracia anglo-estadounidense surge de un proceso continuo. La Revolución inglesa de 1688-1689 no reivindica un nuevo comienzo, sino la restauración de los “derechos primigenios” del hombre inglés, es decir, el restablecimiento de los principios de la Magna Carta violados por el absolutismo de las dinastías Tudor y Estuardo. Da igual que aquel pasado fuera en gran medida iníctico; lo que importa es que la Gloriosa Revolución no fue una ruptura innovadora, sino que se concibió como una recuperación, como una nueva toma de posesión. En cuanto a la denominada “Revolución americana”, no fue una revolución, sino una secesión. La Declaración de Independencia de 1776 reivindicaba, en sustancia, el derecho de los colonos a avanzar libremente

por el trazado de las libertades de que ya gozaban los ingleses. No fue así en Francia, donde la Revolución de 1789 se reafirmó, precisamente, como una ruptura concebida para rechazar y borrar *in toto* el pasado.

En conclusión, el racionalista tiende a preguntar *qué es* (la democracia), mientras que el empirista intuitivamente tiende a preguntarse *cómo funciona*.

LECCIÓN 4

Perfeccionismo y utopía

Que en la democracia los ideales son importantes está fuera de discusión. Son importantes, ya lo he dicho, porque sin ideales no existiría una democracia. De lo que se deriva que la democracia se puede definir de forma realista, pero se debe definir también de forma idealista, es decir, *prescriptivamente*, y no sólo descriptivamente. ¿Qué es un ideal? Obviamente, es una reacción a lo real. Nunca estamos contentos con la realidad tal como es, y por eso quisiéramos que fuese como la perfilan los ideales. Por tanto, podemos definir el ideal como un “contra-real”. Pero cuidado, los ideales son dificilísimos de manejar, porque, si los exageramos, corremos el riesgo de deslizarnos hacia el perfeccionismo o el utopismo.

El perfeccionismo puede definirse como un exceso de idealismo, un idealismo desmedido, y como tal, contraproducente. En suma, el per-

feccionismo es un mal uso de los ideales. Pero aquí quisiera detenerme en el utopismo.

El término fue acuñado por Tomás Moro cuando publicó *Utopía* en 1516. En la obra se describe una buena sociedad, regida por una pura razón natural, ubicada en una isla imaginaria. El neologismo precisamente quería decir “en ningún lugar”, del griego *ou* (no) y *topos* (lugar). A diferencia del perfeccionismo, que puede ser activo, la utopía nace como un concepto puramente contemplativo. Tomás Moro escribe *Utopía* con intención de criticar el estado de Inglaterra bajo los Tudor, y así, en su texto, Moro no dice que “en ningún lugar” signifique “imposible”, que lo inexistente hoy sea también inexistente para siempre. Sin embargo, la palabra viajó por los siglos posteriores con la fuerza de su prefijo, de su negación: “no”, no existe; y tampoco existirá “jamás”.

Así hasta Marx. Después, Marx inventó, en las *Tesis sobre Feuerbach*, la figura del filósofo revolucionario, el que transforma la utopía en realidad. Contextualmente, Marx predicaba el paso de la utopía a la ciencia. Así, en vez de ser un ideal contemplativo, la utopía se transforma en un proyecto de acción. El filósofo-rey de Platón se convierte en el “revolucionario-rey” de Marx. Con un éxito, o mejor, con el fracaso que está todavía fresco en la memoria de to-

dos. Lo que no quita que el concepto fuera radicalmente transformado, y siga estandolando.

Hoy la utopía ya no es una ficción mental sin lugar ni tiempo, ya no es irrealizable. En cambio, se dice que “las utopías son a menudo verdades prematuras” (Karl Mannheim, *Ideología y utopía*), que el progreso es materialización de utopías, que las utopías de hoy son la realidad del mañana.

Sobre todo en los años sesenta, se hizo una auténtica orgía con la utopía (con la palabra). ¿El resultado? Ya no tenemos un vocablo que exprese lo “imposible”. Pero, una vez muerta la palabra “utopía” para expresar “imposibilidad”, las imposibilidades siguen ahí. Nos guste o no.

LECCIÓN 5

Opinión pública

Si la democracia es gobierno del pueblo sobre el pueblo, será en parte gobernada y en parte gobernante. ¿Cuándo será gobernante? Obviamente, cuando hay elecciones, cuando se vota. Y las elecciones expresan, en su conjunto, la opinión pública.

Se dice que las elecciones deben ser libres. Sin duda, pero también las opiniones deben ser libres, es decir, libremente formadas. Si las opiniones se imponen, las elecciones no pueden ser libres. Un pueblo soberano que no tiene nada que decir de sí mismo, un pueblo sin opiniones propias, cuenta menos que el dos de copas.

Por tanto, todo el edificio de la democracia se apoya en la opinión pública y en una opinión que surja del seno de los públicos que la expresan. Lo que significa que las opiniones *en* el público tienen que ser también opiniones *del* público, opiniones que en alguna forma o medida el público se forma por sí solo.

La expresión “opinión pública” se remonta a las décadas que precedieron a la Revolución francesa. Y desde luego no es por casualidad. No sólo porque en aquellos años los ilustrados se asignaban a sí mismos la tarea de “iluminar”, de difundir las luces, y por tanto de formar las opiniones de un público más amplio, sino también porque la Revolución francesa preparaba una democracia a lo grande que, a su vez, presuponía y generaba un público que manifiesta opiniones. El hecho de que la opinión pública surja, como expresión y como fuerza activa, en concomitancia con el 14 de julio de 1789 también viene a indicar que la asociación primaria del concepto es una asociación política.

Que quede claro, una opinión difundida entre el gran público puede darse, y de hecho se da, sobre cualquier asunto. Por ejemplo, las opiniones sobre el fútbol, sobre lo bello, sobre lo bueno, son también opiniones públicas, pero cuando se dice opinión pública a secas hay que entender que tiene como objeto la *res publica*, el interés colectivo, el bien público.

Cuando se acuñó la expresión, los eruditos de la época sabían griego y latín, y sabían que la objeción de siempre contra la democracia es que el pueblo “no sabe”. De ese modo, a Platón, que invocaba a un filósofo-rey porque gobernar exige *episteme*, verdadero saber, se le

acabó objetando que a la democracia le basta con la *doxa*, es decir, es suficiente con que el público tenga opiniones. Por tanto, ni “voluntad” cruda y ciega, ni tampoco “verdadero saber”, sino *doxa*, opinión: la democracia es gobierno de opinión, una acción de gobierno fundada en la opinión.

Ni que decir tiene que los procesos de formación de una opinión pública que sea en verdad del público, es decir, que sea relativamente autónoma, son muy complejos. Karl Deutsch nos ha proporcionado, para comprender dichos procesos, el “modelo de cascada”, de una cascada de agua con muchas charcas sucesivas en las que cada vez las opiniones que descenden desde arriba se mezclan y reciben nuevas y diferentes aportaciones.

Sigue siendo cierto que, incluso cuando conseguimos una opinión pública relativamente autónoma, el resultado es frágil y relativamente incompleto. ¿Hasta qué punto debe preocuparnos esa naturaleza frágil e incompleta? La respuesta es que mientras nos atengamos al contexto de la democracia electoral, del *demos* que se limita a elegir a sus representantes, ese estado de cosas no plantea problemas serios. Es cierto que el público, el público en general, nunca está muy informado, no sabe gran cosa de política, y no se interesa demasiado por ella.

Sin embargo, la democracia electoral no decide las cuestiones, sino que *decide quién decidirá las cuestiones*. La patata caliente pasa así del electorado a los electores, del *demos* a sus representantes.

LECCIÓN 6

Participación

Hemos visto que la democracia electoral no es muy exigente. Se conforma con públicos lo suficientemente autónomos y lo suficientemente informados como para estar en condiciones de elegir quién decidirá los *issues*, las cuestiones. En cambio, en la democracia como participación la idea es que existe un ciudadano participante que decide él mismo también las cuestiones (en vez de delegar en los representantes). ¿Es posible? O mejor dicho, ¿hasta qué punto es posible?

“Participación” es tomar parte activa, voluntaria y personalmente. “Voluntariamente” es un detalle importante, porque, si se obliga a la gente a participar a la fuerza, eso es movilización desde arriba y no participación desde abajo. Insisto: participación es ponerse en marcha *por uno mismo*, no que otros te pongan en marcha ni que te movilicen desde arriba.

El problema es que existe una relación inversa entre la eficacia de la participación y el número de participantes. Esta relación viene expresada por una fracción en la que el numerador es 1 (el participante individual) y el denominador registra el número de los demás participantes. Por ejemplo, en un contexto de 10 participantes, yo soy influyente por valor de una décima parte. Lo que está muy bien. Pero si los participantes son 1,000, ya no está tan bien. En ese contexto, mi peso como participante es de una milésima. Y si el universo de los participantes es, por ejemplo, 10 millones, la noción de “formar parte” se esfuma en la nada. Ser partícipe de la diezmillonésima parte de una decisión ya no tiene sentido.

El hecho es, por tanto, que la participación verdadera tiene las piernas cortas, es decir, se circumscribe a las cifras pequeñas. Los defensores de la participación desplazan el discurso y dicen: en la medida en que la participación no se puede expresar de manera eficaz participando personalmente en las decisiones, en esa medida la democracia participativa se transforma en una democracia directa refrendaria y/o electrónica (que se expresa votando “sí” o “no” en una computadora). Cuidado, la diferencia es enorme, porque aquí ya no existen interacciones “cara a cara”. Votar en un referéndum o

en la computadora personal vuelve a ser un acto solitario. Aquí la participación como un tomar parte *colectivamente* ya no tiene nada que ver. Pero lo cierto es que, en nombre de la participación, la democracia representativa, que es una democracia indirecta, se ve desbordada y sustituida por una democracia directa.

Demos un paso atrás hasta finales de los años sesenta, porque fue en ese momento cuando se produjo el lanzamiento de la democracia participativa. A la mayoría de los participacionistas de aquellos años lo que les interesaba de verdad era un asamblearismo en virtud del cual pequeños grupos de activistas se convertían en las vanguardias motrices de las masas inertes. Lo suyo era, en sustancia, un elitismo de tipo leninista. La ironía de la historia es que aquellos grupúsculos denunciaban —y en eso su éxito fue duradero— el elitismo de los demás.

Ahora bien, la invitación a “participar más” es meritoria; pero si se hincha desmedidamente, como si toda la democracia pudiera resolverse en la participación, es una recaída infantil (como habría dicho Lenin). Y es también una recaída no sólo impracticable de hecho, sino también conceptualmente peligrosa, que nos propone a un ciudadano que vive para servir a la democracia, en lugar de una democracia que existe para servir al ciudadano.

Las democracias, en su gris funcionamiento cotidiano, a menudo merecen poco crédito. Pero una cosa es quejarse de su funcionamiento cotidiano, y otra cosa es desacreditarlas por principio. Hay un descrédito merecido y hay un descrédito inmerecido. Y el descrédito que deriva de un perfeccionismo que eleva la apuesta sin cesar es inmerecido. La ingratitud que parece caracterizar al “niño mimado” contemporáneo y la decepción que acompaña tan a menudo los experimentos democráticos son también el culatazo de una promesa demasiado inalcanzable para poder mantenerse. El verdadero peligro que amenaza a una democracia que oficialmente ya no tiene enemigos no está en la competencia de contraideales, está en reclamar una “verdadera democracia” que trasciende y repudia la que hay.

LECCIÓN 7

Democracia refrendaria y directismo

Vuelvo sobre la democracia refrendaria y la democracia electrónica. Aunque se trata efectivamente de democracias directas (por no haber intermediación de representantes ni representación), también son democracias amputadas y empobrecidas. La democracia directa como tal se basa en las interacciones “cara a cara” entre presentes, entre personas que se influyen mutuamente y que cambian de opinión escuchándose entre sí. En la democracia refrendaria eso deja de ser así, y por tanto deja de haber una democracia iluminada por la discusión que precede a la decisión.

El referéndum de que nos ocupamos aquí, que quede claro, no es la institución integrada en la democracia representativa, sino un instrumento que la suplanta y que, precisamente, funda la “democracia refrendaria”. Este animal nuevo todavía no existe, pero palpita en el aire: es un sistema político donde el *demos* decide

directamente sobre las cuestiones individuales, pero ya no colectivamente, sino separadamente y en soledad. Y la democracia electrónica constituye su encarnación más avanzada. Allí el ciudadano se sienta ante una mesa con su computadora y todas las tardes, supongamos, le llegan diez preguntas a las que ha de responder “sí” o “no” apretando una tecla. Con este sistema llegamos al autogobierno integral. Tecnológicamente la cosa es ya por completo factible. Pero ¿ha de hacerse?

El presupuesto y la condición necesaria para ese desarrollo es que para pasar de la democracia electoral basada en la opinión pública a una democracia donde el *demos* decide por sí mismo cada una de las cuestiones haría falta un nuevo *demos*, un pueblo que esté verdaderamente informado y sea verdaderamente competente. Si no, el sistema se vuelve suicida. Si confiamos a unos analfabetos (políticos) el poder de decidir sobre cuestiones de las que no saben nada, entonces ¡pobre democracia y pobres de nosotros!

Sin llegar a hipótesis extremas, vale la pena entender cuáles son los límites intrínsecos del sistema refrendario. Ya hemos visto que el referéndum no es una verdadera forma de participación. Participar es “tomar parte” con los demás y en interacción con los demás. En cam-

bio, las decisiones refrendarias son solitarias. Y por añadidura, son decisiones de suma cero. ¿Qué quiere decir eso?

Una decisión es de suma positiva cuando todos los interesados salen beneficiados por ella en alguna medida, y salen ganando algo (por eso la suma es positiva). Por el contrario, una decisión se define de suma cero cuando quien sale ganando lo gana todo, y quien sale perdiendo lo pierde todo. (Aprovecho para recordar que existen también decisiones de suma negativa, a consecuencia de las cuales todos pierden algo.) Ahora bien, en la democracia representativa es probable que todos salgan ganando algo (la suma es positiva) porque las decisiones de los representantes se negocian de forma que cada uno reciba un trozo del pastel. En cambio, en las democracias directas no hay negociación, no hay intercambio, y, por tanto, quien se impone se lleva todo el plato.

Por último, también hay que tener en cuenta que el “directismo” (en cualquiera de sus manifestaciones) sanciona un sistema mayoritario absoluto que es inaceptable, e incluso funesto para la democracia: porque la democracia es —como hemos visto— derecho de la mayoría en el respeto de los derechos de la minoría, y por tanto requiere un ejercicio del poder que podríamos definir “de suma positiva”.

LECCIÓN 8

Democracia vertical

La opinión pública y la democracia electoral tienen que ver con la dimensión horizontal de la política: la base del edificio. Pero después viene el edificio y, con él, la dimensión vertical de la política, donde hay quien está arriba y quien está abajo, quien manda y quien es mandado, el nivel superior y el nivel inferior.

“Democracia vertical” es, pues, la democracia como sistema de gobierno, y por tanto como estructura jerárquica. Y aquí topamos con la acusación que se viene haciendo desde siempre a la democracia: ¿cómo es que el mando de la mayoría se transforma en mando de minoría o minorías?

Es sobre todo porque ese término, “mayoría”, tiene muchos significados, pero sobre todo dos. Mayoría en el sentido de *criterio mayoritario*, o bien en el sentido de *mayor número*. Democracia es mando de la mayoría, si por mayoría se entiende que la democracia se somete,

en la toma de decisiones, a la “regla mayoritaria”; pero no es mando de la mayoría si con ello queremos decir que el mayor número goberna y el menor número es gobernado.

Veámoslo por partes. En las elecciones tenemos tres niveles. Primero, las mayorías electorales eligen a sus candidatos y las minorías, las minorías electorales (las que no llegan al porcentaje de voto exigido), los pierden. Hasta aquí todo claro. Llegamos al segundo nivel: los elegidos son de hecho un número menor, una minoría respecto a sus electores (pongamos uno por cada cincuenta mil). También aquí todo claro. Tercer nivel: los elegidos, a su vez, eligen un gobierno que es, una vez más, un número reducido respecto al Parlamento que lo vota. ¿Sigue todo claro? Yo creo que sí. Desde luego, yo no sabría hacerlo de otra forma.

Al final aparece un primer ministro: una minoría de “uno solo” respecto al comienzo de todo el proceso en el que han participado diez, cien, quinientos millones de electores. ¿Qué tenemos que pensar? ¿Que la democracia está trastocada, vuelta del revés, que ha sido traicionada? Es indudable que no. Y repasando el proceso paso a paso vemos que es precisamente la regla mayoritaria la que cada vez transforma una mayoría sustantiva en un número menor. Por tanto, lo que parece una

paradoja, si no incluso una contradicción, esto es, que la democracia tendría que ser un gobierno de la mayoría y en cambio es gobernada por una reducidísima minoría, en realidad no es tal. También porque en ese proceso la democracia nunca otorga todo el poder a nadie; por el contrario, lo reparte de distintas formas entre mayorías y minorías que se alteran entre sí justamente en función del principio mayoritario.

Otra aparente paradoja es que para los constituyentes estadounidenses —pero también para Tocqueville y para John Stuart Mill— el problema de la democracia no lo planteaban los pocos sino los muchos: era el problema de la “tiranía de la mayoría”. Los constituyentes de Filadelfia temían que el principio mayoritario funcionara en el Parlamento como una apisonadora, es decir, como un ejercicio absoluto del derecho de mayoría que deviene, precisamente, tiranía de la mayoría. Esta expresión ha adoptado posteriormente otros significados, pero el más importante es el que pusieron en evidencia los constituyentes estadounidenses.

También quisiera subrayar, como inciso, que la expresión “tiranía de la mayoría” no debe hacernos creer que las mayorías electorales puedan tiranizar. Una cosa son las mayorías

concretas de pequeños grupos “reales” (que pueden perfectamente ser tiránicas) y otra muy distinta son las mayorías electorales, que son sólo agregados efímeros.

A propósito de elecciones, un detalle que puede resultar curioso: las técnicas electorales no provienen de los griegos (que normalmente recurrían al sorteo), sino de las órdenes religiosas, de los monjes atrincherados en sus conventos-fortaleza, que en la alta Edad Media se veían obligados a elegir a sus superiores. No pudiendo recurrir al principio hereditario ni al de la fuerza, no les quedaba otra salida que elegir votando. Pero los monjes elegían a un jefe absoluto. Se trataba de una elección muy seria para ellos. De modo que el voto secreto y la elaboración de las reglas de voto mayoritarias se los debemos al denuedo de los monjes. No obstante, lo cierto es que, durante la Edad Media y todo el Renacimiento, la *maior pars* tenía que estar en cualquier caso vinculada a la *melior pars*, con la parte mejor; y al final la elección tenía que resultar unánime (a los rebeldes se los convencía a garrotazos).

Ése es un punto importante. El principio consagrador del poder electivo (creado por elecciones) hasta el siglo XVII era la unanimidad. El paso de la unanimidad a las reglas ma-

yoritarias sólo se produce con Locke, y se produce porque con él el derecho de la mayoría se integra en un sistema constitucional que lo disciplina y lo controla.

LECCIÓN 9

Mosca, Michels y Schumpeter

“En todas las sociedades existen dos clases de personas: la de los gobernantes y la de los gobernados”. Ésta es la tesis, conocidísima, de quien formuló por primera vez la teoría de la clase política, Gaetano Mosca. Éste especificaba: “La primera [la clase de los gobernantes], que es siempre la menos numerosa, [...] monopoliza el poder”. Y la implicación de su tesis es que, si en el gobierno hay siempre una minoría relativamente homogénea y solidaria, eso no es una democracia.

Fue en 1884 cuando Mosca acuñó esa “ley” suya. La afirmación no era inédita —ya la habían enunciado muchos—, pero el hecho de que la elevara al rango de una “ley” que establecía que los que mandan siempre son una minoría, y que esa minoría no es democrática, causó impresión. Hasta entonces el pensamiento político había seguido la clásica tripartición aristotélica de las formas de gobierno: gobier-

no de uno, de los pocos y de los muchos (cada uno de ellos subdividido entre bueno y malo: monarquía y tiranía, aristocracia y oligarquía, *politia* y democracia). Con Mosca, en cambio, sólo existe el gobierno de los pocos, y ese gobierno siempre es oligárquico.

La ley de Mosca es obvia, incluso demasiado obvia. Su defecto consiste en que es una teoría imprecisa y teóricamente pobre. Pero vamos a ver ahora su validez empírica. Un importante estudioso, Robert Dahl, argumenta lo siguiente: "Si de verdad existe una *ruling elite* [clase dominante], como afirma la ley de Mosca, en ese caso será empíricamente identifiable". En pocas palabras, ¿quiénes son los "dominantes"? ¿Cómo se consigue establecer si una persona o un grupo tiene un poder duradero y preponderante? Dahl propone un test, una prueba: para demostrar la existencia de una clase de mando hace falta establecer si, para toda una serie de decisiones controvertidas, prevalece siempre el mismo grupo. De ser así, Mosca tendría razón. Pero si por el contrario los grupos "vencedores" varían y las victorias se reparten de distintas formas entre minorías, entonces Mosca no tiene razón: la democracia no ha sido derrotada por la oligarquía, sino que existe y funciona, afirma Dahl, como "poliarquía".

Pocos años después de la ley de Mosca, en torno a 1910, se formula otra "ley", la que Michels obtiene de la experiencia de la socialdemocracia alemana, el gran partido de masas de la época. Su tesis puede generalizarse así: cuanto más organizada se hace una organización, en esa misma medida será cada vez menos democrática. La organización desnaturaliza la democracia y la transforma en un sistema oligárquico. En resumen: "La democracia conduce a la oligarquía". Y puesto que vivimos en un mundo cada vez más organizado, también esta tesis parece un toque de difuntos para la democracia.

Aquí la objeción es que no es necesario buscar la democracia *dentro* de todas las organizaciones, sino en la relación *entre* organizaciones, es decir, en el mundo donde interactúan y luchan entre sí. Michels ilustra a la perfección cómo se puede ir buscando la democracia sin encontrarla nunca. 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. Y no saben explicarlo porque nunca han entendido cómo se produce la democracia. Quien lo ha explicado mejor que nadie es Joseph Schumpeter. Pero eso nos sitúa ya en los años cuarenta.

Schumpeter dice: "El método democrático es ese expediente institucional para llegar a decisiones políticas en virtud del cual algunas personas adquieren el poder de decidir mediante una lucha competitiva por el voto popular". Más detalladamente: las organizaciones están en competencia entre sí, y la competencia política, como todas las competencias, se dirige a un consumidor, que es el elector, prometiéndole ventajas y beneficios. Ese mecanismo activa el poder *del pueblo* y también la recompensa *al pueblo*. Aunque los partidos políticos prometan demasiado, en cualquier caso, siempre le llega algo al *demos*.

Esta definición se ha convertido en la definición clásica de democracia. Pero adviértase: la definición de Schumpeter es procedimental, es decir, que establece cuál es el procedimiento que no sólo obstaculiza la oligarquía, sino que produce "demo-beneficios". Por tanto, es una definición necesaria pero no suficiente, o de cualquier forma no exhaustiva.

LECCIÓN 10

La cosa y el cuánto

¿Cómo se consigue establecer *lo que es* y *lo que no es* democracia? Hay quien no acepta esta pregunta porque conduce a una contraposición y a una división dualista, mientras que entre democracia y no democracia existen casos intermedios, de semidemocracias, de democracias poco democráticas, pero en cualquier caso bastante democráticas.

La solución a este debate radica en comprender que hay dos formas de identificar la democracia, y por tanto que las preguntas son dos. La primera —qué es la democracia— exige una definición de ella *a contrario*: la definición viene dada por la exclusión de su contrario, de lo que no es democracia. Y esta definición es necesaria —aquí y en otros casos— para establecer lo que incluye (contiene) un determinado concepto, o bien lo que éste excluye. Es necesaria, quiero decir, para determinar y circunscribir el universo de referencia. Para ha-

blar de zapatos, tengo que excluir las pantuflas; o bien, si decido incluirlas, cambia todo el discurso. Para discutir sobre mujeres, tengo que excluir a los hombres; si no, si los incluimos, el argumento pasa a ser otro.

Por tanto, a la primera pregunta cabe responder de forma dicotómica, es decir, aplicando el principio aristotélico (de la lógica aristotélica) del tercero excluido: *aut aut*, es o no es. En cambio, la segunda pregunta es: *¿cuánta democracia?* ¿Más democracia o menos democracia? En este caso, se trata de precisar el grado o el nivel de democracia. Aquí buscamos “gradaciones”. Y, por tanto, aquí ya no se aplica el principio del tercero excluido.

Decíamos que la pregunta “*¿qué es democracia?*” nos lleva a establecer el contrario de democracia. Y también ese contrario ha de tener un nombre. *¿Cómo se llama la no democracia?* Aquí las posibilidades son amplias. Las no democracias se denominan con numerosos términos: tiranía, despotismo, absolutismo, autocracia, dictadura, autoritarismo, totalitarismo. Tiranía y despotismo son términos heredados de la antigua Grecia, dictadura lo es del mundo romano (con un significado muy distinto del actual), mientras que absolutismo y autocracia son algo anteriores, en el vocabulario político, al siglo XVIII. Por último, autorita-

tarismo y totalitarismo son de acuñación reciente.

Por brevedad tengo que dejar de lado los términos más antiguos y limitarme a los más recientes. Empecemos por “autoritarismo”, que deriva de “autoridad”, y que fue acuñado por el fascismo como término apreciativo, pero que pasó a ser peyorativo con la derrota del fascismo y del nazismo, ya que denota la “mala autoridad”, es decir, un abuso y un exceso de autoridad que aplastan la libertad. En ese sentido, yo diría que hoy, más que constituir lo contrario de democracia, el término autoritarismo viene a significar lo contrario de libertad.

También “totalitarismo” es una palabra que nació con el fascismo, aunque se aplica poco al fascismo, pero es perfectamente aplicable al nazismo y al estalinismo. Totalitarismo deriva de “totalidad” y, por tanto, expresa la idea de algo que lo abarca y lo permea todo. Una nueva óptica respecto a cuando los regímenes políticos se definían en términos de legitimidad, de ejercicio del poder o basándose en el número de quienes gobiernan. Aquí, en cambio, lo que cuenta es la extensión y la penetración del poder en el tejido social; lo que es suficiente para indicar que tampoco el término totalitarismo constituye un buen contrario de democracia.

He dejado "autocracia" para el final, y ya queda claro por qué. Porque es el contrario, el opuesto que íbamos buscando. Con este término la frontera entre democracia y no democracia se hace nítida. Autocracia es *autoinvestidura*, es proclamarse jefe uno mismo, o bien ser jefe por principio hereditario. Mientras que el principio democrático es precisamente que nadie puede investirse por sí solo, que nadie puede autoproclamarse jefe, y que nadie puede heredar el poder.

Por consiguiente, la democracia es "no autocracia", porque aquí el criterio es un principio de legitimidad; y sobre los principios *tertium non datur*, la legitimidad o bien es democrática o bien no lo es.

LECCIÓN 11

Democracia antigua y moderna

Hay una profunda diferencia entre la democracia tal y como la entendían los antiguos y la democracia de los modernos. En ambas el principio de legitimidad es el mismo, pero todo lo demás es distinto. La primera es un ejercicio propiamente dicho, y en ese sentido "directo" del poder, mientras que la segunda es un sistema de "control" y de limitación del poder. La primera no prevé representación, mientras que la segunda se basa en la transmisión representativa del poder.

A primera vista, un sistema fundado en la participación directa de los ciudadanos puede parecer más auténtico y también más fiable que un sistema que se deja en manos de unos representantes. En realidad, la *polis* y los ayuntamientos medievales tuvieron una existencia efímera y turbulenta. Digo *polis* porque el referente de la democracia antigua no fue en absoluto una "ciudad-Estado", como se suele

decir erróneamente, sino más bien una “ciudad-comunidad”, una ciudad sin Estado.

Hasta el siglo XVI, “estado” (con “e” minúscula) indicaba una situación cualquiera, y en especial una condición, un estado social, una clase. Maquiavelo es quien introduce por primera vez el uso contemporáneo de la palabra al escribir al comienzo de *El príncipe*: “Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres, son repúblicas o principados”.

La consolidación de ese nuevo concepto fue lentísima, a la par de la larguísima constitución de la cosa. Incluso el Estado del absolutismo monárquico era sólo un Estado “patrimonial”, cuyo patrimonio se invertía en primer lugar en pagar a los soldados que tenían que guerrear para defenderlo y para expandirlo. La palabra Estado se vuelve importante y necesaria sólo cuando empieza a designar una presencia estructural del poder político y un control efectivo de esa entidad sobre todo un territorio sometido a su jurisdicción. Para llegar a eso hay que esperar al siglo XIX; y es sólo con la Primera Guerra Mundial cuando el Estado que nosotros conocemos, el Estado como complejo y vastísimo conjunto de mando, administración y legislación, alcanza su plena madurez.

Volvamos a los griegos. Su vida política se resuelve, como decía, en la *polis*, en la “pequeña ciudad” constituida en comunidad. Su democracia era una democracia sin Estado, y por tanto también sin extensión territorial. En Atenas vivían como mucho 35,000 personas, y los ciudadanos que participaban en la asamblea popular eran entre dos y tres mil, raramente entre cuatro y cinco mil. Por consiguiente, el primer límite de aquella democracia es que requiere, inevitablemente, una extensión reducida, reducidísima. En Atenas, las decisiones se adoptaban en parte por aclamación y en parte por un consejo de 500 miembros, y por último por una variedad de magistraturas: magistraturas que se atribuían por sorteo y en una rapidísima rotación. Lo que da lugar a una configuración horizontal (más que vertical) de la política, cuyo estado de carencia de un Estado conlleva la necesidad de seguir siendo una ciudad, de seguir siendo pequeña.

La *polis* democrática floreció, pero por la misma razón pereció, por su incapacidad de crecer, porque estaba condenada al espacio que la instituía y la hacía posible. Para “carecer de Estado” también hace falta “carecer de extensión”. Pero la ciudad sin territorio no es una entidad vital. Se vuelve vital cuando la de-

mocracia “en pequeño” se transforma en el Estado democrático.

Para llevar a cabo esta transición de la ciudad al Estado sin perder la democracia hicieron falta más de dos mil años. Y durante ese larguísimo intervalo dejó de hablarse de democracia. Para designar el régimen óptimo, la forma política ideal, se decía *res publica*, “cosa pública”. Y decir “república” es muy distinto a decir “democracia”.

En 1795, Immanuel Kant criticaba a quienes habían empezado a “confundir la Constitución republicana con la democrática”, y observaba que —por lo que se refiere al ejercicio del poder— todo régimen es “republicano o despótico”, y que la democracia “es necesariamente un despotismo”. Y el juicio de los constituyentes estadounidenses no era muy diferente. Pregunta: ¿cómo es posible que un término que hoy nos es tan querido estuviera tan mal visto durante tanto tiempo?

Si la historia de las palabras y de sus significados refleja la historia a secas, el rechazo de la palabra democracia hasta el siglo XIX atestigua lo memorable y definitivo que fue el derrumbe de la democracia antigua.

Y si el término vuelve aemerger cuando lo hace, es para designar una realidad totalmente nueva, totalmente inédita. Nuestras democra-

cias son, en realidad, democracias liberales, y la democracia que practicamos es la democracia liberal. Que es una democracia representativa también en el sentido de que no es una democracia “inmediata”, sino, por el contrario, completamente entrelazada de mediaciones. Así, mientras la democracia de los antiguos (al igual que todos los directismos posteriores) se traduce en decisiones de suma cero, la democracia de los modernos se traduce en decisiones de suma positiva. La primera subdividía el *demos* entre vencedores y vencidos, la segunda permite que todo el mundo consiga algo. Yo diría que es mejor.

LECCIÓN 12

El pluralismo

Habíamos llegado al liberalismo. Antes, sin embargo, vamos a ocuparnos de su antepasado, el “pluralismo”. Todo empezó a partir del momento en que se comprendió que la disensión, la diversidad de opiniones, los contrastes, no son necesariamente un mal. Indudablemente, la guerra civil y los conflictos armados entre facciones conducen a la ruina de los Estados. Pero entre una concordia forzada, por un lado, y el enfrentamiento armado, por otro, existe una amplia área intermedia de diversidad y de libertad de las ideas y de las conductas que no pone en riesgo el orden político-social, sino que, por el contrario, lo enriquece y lo dinamiza.

Entonces, ¿cuándo despuntó la idea de que en la diferencia y no en la uniformidad es donde reside el fermento y el alimento más vital para la convivencia?

Entre 1562 y 1648, ante las terribles devastaciones y cruelezas de las guerras de reli-

gión, empezó a mirarse con recelo la unanimidad, y a valorarse el *dissent* y la variedad. Y fue sobre esta revolucionaria inversión de los puntos de vista que empezó a construirse, a trancas y barrancas, la civilización liberal; y por ese camino es por el que se llega a las democracias actuales. La autocracia, los despotismos, las dictaduras, son mundos de un único color. En cambio, la democracia de los modernos es un mundo multicolor. Cuidado: únicamente la democracia liberal se estructura sobre la diversidad. Hemos sido nosotros, y no los griegos, los que descubrimos cómo construir un orden político a través de la multiplicidad.

¿Quién descubrió el pluralismo? Nadie en particular. Dado que la idea surge en la época de la Reforma protestante, es bastante obvio que nuestra mirada se centre en los reformadores, y en concreto en las sectas puritanas. Pero no es exactamente así. Sin duda, el protestantismo fragmentó, y en ese sentido pluralizó, los credos cristianos en Dios. Desde luego, a los puritanos les corresponde el mérito de haber deshecho el nudo entre lo que pertenece a Dios, la esfera de la religión, y lo que pertenece al césar, la esfera del Estado. Pero no hay que exagerar la contribución de los puritanos al descubrimiento del pluralismo.

Es cierto que ellos invocaban la libertad de conciencia y de opinión, pero la invocaban para sí mismos, porque eran minoría; para después estar totalmente dispuestos a negársela a los demás. En realidad, los puritanos eran tan intolerantes como sus enemigos, y para la mayoría de ellos “democracia” y “libertad” eran palabras y realidades despreciables. Los méritos de los puritanos en la creación del sistema de valores y creencias que a su vez generó la civilización liberal son indudables, pero en gran medida pueden adscribirse a la lista de las consecuencias imprevistas.

Es difícil, por tanto, encontrar padres “conocidos” del pluralismo. Sin embargo, podemos fijar los puntos que lo caracterizan. Primero: el pluralismo debe concebirse como una creencia de valor. Segundo: el pluralismo presupone e implica “tolerancia”; y, por tanto, se consolida negando el dogmatismo, el fideísmo y el fanatismo. Tercero: el pluralismo exige que la Iglesia esté separada del Estado y que la sociedad civil sea autónoma de ambos. El pluralismo se ve amenazado tanto por un Estado que sea el brazo secular de una Iglesia, como por un Estado que politice la sociedad. A Dios lo que es de Dios, al césar lo que es del césar, y a la sociedad civil, lo que no es ni de Dios ni del césar. Ésta es la visión del mundo que con-

duce al liberalismo y, posteriormente, a la democracia liberal.

Está claro que ésta es una visión del mundo que hasta hoy sigue siendo típicamente occidental. El islam la rechaza de manera categórica, y en África no tiene raíces de ningún tipo. Pero eso no es una buena razón para dar marcha atrás, ni tampoco para desvirtuarla.

LECCIÓN 13

La libertad política

¿El hombre es verdaderamente un ser libre? Es decir, ¿está verdaderamente dotado de libre albedrío? Ésta es la pregunta que recorre toda la teología y la ética cristianas. Y además: ¿cuál es la naturaleza última, la esencia de la libertad?

Para Spinoza, la libertad era una perfecta racionalidad. Para Leibniz, espontaneidad de la inteligencia; para Hegel, aceptación de la necesidad. Pero todas estas definiciones se refieren a una libertad última ubicada *in interiore hominis*, dentro del hombre. Ninguna de ellas tiene en cuenta la libertad *externa*, la condición de ser libre o no libre en relación con los demás. Y la libertad política es eso: una coexistencia en libertad con la libertad ajena y una resistencia a la falta de libertad.

Existe, por tanto, una enorme diferencia entre libertad interior y libertad de querer, por un lado, y libertad exterior y libertad de hacer,

por otro. Con la filosofía nos ocupamos de la primera, y con la política, de la segunda. La libertad política es, precisamente, una libertad empírica y “práctica”. John Locke fue uno de los pocos filósofos que captaron bien esa diferencia. Pero el que mejor acertó con la noción de libertad política fue Thomas Hobbes con la celeberrima definición que da de ella en el *Leviatán*: “Libertad significa propiamente ausencia [...] de impedimentos externos”. Hobbes da en el blanco con el problema porque aplica la libertad política a la relación ciudadanos-Estado, considerada desde el punto de vista de los ciudadanos. Si por el contrario consideramos la relación Estado-ciudadanos desde el punto de vista del Estado, decir que el Estado es “libre para” introduce un discurso sobre la arbitrariedad del poder, sobre un Estado tiránico que es libre, precisamente, de mandar a su gusto.

La sustancia es, por tanto, que la libertad política sirve para proteger al ciudadano de la opresión. ¿Pero cómo? Lo decía ya, con espléndida concisión, hace más de dos mil años, Cicerón: “Somos siervos de la ley con el fin de poder ser libres” (*Oratio pro Cluentio*); y volvía a decirlo, de forma aún más concisa, Locke en el siglo XVII: “Donde no hay ley no hay libertad”. No obstante, quien más remachó la tesis

de que la libertad está fundada por la ley y sobre la ley fue Jean-Jacques Rousseau: “Cuando la ley está sometida a los hombres”, escribe, “no quedan más que esclavos y amos; es la certidumbre de la que estoy más seguro: la libertad siempre sigue la misma suerte que las leyes, reina y perece con ellas”.

¿Por qué la libertad necesita de la ley? Porque si gobiernan las leyes —que son reglas generales e impersonales— no gobiernan los hombres, y a través de ellos, la voluntad arbitraria, despótica o simplemente estúpida de otro hombre. Es verdad que la ley es también coerción (puesto que prohíbe y condena), pero al mismo tiempo nos tutela porque está constituida por normas que se aplican a todos sin distinción, incluso a quienes las hacen. Lo que es un formidable freno.

También se dice que la libertad política es *a priori* una libertad defensiva, una libertad *de*. Está claro que en la estela de la “libertad de” se consolidan posteriormente las libertades *para*, las libertades afirmativas. Pero si previamente no existe una protección de la ley, después no hay libertad para hacer nada. Las “libertades para” no pueden pasar por encima de la “libertad de”.

LECCIÓN 14

Igualdad

Albert Einstein dijo una vez que la política es más difícil que las matemáticas. Puede que estuviera pensando en la igualdad. Porque éste es el concepto más difícil y más enrevesado de todos. Por lo pronto es bicéfalo, tiene dos cabezas. Por un lado, la igualdad es “identidad”, es lo idéntico. Las cosas iguales son las mismas cosas. Por otro lado, la igualdad es “justicia”. Una vez más es Aristóteles quien lo afirma: “In justicia es desigualdad. Justicia es igualdad”.

Y también es Aristóteles quien distingue entre igualdad “aritmética” (o numérica) e igualdad “proporcional”. La regla de la igualdad aritmética es: *lo mismo para todos*. La regla de la igualdad proporcional es *lo mismo para los mismos*, y por tanto lo distinto (cosas distintas) para los distintos. En el primer caso, todos deben tener un pie de la talla 42 y sólo se suministran zapatos de ese número. En el segundo caso, cada pie tiene su número y, por tanto, los

zapatos tienen tallas diferentes. Está claro que a veces adoptamos la primera igualdad, y a veces la segunda. Leyes iguales son leyes idénticas para todos, pero la igualdad fiscal, por ejemplo, es proporcional a la riqueza de los ciudadanos: impuestos iguales para los iguales, pero desiguales para los desiguales.

Existe una larga lista de tipos de igualdad: política, social, jurídica, hasta la igualdad económica radical (*nada para nadie*). La igualdad que hoy más nos interesa es la “igualdad de oportunidades”; y también esa igualdad es bicéfala, puede entenderse de dos formas radicalmente distintas. En una primera acepción, las oportunidades iguales vienen dadas por un *acceso igual*. En la segunda, vienen dadas por *puntos de partida iguales*. En el primer caso se pide el mismo reconocimiento para los mismos méritos y las mismas capacidades. Por tanto, esta igualdad promueve una meritocracia: carreras iguales para capacidades iguales, igualdad de oportunidades para llegar a ser desiguales. En el segundo caso se pide que se igualen las condiciones de partida. Así, mientras que la igualdad de acceso elimina obstáculos, la igualdad de puntos de partida exige fabricar dichos puntos. El acceso igual se aborda con procedimientos de acceso. Los puntos de partida iguales se plantean en cambio con condi-

ciones y circunstancias materiales. La primera es la igualdad liberal, la segunda es la igualdad marxista. Como puede verse, el problema de la igualdad es verdaderamente complicado.

En los inicios de la Revolución francesa, Jean-Paul Marat escribía a Camille Desmoulins: “¿De qué le sirve la libertad política a quien no tiene pan? Sólo resulta útil para los teóricos y los políticos ambiciosos”. La pregunta era sensata, pero la respuesta era inadecuada. Desmoulins pronto lo descubriría en carne propia, porque fue guillotinado. Es verdad que la libertad no da pan. Que no le interesa a quien tiene hambre es casi igual de cierto (aunque no del todo, porque la libertad por lo menos permite reclamar el pan). Pero si el pan lo es todo para quien no lo tiene, se vuelve insignificante (o casi) en cuanto lo hay.

No se vive —perdón por la banalidad— sólo de pan. Por otra parte, la pregunta de Marat suscita una pregunta paralela: ¿para qué sirve la falta de libertad a quien no tiene pan? La respuesta es la misma: para nada. El que renuncia a la libertad a cambio de pan es sólo un estúpido. Si la libertad no da pan, es aún más seguro que tampoco lo da la falta de libertad. Equivocándose, como lo ha hecho de forma clamorosa, en el cálculo de la igualdad, el “marxismo real”, es decir, el comunismo, ha infligi-

Además, el nombre —otra desgracia— nació en el momento equivocado, en las peores circunstancias posibles. Porque coincidió con la revolución industrial y con todas las tensiones y las crueidades que la caracterizaron.

Hoy sabemos que ninguna revolución industrial ha tenido lugar sin un alto costo humano, sin urbanización salvaje, sin explotación del proletariado industrial y sin reducción en los consumos. Lo cierto es que la transformación industrial de Occidente arrancó bajo los auspicios de la libre competencia, del *laissez faire* y del evangelio librecambista de la escuela de Mánchester.

La consecuencia fue que el “liberalismo” como sistema político se confundió con el “liberalismo económico” (el sistema económico de la revolución industrial), adquirió una acepción más económica que política, fue declarado burgués y capitalista, y por ello se granjeó la hostilidad granítica y perpetua del proletariado industrial.

¿Mala suerte? Sí, precisamente mala suerte. Si el término liberalismo se hubiera acuñado, digamos, en el siglo anterior, nadie habría podido atribuirle las culpas económicas que no le corresponden, y nadie habría podido confundir —como se confunde aún hoy en día— el “liberalismo político” con el “liberalismo econó-

mico”. Locke, Coke, Blackstone, Montesquieu, Constant, no fueron en absoluto los teóricos del *laissez faire*, sobre todo porque, en realidad, no sabían nada de economía. Ellos fueron, por el contrario, los teóricos del constitucionalismo, y la libertad de la que trataron era la libertad política.

La palabra liberalismo se malogró por otro motivo más: en algunos países aparece cuando la “cosa” ya ha caído en desgracia, como en Alemania y en parte también en Francia, y, de hecho, ni siquiera llega a establecerse en Estados Unidos. Los estadounidenses percibieron su sistema primero como una república, e inmediatamente después como una democracia. La Constitución de Estados Unidos es, de hecho, el prototipo de las constituciones liberales en el sentido propio del término, pero allí no la consideran como tal. Y se da el caso de que los *liberals* estadounidenses de hoy debaten sobre la noción de liberalismo en un vacío histórico casi total.

LECCIÓN 16

Socialismo

Guido De Ruggiero, en su excelente *Historia del liberalismo europeo*, afirma que en la Revolución francesa estaban presentes en potencia tres revoluciones: la revolución liberal, la revolución democrática y la socialista. Y señala, acertadamente, que la única revolución que estaba madura era la liberal.

Tras recorrer el camino (desafortunado) de la palabra liberalismo, afrontamos ahora el otro término que ha marcado la historia de los dos últimos siglos: "socialismo". Pese a que la palabra ya aparece empleada en 1830 por Pierre Leroux, y aunque en aquella misma época encontramos la voz *socialistes* para designar a los seguidores de Saint-Simon, el término deviene importante sólo hacia 1847-1848. El de 1848 es el año de las revoluciones liberales, pero no así en Francia. En Francia, la revolución adquirió tintes socialistas, asustó, fue derrotada y dio lugar poco después al golpe de Estado de Luis

Bonaparte y al II Imperio. Así, la palabra socialismo sale de Francia, se traslada a Alemania, y desde ahí confluirá en la historia de la formación y de la difusión de los partidos obreros.

Si, como hemos visto, en el caso del “liberalismo” primero nace la cosa y después la palabra, con el “socialismo” ocurre lo contrario. El *Manifiesto comunista* de 1848 comenzaba con esta frase: “Un fantasma recorre Europa: es el fantasma del comunismo”. Marx no llegó a ver el triunfo de ese nombre (que tendría que esperar a Lenin), pero le dio tiempo a sentar las bases de un socialismo plasmado por su doctrina. Mientras que para el liberalismo hicieron falta tres siglos para pasar de la cosa a la palabra, para el socialismo el paso de la palabra al “socialismo marxista” se produjo en dos décadas.

El primer partido socialista alemán fue el de Ferdinand Lassalle, a quien Marx detestaba (y era un odio correspondido). Lassalle fue derrotado, pero hicieron falta unos veinte años; y sólo con el Congreso de Erfurt de 1891 salió Marx finalmente vencedor, y el socialismo se hizo marxista. Y siguió siéndolo en los años de la II Internacional (1890-1914) para casi todos los partidos socialistas europeos. Durante aquellos años, y a lo largo de casi medio siglo, la doctrina de Marx fue la que establecía lo que era o no era el “socialismo”.

Lo insólito es que, hasta Lenin (y a despecho del *Manifiesto* de 1848), el comunismo no se convirtió en un partido en ningún país, y quedó como una palabra que hasta el propio Marx empleaba sólo raramente. El partido de la izquierda se llamaba “socialdemócrata”. También Lenin perteneció, hasta 1918, al Partido Obrero Socialdemócrata Russo (POSDR). En aquel periodo, el socialismo recibía el nombre de “socialdemocracia”, y la socialdemocracia era lo que se consideraba una fase de transición al comunismo. Y aquella socialdemocracia seguía siendo en cualquier caso un partido revolucionario, aunque el partido siempre estuvo dividido entre quienes esperaban que la revolución se produjese por sí misma (por necesidad histórica) y quienes querían hacerla de verdad.

La siguiente fase comienza en 1918, cuando Lenin funda el Partido Comunista Russo. Y precisamente a partir de aquel momento se abre una brecha insalvable entre el comunismo, que es leninismo-estalinismo, y el socialismo, que no lo es. Pero prácticamente en todas partes, entre 1920 y 1940 el socialismo europeo se ve “obligado al marxismo” por la competencia con el comunismo. Dejando bien claro que el marxismo europeo no era el leninismo soviético.

Para comprender la perturbadora reestructuración de la lucha política que se produce en Europa en los casi cien años posteriores a 1848, basta con fijarse en el “fantasma” retratado por Marx ese año. Era un fantasma que condenaba en bloque todo lo existente y que anunciaría la supresión definitiva de todos los males del mundo. Guizot había gritado a los franceses: *enrichissez-vous*, “enriqueceos”. Desde la orilla contraria, el socialismo respondía: os destruiremos.

En aquel mismo año de 1848, Tocqueville, el gran autor de *La democracia en América*, durante la Asamblea constituyente que tuvo lugar el 12 de septiembre en torno al debate sobre el derecho al trabajo, dijo: “La democracia y el socialismo tienen en común sólo una palabra, la igualdad; pero nótese la diferencia: la democracia quiere la igualdad en libertad, el socialismo quiere la igualdad en la penuria y en la servidumbre”. Con estas palabras, Tocqueville atribuye un nuevo significado al término “democracia”; su democracia es la “democracia liberal”.

En la experiencia que siguió a la Revolución de 1789, la nueva discordia de ideales, respecto a la contraposición monarquía-republícica del pasado, es entre liberalismo y democracia; pero fue por poco tiempo. Con la entrada en

escena, en 1848, del socialismo, se impone una nueva realineación, una nueva contraposición. Tocqueville la capta al vuelo partiendo en dos el “democratismo”: su alma jacobina queda asignada al socialismo, mientras que su alma moderada queda asignada al liberalismo. La libertad y la igualdad siguen siendo enemigas, pero bajo etiquetas nuevas: la igualdad negadora de la libertad se canaliza hacia el socialismo, mientras que la igualdad afirmadora de la libertad confluye en la democracia antisocialista, en la democracia liberal.

LECCIÓN 17

Marx y el mercado

La democracia es un sistema político. En cambio, “mercado” y “capitalismo” son palabras que aluden a un sistema económico. Ambas cosas están entrelazadas, pero un sistema político y un sistema económico no son la misma cosa.

Empecemos por el mercado. ¿Qué es? El mercado es sobre todo un mecanismo, un automatismo que nos permite determinar los costos y los precios. Sin mercado, los bienes no tendrían unos costos auténticos, sino solamente unos costos ficticios. Añádase que el mercado es también un “orden espontáneo”. ¿Qué quiere decir eso?

Ese concepto fue introducido por Friedrich von Hayek, que distingue precisamente entre dos tipos de órdenes: los “órdenes organizados” y los “órdenes espontáneos”. El mercado pertenece al segundo tipo, en el sentido de que funciona por sí mismo y que no está gobernado por nadie. Lo que implica que no tiene cos-

tos de gestión, que es flexible y sensible a los cambios, que es el complemento de la libertad de elección, y que simplifica enormemente la información. En suma, el mercado es un mecanismo en verdad extraordinario.

Entonces, ¿por qué ha suscitado tanta hostilidad, por qué es tan odiado?

Admitámoslo sin tapujos: el mercado es cruel. Su ley es la del éxito del más capaz. Es cierto que tiene como objetivo encontrar un lugar adecuado para cada cual, pero también tiene la finalidad de obligar a los individuos al máximo esfuerzo: y los que irremediablemente son menos idóneos quedan marginados y son expulsados de la sociedad de mercado. ¿A quién, a qué, cabe atribuirle tanta crueldad? ¿A un individualismo exasperado y posesivo? Eso es lo que nos cuentan, pero me temo que en realidad es al revés. Es decir, que la crueldad del mercado es una crueldad social, una crueldad colectiva. Porque el mercado es *individual blind*, es ciego para distinguir a los individuos. Es, en cambio, una despiadada máquina de maximización de la utilidad colectiva. Vuelvo a preguntar: ¿por qué está tan demonizado?

Es porque, en lugar de hablar de mercado, nueve de cada diez veces nos estamos refiriendo al capitalismo. Es un error, porque el capi-

talista privado está en el mercado, forma parte del mercado, se enriquece gracias a las leyes del mercado; unas leyes que, por la misma razón, también pueden dejarle en la ruina de la noche a la mañana. No olvidemos que el mercado es un orden espontáneo nacido sin que haya sido concebido ni diseñado por nadie, y menos aún por los capitalistas. Pero dar tanta importancia a los capitalistas nos hace olvidar que el mercado, al bajar los precios, es beneficioso para todos, para todo el universo de los consumidores.

Marx estableció el principio del valor-trabajo: que el valor de un bien es el trabajo congelado en ese bien. Un principio que, en realidad, no tiene ningún fundamento económico. Consideremos, por ejemplo, un relojero que emplea varios días para hacer un reloj, y otro que emplea pocas horas. El mercado hará que todos se arruinen, salvo el relojero que emplee menos tiempo. Marx, por el contrario, haría una media: todo el mundo tiene que pagar ese reloj al precio de, pongamos, una jornada de trabajo.

¿Qué se deduce de ello? Que Marx es un individualista que protege el costo del trabajo de cada individuo, mientras que el mercado debería considerarse “socialista”, puesto que no protege al individuo, sino que, por el contra-

rio, lo sacrifica al interés colectivo. La paradoja es, por tanto, que Marx es inconscientemente individualista, mientras que el mercado es, sin darse cuenta, colectivista.

LECCIÓN 18

“Políticamente correctos” y óptica ideológica

El ideologismo habitúa a la gente a no pensar, es el opio de la mente; pero es también una máquina de guerra concebida para agredir y “silenciar” el pensamiento ajeno. Y con el crecimiento de la comunicación de masas también ha aumentado el bombardeo de los epítetos: una guerra de palabras entre “nombres nobles”, nombres apreciativos que el ideólogo se atribuye a sí mismo, y “nombres innobles”, descalificatorios y peyorativos, que el ideólogo endosa a sus adversarios. Lo malo es que para el ideólogo el epíteto exime del razonamiento y lo sustituye. La descalificación ideológica no necesita explicación ni motivación. El ideologismo concede certeza absoluta y, por tanto, no requiere pruebas ni presupone una demostración.

Las ideologías —y en grado sumo la ideología marxista— ya están muertas, pero de ellas ha sobrevivido lo “políticamente correcto”:

una ideología sin metafísica ni filosofía que lo respalde, que se reduce a ser una forma de matar el pensamiento sustituyéndolo con epítetos peyorativos. Me explicaré mejor. El fin de las ideologías lo profetizaron muchos estudiosos en los años sesenta, pero a decir verdad se trataba de una profecía un poco prematura. Además, el fin de la ideología significaba esencialmente el fin de la ideología marxista —que sin duda era la más importante y la más fuerte—, pero no de la ideología en general como (por utilizar la expresión de Benedetto Croce) “categoría del espíritu”. En cualquier caso, la profecía prematura de los años sesenta maduró con el derrumbe del muro de Berlín en 1989. Bajo sus escombros acabó también la ideología estalinista-leninista y todo lo que había sobrevivido de la ideología marxista o marxiana.

Ahora bien, lo cierto es que el deceso de aquella ideología no significa que haya desaparecido también la mentalidad ideológica, la *forma mentis*, y por tanto las gafas con las que se mira el mundo. En su día, la ideología se calificó como un pensar que ha terminado de pensar: un conjunto de pensamientos muertos que ya no piensan, sino que, por el contrario, repiten obsesivamente eslóganes y consignas. Lo políticamente correcto no es ni siquiera heredero de un pensamiento. Se limita a ser una

guerra donde se combate a base de epítetos que eliminan las palabras “incorrectas”, declaradas incorrectas. Lo que nos dejá a merced de una pura y simple ignorancia armada.

Desde hace ya casi dos siglos, el intelectual de Occidente vive libremente. Ya no es interrogado ni quemado por un Torquemada, ha dejado de estar al servicio de un mecenas que lo mantiene, ni acaba en la cárcel por delitos de opinión. Pero incluso viviendo en libertad, ¿somos verdaderamente libres de “pensar libremente”? Quien se ponga la mano en el corazón y rebusque bien, sabe perfectamente que no lo somos. Cárcel no, pero presión e incluso intimidación sí, y mucha.

Las verdades “de derechas” y “de izquierdas” siguen con nosotros. Quien no se deja intimidar conserva, es cierto, su libertad, pero también se queda en tierra, es un don nadie castigado con el silencio, con el ostracismo y la marginación. La fama, el éxito, los premios van casi siempre a parar a manos de los que husmean el viento de lo políticamente correcto. En el plano de la ideología como *forma mentis* y como “pensamiento bloqueante”, el ideologismo no ha sido derrotado. El fin de la ideología, para serlo de verdad, tiene que ser también el final del *pensabien* y de la tiranía de la ideología sobre el pensamiento.

LECCIÓN 19

Revolución

Casi todos los términos de los que hemos hablado son términos recientes. También la palabra “revolución” se remonta a hace poco más de dos siglos. Antes de 1789 se utilizaba para expresar un concepto astronómico: la revolución de los astros, y cosas parecidas. Entre 1644 y 1660, Oliver Cromwell llevó a cabo una verdadera revolución: decapitó a un soberano, instauró una república, hizo, en suma, todo lo que después harían los revolucionarios franceses; y sin embargo, para definir aquel acontecimiento nunca se empleó la palabra revolución. El término, en su significado posastronómico, aparece por primera vez, siempre en Inglaterra, a finales del siglo XVII, cuando Guillermo de Orange, con una invasión concertada, se instaló en el trono; y el episodio pasó a la historia como la Gloriosa Revolución, pese a que no fue en absoluto una revolución.

La primera revolución que se denominó así, y que lo fue de verdad, fue la Revolución francesa. A partir de entonces es cuando el término asume el significado contemporáneo. La revolución es una sublevación desde abajo, pero no es una pura y simple rebelión; tiene que ser una sublevación guiada por un proyecto y por ideales que transforma no sólo el sistema político, sino también el sistema económico y social. Por tanto, una revolución se caracteriza por la violencia y por una ruptura, digamos "proyectada", con el pasado. En ese sentido, cabe recordar que la denominada Revolución americana no lo fue en absoluto. Es cierto que los colonos de Nueva Inglaterra se rebelaron, pero para obtener los mismos derechos y las mismas libertades de que gozaban los británicos.

Y ahora llega la sorpresa. Siguiendo el criterio de la definición creada a partir de 1789, ni siquiera la denominada Revolución rusa de octubre, liderada por Lenin, fue una revolución. Fue más bien un golpe de Estado, en el que los marineros del crucero *Aurora* tomaron el Palacio de Invierno y lo ocuparon. La verdadera revolución fue la del mes de febrero anterior, y ésa fue la revolución que quedó en seguida amordazada. Después del octubre rojo, se convocaron elecciones. Lenin las perdió cla-

morosamente y fue en ese momento cuando decidió liquidar también la Asamblea constituyente. Desde entonces, toda la experiencia soviética se desarrolló como una revolución desde arriba. Hubo transformación —y radical—, pero impuesta enteramente por una reducidísima élite dictatorial. Por consiguiente, nada de revolución desde abajo. Si acaso, fue una contrarrevolución, contra la revolución de febrero de 1917. ¿Les asombra? Bien.

LECCIÓN 20

Derecha e izquierda

Si bien en cierta medida las ideologías han llegado a su fin, desde luego lo que no ha desaparecido es el uso de las palabras “derecha” e “izquierda”. Uso que, por el contrario, volvió a estallar con la denominada revolución estudiantil de 1968. En aquella época se fantaseó incluso con unas matemáticas de izquierdas, con una nueva forma (de izquierdas) de fabricar coches, etcétera. Esas y otras tonterías parecidas cayeron pronto en el olvido. Lo que no quita que en el plano teórico los dos contendores en cuestión se expliquen y se justifiquen con dificultad. ¿Por qué la “arabofilia” es de izquierdas? Vaya usted a saber. ¿Por qué el pacifismo es, hoy, de izquierdas (mientras que con Marx desde luego no lo era)?

Pero si esos dos conceptos son difíciles de defender en teoría, en la práctica, hasta la caída del muro de Berlín, las cosas estaban así: correspondía a Moscú y al marxismo decidir lo

que era de izquierdas y lo que no. Lo que implicaba que todo aquello que ocurría en la URSS, o lo que convenía a la política soviética, era “de izquierdas” (por definición), mientras que todo lo que ocurría en el mundo capitalista era “de derechas” (por definición).

Desde entonces, la izquierda tiene dificultades para definirse “de izquierda” y da bastantes bandazos. Lo que no impide que las etiquetas izquierda y derecha sean difíciles de erradicar (pese a que muchos intelectuales afirman que ya están superadas). En realidad, no están tan superadas. En el nivel de la política de masas siguen vivas y coleando. Porque son como una brújula. Nos orientan. Y también constituyen una identificación que nos ancla a algo.

Por otro lado, la caída de la madre patria ha estimulado la búsqueda de un significado profundo de “izquierda”. *What is left of left?* ¿Qué queda de la izquierda? En ese debate mi tesis ha sido que la “izquierda” es (era, o debería ser) la política que apela a la ética y que rechaza la injusticia. En sus intenciones de fondo y en su autenticidad, la izquierda es altruismo, es hacer el bien a los demás, mientras que la derecha es egoísmo, es atender al bien de uno mismo. Pero además, para complicar las cosas, intervienen las “consecuencias imprevistas” de nuestras intenciones. Lo que Hegel denominó

naba “heterogénesis de los fines” y “astucia de la razón” desborda las intenciones: el egoísmo puede producir resultados de interés colectivo y, análogamente, el altruismo puede degenerar en un daño generalizado. Es lo que nos explicaba Adam Smith con su teoría del mercado como “mano invisible”.

De entrada, la izquierda tiene unas credenciales ganadoras: es virtuosa y persigue el bien. Y, también de entrada, la derecha se defiende mal: no se ocupa de virtudes y atiende sólo a sus asuntos. Pero también a esos efectos se da una contraindicación. Puesto que la “derecha” no apela a ninguna moralidad, no está expuesta a la quiebra moral. Por el contrario, quien alardea de moralidad, perece de inmoralidad. Las credenciales éticas de la izquierda son también su talón de Aquiles. Robespierre practicaba una virtud en la que creía. Sus sucesores predicaban una virtud en la que creen poco y que practican menos aún. A día de hoy, la izquierda sigue siendo moralmente genuina por lo que respecta a quienes creen en ella y a sus activistas de base, pero en su mayoría es moralmente hipócrita en sus vértices. Digámoslo así: si el poder corrompe un poco a todo el mundo, a quien más corrompe es a la izquierda cuando llega al poder.

Una izquierda que carece ya del anclaje del marxismo puede ser una izquierda que nos

haga echarlo de menos. Por erróneo que fuese, el marxismo era en todo caso un instrumental doctrinario de respeto. Contra el marxismo se podía discutir, contra la nada o contra la hipocresía se discute malamente.

LECCIÓN 21

La preferibilidad de la democracia

¿Por qué tenemos que preferir la democracia? Para responder, yo consideraría esta pregunta en un sentido más general, y antes me plantearía otra: ¿la civilización occidental es mejor que las demás? Ya lo sé: ésa es una pregunta políticamente incorrecta. No importa. Pero es también una pregunta difícil, enrevesada, dado que la palabra “civilización” se ha convertido en un término sobre todo cultural que lo engloba todo, incluida la estética, la poesía, el ballet, la música, la pintura. ¿Cómo es posible afirmar que en todos esos sectores hay una civilización superior a todas las demás? No es posible. Por tanto, como ya hemos hecho en otros casos, partamos de la palabra y empecemos a establecer qué quieren decir cultura y civilización.

La palabra “civilización” aparece en Francia sólo a finales del siglo XVIII, cuando se incluye en el *Dictionnaire de l’Académie*, pero no la utili-

zan ni Voltaire ni Rousseau. Porque, a la sazón, el sustantivo más utilizado era otro: *civilité*, *civility*, “civildad”. Y ese vocabulario merecía conservarse, porque presuponía un vínculo con *civis*. Pero no fue así. Hoy sólo decimos “cultura” y “civilización”. Y esa terminología nos hace olvidar el *civis*. Hasta el punto de que, con la Ilustración, la palabra civilización empieza a sustituir a la palabra “cristiandad”, y con ello se produce la asimilación del hombre occidental a una identificación religiosa (como todavía ocurre hoy en día con el islam). Por tanto, al pasar de “civildad” a “civilización”, el concepto se amplió y se modificó, se convirtió en una noción omnicomprensiva de naturaleza cultural que designa una concepción del mundo y de la vida caracterizada por un “impulso vital” propio, como habría dicho Henri Bergson.

Por supuesto, las sociedades caracterizadas por un impulso creativo, y por consiguiente merecedoras de ser designadas civilizaciones, no son muchas. En una obra monumental, *Historia comparada de las civilizaciones*, Arnold Toynbee enumera en total veintitrés civilizaciones, de las que actualmente sólo quedan cinco con vida. Pero incluso en este ámbito más restringido, las comparaciones y graduaciones de superioridad-inferioridad no tienen

mucho sentido. En cambio, sí lo tienen si proponemos valoraciones de *civildad*, si volvemos a ese término para especificar el contexto ético-político de una civilización.

Toda civilización tiene sus valores estéticos, su espiritualidad, su moralidad, y también su religiosidad; y nosotros no disponemos de instrumentos de medida idóneos para establecer quién es el más listo y quién merece el primer premio. Sin embargo, tenemos que reconocerle a Occidente dos liderazgos: el científico-tecnológico (que aquí no interesa) y el de la construcción de la ciudad libre, y, por tanto, una primacía ético-política. La tesis de la superioridad de la civilización occidental hay que circunscribirla al contexto de la “buena ciudad”, que instituye la ciudad de los ciudadanos en lugar de la ciudad de los súbditos. Y en ese contexto me propongo sostener que así es, y que la tesis es demostrable. Como se ha dicho, en realidad la tesis se circunscribe a la “civildad”. Pero ese vocablo ha caído en desuso, por lo que tenemos que decir “civilización” y después matizar.

La demostración no es fácil, porque al adentrarnos en el terreno ético-político hacemos referencia a creencias de valor; y los valores no se demuestran racionalmente. Porque los valores son emociones y creencias que no se es-

tablecen en modo alguno mediante un discurso lógico-racional. Sin embargo, muchas cosas pueden demostrarse *por comparación*, confrontando y comparando.

Por supuesto, hay que tener cuidado. Si preguntamos: ¿prefieres esto o aquello?, es necesario que se conozcan los dos términos de esa comparación. Por ejemplo, si yo le pregunto a alguien si prefiere un coche o un camello, es necesario que la persona a quien dirijo la pregunta haya visto un camello y haya visto un coche. Si no, la pregunta es imposible de plantear.

Sí, pero un camello y un coche son objetos, son cosas, no valores. Por tanto, vuelve a plantearse la pregunta respecto a los valores. Y en realidad, no es cierto que existan valores universales —como, por ejemplo, los valores de libertad— aceptados por todos. La Declaración Universal de los Derechos Humanos supuestamente debería ser universal, pero no lo es. ¿Y entonces?

Entonces, dos advertencias. En primer lugar, no pretendamos sostener que los valores son verdaderos ni falsos. Se trata de predios racionales que aquí no son aplicables. Aquí no hablamos de verdad, sino de *preferibilidad*. En segundo lugar, los valores en cuestión deben ser redefinidos desde el nivel de las experiencias elementales de la vida. Libertad, igual-

dad y derechos son “grandes abstracciones” ininteligibles para tres cuartas partes del género humano. Pero si nos atenemos a preguntas concretas —por ejemplo, sobre la preferibilidad de la libertad sobre la cárcel, de más igualdad frente a menos igualdad, del derecho de protestar respecto a una sumisión constante—, entonces llegaremos a obtener “confirmaciones de preferencias”.

Recapitulemos. Me he preguntado si es lícito sostener que la civilización occidental es una civilización superior. Mi respuesta es que sí, siempre y cuando delimitemos esa tesis a la “buena ciudad” y a los valores ético-políticos que la sustancian. Indicando, no obstante, cómo pueden confirmarse las preferencias de valor.

democracia es una idea exclusivamente occidental”.

Ciertamente, la democracia no es sólo votar y elegir. Qué gran hallazgo. Es obvio que las elecciones no instituyen un sistema democrático. Las elecciones son una condición necesaria, pero no suficiente, de democracia. Entre otras cosas, un partido dictatorial o teocrático que gana unas elecciones no instaura una democracia: se sirve de ella para destruirla. Y es igual de obvio (volviendo a Sen) que la democracia es también discusión pública. ¿Y eso qué quiere decir? ¿Qué discusión pública? ¿En qué contexto? ¿Con qué poder decisorio?

El hombre es, por definición, un animal parlante, con tendencia a discutir. Muchas sociedades primitivas muestran consejos de ancianos que deliberan sobre lo que hay que hacer, e incluso en el totalitarismo comunista regía el principio del centralismo democrático, es decir, de una discusión que precede a la decisión vinculante del dictador. Pero la primera discusión pública institucionalizada como deliberación fundacional de la ciudad política se produce en la Atenas de los siglos V a III a. C., y es bastante ridículo que Sen reclame, en esa línea, una “vía india” a la democracia, cuando la verdad es que los ingleses se encontraron con una India de mil pequeñas autocrá-

cias hereditarias, y que la democracia india de hoy en día es, sin asomo de duda, un legado británico.

¿Y la libertad? También a ese respecto el premio Nobel tiene una intuición fulgurante, resumida en las fórmulas “el desarrollo es libertad” y “no hay crecimiento sin democracia”. Estas tesis son sólo retóricas (suenan bien) y seguramente falsas. Muchísimas civilizaciones se han desarrollado sin libertad alguna: por ejemplo, las civilizaciones de Centroamérica; por ejemplo, las antiguas civilizaciones sumerias y el Egipto de los faraones; o China, que a finales del siglo XV estaba más “desarrollada” que otras sociedades, pero sin libertades de ningún tipo. Y es falsa también la tesis de una democracia que “provoca” crecimiento. La China de nuestros días está creciendo prodigiosamente sin ser una democracia en modo alguno. Y lo mismo pasó con los “tigres” asiáticos hace unos años. Mientras que en Latinoamérica la democracia a menudo ha dado lugar al crecimiento negativo. Por tanto, a despecho de Sen y de su “correctísimo” tercero-mundismo, la democracia, y más exactamente la democracia liberal, es una creación de la cultura y de la civilización occidentales. La “democracia de los demás” no existe y nunca ha existido.

Volvamos a la pregunta inicial, que es (diga lo que diga Sen) una pregunta impecable: ¿la democracia es exportable? Vuelvo a responder: sí, pero no a todas partes ni siempre.

Para empezar, hay que distinguir qué parte de la democracia es más fácilmente exportable. La componente liberal de la democracia liberal es una condición *sine qua non* y al mismo tiempo es el elemento que la define; mientras que la componente democrática es el elemento variable, que puede darse, o no. Me explicaré.

La democracia liberal es en primer lugar *demoprotección*, la protección del pueblo contra la tiranía; y, sucesivamente, en segundo lugar, es *demopoder*, la atribución al pueblo de cuotas, incluso de cuotas crecientes, de ejercicio efectivo del poder. Es un plus, que sin embargo no puede sustituir a la demoprotección, dado que la presupone. Y la demoprotección, es decir, las estructuras constitucionales de la democracia, no sólo es lo primero que hay que exportar, sino que es también lo más fácil de exportar.

En los últimos sesenta años la literatura cita tres muestras “ejemplares” de exportación impuesta a la fuerza de la democracia (frente a trasplantes más espontáneos, que pueden producirse por contagio). Los ejemplos son: Italia, Alemania y Japón. Ahora bien, los dos prime-

ros casos son irrelevantes porque la democracia, en ambos países, se había dado con anterioridad. Antes de la Alemania hitleriana hubo una muy democrática República de Weimar; y antes de la Italia fascista, hubo una democracia giolittiana, que no era gran cosa como demopoder, como poder popular, pero que ya estaba consolidada como demoprotección.

Queda el tercer ejemplo, Japón, que en cambio es un caso muy significativo. En aquel país la cultura y el conjunto de valores eran completamente distintos de los nuestros. La llegada del general MacArthur impuso con la fuerza de la espada una Constitución; pero cuando concluyó la ocupación estadounidense, los japoneses lo cambiaron casi todo, hasta los nombres de las calles y la numeración que había impuesto el general, pero se atuvieron con esmero a la Constitución que él diseñó. Por tanto, Japón es un caso clásico de exportación con éxito, en un contexto cultural heterogéneo, de una estructura democrática.

Pero es la India, extrañamente ignorada por la literatura, la que constituye el caso más interesante. En aquel país, a diferencia de Japón, existe una realidad religiosa que hace más difícil el problema. Las tres grandes religiones indias son, por orden de importancia, el hinduismo, el budismo y el islam. El hinduismo,

que es el que confiere la identidad nacional, se está tiñendo cada vez más de nacionalismo, no es una religión plácida, y sin embargo es también una religión politeísta y sincrética que puede aceptar, y así lo ha hecho, la democracia. Por otra parte, el budismo es una religión meditativa que no plantea problemas. Problemas que por el contrario se crean de forma irremediable con el monoteísmo islámico. A lo largo de más de mil años, los musulmanes nunca se han integrado en la India. Hasta tal punto que, cuando se marcharon los británicos, tuvieron que desmembrar el país creando un territorio islámico que posteriormente, a su vez, fue subdividido en dos estados: Pakistán y Bangladesh.

Por tanto, no es cierto que la democracia constitucional no sea exportable fuera del contexto de la cultura occidental. No obstante, su acogida puede chocar contra el obstáculo de una religión monoteísta. Y ése es el tema “caliente” que abordaremos en breve.

LECCIÓN 23

Democracia e islam

Antes de afrontar la relación entre democracia e islam, es oportuno reconstruir cuáles fueron en el pasado las relaciones entre el cristianismo y el islam: dos religiones “fuertes” que se constituyeron como sociedades teocráticas fundadas en la voluntad de Dios y en la obediencia a Dios. Fuertes por ser monoteístas, “totalistas” (pedían la total sumisión del creyente) e intolerantes (prohibían la apostasía y perseguían la herejía). Fuertes también por ser “invasivas”: han de convertir, o en su defecto matar, a los infieles, a los heterodoxos, a los que creen en falsos dioses.

Durante aproximadamente mil años cristianismo e islam se han confrontado y combatido entre sí, hasta el momento en que, a partir del siglo XVII, la *res publica* cristiana se fue disolviendo y secularizando gradualmente, mientras que el islam seguía siendo una civilización teocrática. ¿Cómo ha sido? Paradójicamente nosotros

nos hemos secularizado como consecuencia de nuestras ferocísimas guerras de religión. Aquel baño de sangre entre católicos y protestantes fue terrible, y Europa, que quedó extenuada, demandó e impuso la tolerancia. Por el contrario, el islam nunca ha tenido guerras de religión comparables a las nuestras. Los wahabíes, los suníes y los chiíes tienen trifulcas entre ellos, pero a pequeña escala en comparación con las matanzas europeas.

Además, no hay que olvidar que el cristianismo se superpuso a la civilización romana y que nunca se apoderó de su derecho. El derecho canónico es un derecho interno de la Iglesia, mientras que el derecho de la sociedad europea siempre fue, en su organización, el derecho romano, y por tanto un derecho autónomo. En cambio, el derecho islámico no es, y nunca ha sido, autónomo. En segundo lugar, el cristianismo tampoco ha sido, a pesar de las Cruzadas, una religión armada comparable al islam, que es una religión guerrera, una fe que invade y conquista. Añádase que mientras que en el mundo cristiano el Antiguo Testamento se ve suavizado por el Nuevo Testamento, el Corán sigue anclado en el Antiguo Testamento: el islam carece de unos Evangelios.

Actualmente ese conflicto es asimétrico: Occidente es laico, el islam es religioso. Lo que sig-

nifica que Occidente no se propone exportar una fe religiosa, mientras que el islam quiere defender su fe y también difundirla. ¿Cómo se interpreta esa asimetría? Una tesis consiste en negar que nos encontramos ante un conflicto religioso (dado que la religión en pie de guerra es una sola); la otra tesis, en cambio, consiste en interpretar la simetría del modo siguiente: por un lado, hay un Occidente agredido, y por otro, un islam agresor.

El nudo que hay que deshacer es —en última instancia— cuál de los dos es el invasivo, si el islam respecto a Occidente u Occidente respecto al islam.

La cuestión es compleja. Si es cierto, que lo es, que Occidente es laico, que ya no se dedica a guerras de conquista y que el cristianismo ha dejado de ser una religión fuerte e invasiva, aun así, el hecho es que el islam percibe Occidente como un invasor cultural y como una gravísima amenaza.

Mi idea es que, sin querer, los invasores iniciales e iniciadores fuimos nosotros. Es una tesis que recojo de Toynbee, el mayor experto en la cuestión, que escribe lo siguiente: “Por primera vez en la historia de la humanidad surgió una civilización de carácter planetario que no conoce fronteras. Su potencia de expansión es prácticamente ilimitada, lo que la

convierte, más allá y al margen de cualquier intención, en intrínsecamente imperialista". Sigo citando: "La civilización occidental ha asediado literalmente a las demás civilizaciones y las ha colocado ante un desafío de enormes proporciones que posee la capacidad de agredir el código genético de las 'culturas ajenas'".

Toynbee también pasa revista a las distintas posibilidades de las sociedades agredidas. Una de ellas es que la "sociedad agredida por las radiaciones culturales halógenas se halle en un estado de decadencia, o bien que sus estructuras de base manifiesten una rigidez tal que haga imposible una rápida y eficaz respuesta adaptativa". De ser así, está claro —lo repito— que los invasores somos nosotros. Lo somos involuntariamente. Pero la fuerza de expansión de nuestra tecnología y de nuestros instrumentos de comunicación es, de hecho, irresistible. La chispa que prende el fuego es nuestra. Es evidente, por otra parte, que si esa chispa desencadena un colosal incendio es porque el islam es todavía un sistema teocrático, es una civilización cansada o decaída que no tiene capacidades de adaptación y que, por tanto, reacciona con intransigencia.

La respuesta de Occidente a este problema es en parte contraproducente y en parte ingenua. Me refiero a la idea de que nosotros tene-

mos que encargarnos de la misión civilizadora de instalar la democracia en tierras islámicas. Así, mientras nos convencemos a nosotros mismos de que tenemos que "liberar" al islam, el musulmán percibe esa liberación como una agresión-destrucción cultural.

LECCIÓN 24

Conflictos de civilizaciones

¿Entonces, el conflicto actual entre islam y Occidente es un conflicto de civilizaciones? ¿Una guerra de religión? ¿Un conflicto ideológico? ¿O qué?

Procedamos con orden, remontándonos a la antítesis de fondo que existe entre sociedades teocráticas “por la gracia de Dios” y sociedades laicas “por voluntad de la nación”. ¿Cómo hay que interpretar esta antítesis? Samuel Huntington, que escribía sobre ella en 1996, hablaba de *clash*, “choque” (de civilizaciones). Pero ese vocablo se interpreta como “conflicto” y hoy recibe todo tipo de improperios: no resulta políticamente correcto.

Y, sin embargo, tampoco la palabra conflicto justifica los anatemas que recibe. En la literatura politológica (y tampoco en el uso corriente), “conflicto” no quiere decir “guerra”. Si uno quiere decir guerra, debería decir “conflicto armado” o “conflicto bélico”. Pero de por

sí conflicto es un término que se emplea en expresiones como “conflicto de ideas” o “conflicto de intereses” y similares, sin que eso signifique que haya tiros o asesinatos. Por tanto, no acabo de entender cuál es la terrible distorsión mental que producen quienes hablan de “conflicto de civilizaciones”. Dos civilizaciones pueden coexistir no sólo de manera pacífica, sino también ignorándose mutuamente. Pero si no se ignoran, y si, por esa misma razón, se contraponen y tienen diferencias, entonces el término conflicto es apropiado. Porque —lo repito— conflicto no es guerra y no exige guerra.

Pasemos a “guerra de religión”. Recuerdo que ya hemos mencionado que si nos hallásemos ante un conflicto de religiones, ese conflicto se habría vuelto asimétrico, sería el de una religión contra una no-religión, dado que una de sus componentes, el mundo islámico, sigue siendo teocrática, mientras que la otra componente, Occidente, se caracteriza por una visión laica del mundo. Por consiguiente, no hay nada equívoco en decir “guerra de religión”, siempre y cuando se puntualice que sólo uno de sus combatientes está movido por un fanatismo religioso que conduce a extremos como el “hombre bomba” que se hace estallar en nombre de Alá.

A todo lo anterior, la mayoría responde que no es lícito hablar de guerra de religión por dos motivos. En primer lugar, la guerra sólo es tal para un reducido número. En segundo lugar, al utilizar la expresión “guerra de religión” uno acaba fomentándola. El primer argumento es débil. Los acontecimientos históricos nunca son promovidos por toda la población, y muy rara vez lo son por mayorías. Los denominados *kamikaze* islámicos son relativamente pocos, y sin embargo son suficientes para tener al mundo en jaque. Sin contar que un solo “Estado canalla” que posea armas químicas y nucleares basta para aterrorizarnos.

El segundo argumento es más serio. Si yo declaro que hay inflación, en cierta medida la estoy fomentando. Igualmente, si declaro que hay un conflicto religioso, en cierta medida contribuyo a que exista. Sí, pero sólo en una pequeña medida. Y desde luego no puedo eliminar una realidad borrando la palabra que la denota. Si hay inflación, la hay. Si existe un conflicto de religiones, existe. Llamarlo con una palabra equivocada sólo consigue que nos equivoquemos de diagnóstico y de terapia. Un doctor que dice que una pulmonía es un resfriado es un doctor que mata a su paciente.

Y además hay quien, con tal de no admitir que el conflicto es religioso, prefiere decir que

sí conflicto es un término que se emplea en expresiones como “conflicto de ideas” o “conflicto de intereses” y similares, sin que eso signifique que haya tiros o asesinatos. Por tanto, no acabo de entender cuál es la terrible distorsión mental que producen quienes hablan de “conflicto de civilizaciones”. Dos civilizaciones pueden coexistir no sólo de manera pacífica, sino también ignorándose mutuamente. Pero si no se ignoran, y si, por esa misma razón, se contraponen y tienen diferencias, entonces el término conflicto es apropiado. Porque —lo repito— conflicto no es guerra y no exige guerra.

Pasemos a “guerra de religión”. Recuerdo que ya hemos mencionado que si nos hallásemos ante un conflicto de religiones, ese conflicto se habría vuelto asimétrico, sería el de una religión contra una no-religión, dado que una de sus componentes, el mundo islámico, sigue siendo teocrática, mientras que la otra componente, Occidente, se caracteriza por una visión laica del mundo. Por consiguiente, no hay nada equívoco en decir “guerra de religión”, siempre y cuando se puntualice que sólo uno de sus combatientes está movido por un fanatismo religioso que conduce a extremos como el “hombre bomba” que se hace estallar en nombre de Alá.

A todo lo anterior, la mayoría responde que no es lícito hablar de guerra de religión por dos motivos. En primer lugar, la guerra sólo es tal para un reducido número. En segundo lugar, al utilizar la expresión “guerra de religión” uno acaba fomentándola. El primer argumento es débil. Los acontecimientos históricos nunca son promovidos por toda la población, y muy rara vez lo son por mayorías. Los denominados *kamikaze* islámicos son relativamente pocos, y sin embargo son suficientes para tener al mundo en jaque. Sin contar que un solo “Estado canalla” que posea armas químicas y nucleares basta para aterrorizarnos.

El segundo argumento es más serio. Si yo declaro que hay inflación, en cierta medida la estoy fomentando. Igualmente, si declaro que hay un conflicto religioso, en cierta medida contribuyo a que exista. Sí, pero sólo en una pequeña medida. Y desde luego no puedo eliminar una realidad borrando la palabra que la denota. Si hay inflación, la hay. Si existe un conflicto de religiones, existe. Llamarlo con una palabra equivocada sólo consigue que nos equivoquemos de diagnóstico y de terapia. Un doctor que dice que una pulmonía es un resfriado es un doctor que mata a su paciente.

Y además hay quien, con tal de no admitir que el conflicto es religioso, prefiere decir que

es ideológico. Pero a estas alturas decir eso es un eufemismo. Es cierto que los conflictos ideológicos han sido y pueden ser menos ásperos e intensos, pero nunca se ha visto a un fanático ideológico que se vuelve por los aires para ganarse el paraíso.

Otra exquisitez es argumentar que Occidente es un falso objetivo, porque la guerra de verdad (armada) es interna, es contra los estados islámicos "moderados" corrompidos por Occidente. Por supuesto, hay que distinguir entre la guerra externa y la guerra interna, pero los dos objetivos están intrínsecamente relacionados. Es cierto que, si el fundamentalismo no conquista primero los estados islámicos, no tendrá la fuerza necesaria para abatir a ese Occidente que es y seguirá siendo el objetivo final, el "gran Satán" que hay que destruir. Porque —hay que recordar— es Occidente el que ha corrompido y humillado al islam y el que lo está desnaturalizando.

Para terminar, no se puede borrar la realidad borrando las palabras que la denotan. Si hay un conflicto de culturas, es que lo hay. Y si lo cierto es que ese conflicto adquiere la dimensión histórica de un conflicto de civilizaciones, entonces eso es un hecho. La ceguera, es decir, una voluntad de no ver, deja las cosas como están, nos impide afrontar la realidad, y por eso mismo nos destina a la derrota.

LECCIÓN 25

Multiculturalismo no es pluralismo

La teoría de moda es que el multilateralismo es la continuación, la ampliación y la superación del pluralismo. No hay nada más falso. De hecho, me propongo sostener que el multiculturalismo es la negación y la inversión del pluralismo.

Ya hemos visto que el pluralismo tiene origen en la tolerancia, un principio que se basa en tres criterios. Primero: rechazo de todo tipo de dogma y de toda verdad única. Yo estoy siempre obligado a argumentar, a dar razones para sostener lo que sostengo. Segundo: respeto al denominado *harm principle*. *Harm* significa "hacerme daño", "perjudicarme". El principio es, por tanto, que la tolerancia no comporta ni debe aceptar que otro me perjudique. Y viceversa, por supuesto. Tercero: el criterio de la reciprocidad. Si yo te concedo a ti, tú tienes que cederme a mí: *do ut des*. Si no hay reciprocidad, entonces la relación no es de tolerancia.

De estos tres principios se deriva que, así como la tolerancia es el rechazo de todo dogma, el pluralismo es, correlativamente, el rechazo de todo poder monocrático y uniformante.

La ciudad antigua temía la discordia. La ciudad moderna, en cambio, valora la disensión y, al valorarla, la civiliza, la modera, la transforma en un fermento beneficioso o incluso en una discordia que se convierte, al final, en acuerdo y concordia. *Concordia discors*. La "buena ciudad" del pluralismo se apoya, entonces, sobre una diversidad que produce integración, no desintegración.

El multiculturalismo va en sentido contrario. En vez de promover una "diversidad integrada", promueve una identidad "separada" de cada grupo y a menudo la crea, la inventa, la fomenta. El resultado es una sociedad de comportamientos estancos e incluso hostiles, cuyos grupos están muy identificados consigo mismos, y por tanto no tienen ni deseo ni capacidad de integración. Como decía, el multiculturalismo no supera el pluralismo, lo destruye.

LECCIÓN 26

Democracia y desarrollo

¿Qué relación hay entre democracia y desarrollo económico? En la segunda posguerra mundial ha triunfado la teoría economicista que sostiene que para transformar los regímenes autocráticos en democracias hace falta un crecimiento del bienestar, y que el bienestar trae consigo automáticamente la democracia. En suma, la democracia depende del dinero y nace con el dinero. ¿Es así realmente? Yo diría que no.

Empecemos con la relación entre democracia y mercado. Está sobradamente demostrado que una democracia sin un sistema de mercado es poco vital. Pero lo contrario no es cierto. Una economía de mercado puede existir y florecer sin democracia, o con anterioridad a la democracia: véase Singapur, Taiwán, Corea del Sur y China. Otro interrogante: si la democracia produce o no bienestar. Sí, pero también no. Latinoamérica se ha visto empobrecida

también por la democracia, porque la democracia induce o puede inducir a consumir más de lo que se produce o de lo que se gana. Y las “democracias en déficit” han sido y siguen siendo cosa frecuente.

Consideremos ahora el nuevo aspecto del problema, la relación entre democracia y desarrollo. Hasta ahora se ha argumentado, por un lado, que el bienestar promueve la democracia, y por otro, que el dinero la corrompe y la compra. Pero hasta ahora la relación entre Estado y mercado contemplaba un Estado que regulaba e interfería de diversas formas en el mercado. Democracia y desarrollo, en cambio, significan que “recientemente”, con la globalización, se ha creado el “desarrollismo”, una dinámica, un torbellino que nadie (ni siquiera los estados) consigue disciplinar ni frenar, un desarrollo a toda costa, lo antes posible, a la mayor velocidad posible. ¿Es bueno que sea así?

Sería bueno si viviéramos en un planeta poco poblado y, digamos, diez veces mayor que el nuestro, con sus reservas prácticamente íntegras. Lo malo es que el nuestro es un planeta pequeño desesperadamente superpoblado, donde el crecimiento no puede ser ilimitado, y que desde hace unas décadas ha entrado en la espiral de un “desarrollo no sostenible”, por consumir más recursos de los que produce,

y porque sigue extrayendo recursos en vías de agotarse. Pero de este desarrollo no sostenible el grueso de los economistas no quiere ni darse cuenta. Su *mantra* es que de todos los problemas del desarrollo infinito y del crecimiento a mansalva se ocupará el mercado cuando llegue el momento. Pues no, de verdad que no.

LECCIÓN 27

Los límites del mercado

He hablado del desarrollo no sostenible, y he dicho que ese problema no lo están abordando ni mucho menos resolviendo los mecanismos de mercado. Para empezar, mercado y sistema económico no coinciden. El mercado no contabiliza muchísimas cosas, por ejemplo, los “bienes colectivos”, los bienes por los que nadie paga y que son financiados, normalmente, con impuestos. Los ejemplos clásicos son la policía, la seguridad, las carreteras. Si pido auxilio a la policía, después no me llega una factura por su servicio. Ni pago por la iluminación vial. Pero hay casos más complicados. Pensemos en los árboles, en un bosque. ¿Son bienes colectivos? En la medida que proporcionan el servicio de limpiar el aire, de suministrar madera y de proteger la fertilidad del suelo, yo diría que sí. Pero para el mercado no es así. Quien tala árboles sólo tiene en cuenta el costo de su tala. El costo de la destrucción

de un bosque se escamotea. Lo mismo puede decirse del agua. El agua superficial que va canalizada normalmente hay que pagarla, pero las aguas freáticas, las de los acuíferos, no; quien la bombea paga sólo el costo de la extracción. Eso no es malo mientras las aguas freáticas recuperen su nivel por sustitución natural. Pero, si no, el consumo excesivo produce un daño colectivo que no se paga ni se contabiliza.

Además están las denominadas *externalities*, los “efectos externos”. Quien contamina el agua o envenena el aire con “gases de efecto invernadero” produce daño que el damnificado no paga y que el mercado no registra. Y sin embargo se trata de daños colosales, con unos costos de restauración y de reparación —que con seguridad acabarán siendo necesarios— igual de colosales.

El meollo del asunto es que los economistas se han encerrado en el recinto del mercado, y que no advierten que el crecimiento y la prosperidad económica son ya crecimientos en déficit, que se pagan, en proporciones siempre crecientes, con un colapso económico a escala planetaria.

Un límite adicional del mercado es que es lento, que es miope. No anticipa los tiempos, sino que por el contrario prevé y calcula sólo a

muy corto plazo. Cuando se dice *markets do not clear*, se sobreentiende que los mercados no solucionan los problemas a tiempo, que afrontan los nuevos problemas cuando ya es demasiado tarde.

Dentro de pocas décadas no habrá suficiente petróleo. ¿Qué dice el economista? Dice: vale, cuando el petróleo escasee, subirá el precio y hará competitivos productos sustitutivos, por ejemplo, el metanol y el biodiésel obtenidos de plantas azucareras. ¡Pues muchas gracias! Desde el instante en que el precio del petróleo llegue a los 150-200 dólares por barril hasta el momento en que seamos capaces de sustituirlo con biocombustibles pasarán entre cuatro y cinco años. Primero habrá que cultivar las plantas, construir fábricas, organizar una red de distribución, adaptar los coches. ¿Qué haremos mientras tanto? Al confiar en los “milagros” del mercado, los economistas ignoran que tampoco serán suficientes los biocombustibles, también debido a que los cultivos digamos “petrolíferos” se desarrollan en perjuicio de la agricultura que produce trigo y nos da de comer. No hay suficiente territorio para producir simultáneamente plantas para hacer gasolina y para productos alimentarios. Estamos saturados, y sin embargo los economistas no se dan cuenta.

Otro ejemplo. Todavía no me he topado con ningún economista que afronte de verdad el problema de la escasez ya grave y seguramente creciente del agua. Según las reglas del mercado, para solucionarlo hace falta que el agua llegue a costar tanto como la desalinización del mar. Pero la agricultura jamás podrá pagar ese enorme costo de extracción y también de distribución. Sin contar que nos falta la energía (¡otro problema!) para poner en marcha ese proceso. Y así incluso la propia vida de mil millones de personas o más se hallará, en un plazo bastante breve, en peligro. Es un escenario aterrador.

La cuestión es que el mercado llega tarde y mal para afrontar los drásticos cambios que están en marcha, mientras que por otro lado los acelera y los agrava al activar cada vez más un “desarrollismo ciego” condenado a la implosión. La Tierra ya tiene una población de 6,500 millones de personas, y su número sigue creciendo. Para los economistas y para los demógrafos la superpoblación es un problema extraeconómico, que no les afecta. Muchos de ellos llegan incluso a sostener que hay que ser prolíficos porque hace falta una mano de obra en aumento, o si no la economía se estancará o habrá dificultades para pagar las pensiones. Pero eso es una espiral sin fin. Lo será aún más

cuando seamos entre 9,000 y 10,000 millones. Mientras tanto, un crecimiento demográfico descontrolado nos está llevando inexorablemente a un desastre climático y a un colapso hídrico. Sin que casi nadie (incluidos los economistas) se dé cuenta.

La paradoja es que el sistema económico de mercado ha promovido, durante aproximadamente doscientos años, la democracia liberal, mientras que ahora la amenaza con una aceleración descontrolada cuya implosión puede llegar a arrasar la democracia que había criado. Un cataclismo climático y ambiental puede llevarse por delante, junto con todo lo demás, incluso la ciudad libre. Porque el desarrollo no sostenible es también un desarrollo inaceptable que impone un retorno a aquel pasado de carencias y de pobreza que habíamos dejado atrás.

LECCIÓN 28

El fiasco de las previsiones

He dicho que los economistas no están en condiciones de afrontar los problemas del desarrollo no sostenible. Ahora tengo que criticarme incluso a mí mismo, es decir, a los polítólogos y, de paso, a los sociólogos. Mientras que los economistas son víctimas del “milagrismo de mercado”, a su vez las ciencias sociales son víctimas de un “déficit cognitivo”.

Me explicaré, empezando por el caso de la democracia, para abordar después el problema teórico. Que para gestionar una democracia hace falta saber algo del asunto es una afirmación obvia. Pero ¿quién tiene que saber de democracia? La mayoría, como hemos visto, sabe muy poco de ella. No obstante, siempre existe, en éste como en otros casos, un patrimonio de saber que es el de los estudiosos, de los especialistas, que prescinde de lo que saben, o no saben, los más. Y el problema, en el caso de la democracia, es que hasta el patrimo-

nio del saber que se ocupa de la democracia es defectuoso y es cada vez más inadecuado. Hace muchos años yo escribí lo siguiente: "Estamos viviendo más allá y por encima de nuestro entendimiento. Cuanto más nos adentramos en la reelaboración de los sistemas políticos, más me invade la sospecha de que somos unos aprendices de brujo".

Hasta hace dos siglos a nadie se le ocurriría pensar que el futuro se pudiera planificar, ni tampoco proyectar. En política, el problema no era fabricar ciudades ideales, sino neutralizar el poder despótico. Ya no es así. Desde comienzos del siglo XIX, con Saint-Simon en Francia, y después con Marx, la utopía se ha impuesto a la realidad con la intención de modelarla. Fue una catástrofe de buenas intenciones que posteriormente se invirtieron, llegando a resultados desastrosos. Desde entonces nos hemos vuelto más cautos y la "realización de la utopía" ha sido redimensionada. Sin embargo, la modernidad sigue caracterizada por una ambición ingenierista. De dos siglos a esta parte, en el fondo de nuestro pensamiento palpita la idea de que tenemos que fabricar no sólo la ciudad buena, sino también nuestro futuro. No nos conformamos con regular lo mejor posible el mundo que hay, queremos proyectarlo.

Lo malo es que la nuestra es una ingeniería sin ingenieros. Si nos ponemos a examinar las reformas político-sociales puestas en práctica de un siglo a esta parte, descubrimos que un ochenta por ciento, por poner una cifra, fracasan; y que si reconstruimos los errores que han conducido al fracaso, nos damos cuenta de que los fiascos eran fácilmente previsibles.

Claramente, las ciencias sociales han tomado un camino equivocado. El camino de concentrarse no en el problema de la aplicabilidad de una teoría, sino, por el contrario, en la relación entre la teoría y la investigación. Perfecto. Lo que no impide que, en su aplicación, una teoría pueda fracasar. La coartada de los expertos es que no fracasa por culpa de sus estudios, sino por culpa del hombre, que es un animal imprevisible. Es su imprevisibilidad la que gasta esas bromas y la que provoca el fracaso de la aplicación práctica de nuestra teoría. Pero no es verdad en absoluto. Volvemos así al discurso sobre el déficit cognitivo.

LECCIÓN 29

El cálculo de los medios

Science for what? “¿Ciencia para qué?” Una ciencia empírica que en última instancia no sirve en la práctica es una ciencia que no sirve para nada. Pero, acosadas por el ansia de legitimarse como disciplinas parecidas a las ciencias exactas, la sociología y la politología se han concentrado —como ya he dicho— en la relación entre teoría e investigación, ignorando, o casi, la relación entre teoría y práctica. La idea es que una teoría empírica ha de ser “demostrada” por la investigación. Así es. Dicho lo cual, sigue siendo cierto que una teoría que fracasa en su aplicación es una teoría equivocada. Y sin embargo, hasta hoy, las ciencias sociales siguen siendo obstinadamente “una teoría sin práctica”. Nuestras teorías de la política y de la democracia cada día nos proponen reformas y remedios sin asegurarse nunca de si podrán funcionar y sin determinar con qué instrumentos pueden ponerse en práctica. La consecuen-

cia es que las reformas con éxito son tan raras como las moscas blancas.

¿Cuál es el remedio? Yo propongo un cálculo de los medios. Actualmente llegamos como mucho a un análisis “costo-beneficio”, sobre todo en economía. Pero nos hace falta un análisis más completo y meticuloso que pueda aplicarse a todas las ciencias sociales: un esquema de análisis en clave de “medios-fines” basado en cuatro reglas que denomino, precisamente, *cálculo de los medios*. Es un cálculo que tiene que determinar: 1) si los medios son suficientes; 2) si los medios son adecuados (idóneos) para el fin perseguido; 3) si con ello se perturban otros fines (efectos colaterales); 4) si los medios sobrepasan los fines y se vuelven contraproducentes.

Me explicaré. Hay que tener claro, en primer lugar, que los medios en cuestión no son sólo medios materiales (los recursos financieros), sino también medios instrumentales, técnicos y de personal. La competencia y la eficacia de una burocracia están en la base de los medios instrumentales; y si la noción de medios se amplía a los instrumentos de aplicación, entonces una intervención puede fracasar porque hay demasiada gente que manda, o bien porque se ha adjudicado a personal incompetente. Por tanto, los medios pueden ser

suficientes pero inadecuados, o bien idóneos pero insuficientes, o bien ambas cosas.

Las demás cuestiones son bastante obvias. Detengámonos en la cuarta, cuando los medios sobrepasan los fines: un punto que hay que relacionar con la noción de “peligro contrario”, es decir, con el peligro de resultados inversos, de resultados bumerán que se vuelven contra los fines. Si utilizo un cañón para matar un mosquito, el medio es desproporcionado y, sobre todo, producirá graves daños a su alrededor.

Por desgracia, nadie, o casi nadie, carga con la tarea de construir una ciencia política aplicada, basada en el cálculo de los medios. Y ante el hecho de que nuestras reformas casi siempre fracasan, hemos inventado una coartada: la doctrina de las consecuencias no previstas y no deseadas. Que en sustancia viene a decir: si nuestras intervenciones no tienen éxito se debe a que siempre ocurre algo no previsto y no deseado. Pues muchas gracias. Para prever hace falta saber prever. Si no sabemos hacerlo, la culpa no es de la imprevisibilidad de las acciones humanas. Que existe de una persona a otra, pero es mucho menor en el caso de los colectivos. Y además el cálculo de los medios prescinde de las personas: es un cálculo de los medios. La verdad es que erramos en nuestras

previsiones porque hemos creado un saber equivocado que nos coloca ante *una ciencia sin aplicación*, sin puesta en práctica.

Escribir un libro de química sin saber de química no puede quedar bien. Pero escribir un libro sobre democracia para darse lustre siguiendo las consignas de moda queda muy bien. La crisis de la democracia recibe la magnánima ayuda de la inconsistencia de un saber que debería entenderla y explicarla.

LECCIÓN 30

Por desgracia, he terminado

¿La democracia está en peligro? Me temo que tengo que responder que, a largo plazo, sí.

La democracia es una “gran generosidad”, porque para la gestión y la creación de la buena ciudad confía en sus ciudadanos. Pero los estudios sobre la opinión pública ponen en evidencia que esos ciudadanos lo son poco, dado que a menudo carecen de interés, que ni siquiera van a votar, que no están mínimamente informados. Por tanto, decir que la democracia es una gran generosidad subraya que la democracia siempre está potencialmente en peligro.

Sin embargo, tenemos que distinguir entre la máquina y los maquinistas. Los maquinistas son ciudadanos, y no son nada del otro mundo. Pero la máquina es buena. Es más, en sí misma, es la mejor máquina que se ha inventado nunca para permitir al hombre ser libre, y no estar sometido a la voluntad arbitraria y ti-

ránica de otros hombres. Construir esta máquina nos ha llevado casi dos mil años. Intentemos no perderla.

Yo no creo que la democracia necesite importantes innovaciones estructurales. Lo que me preocupa son los maquinistas. En los años treinta, José Ortega y Gasset escribió *La rebelión de las masas*, un libro muy inteligente donde se identifica al ciudadano como el “hombre-masa”. ¿Quién es ese tipo? Es un niño malcriado e ingrato que recibe en herencia unos beneficios que no merece y que, por consiguiente, no aprecia. La cuestión es que el niño mimado es un hombre debilitado, “ablandado”. Ortega lo llamaba “invertebrado”, sin espina dorsal. Y dado que nos aguardan retos durísimos, ¿será capaz de afrontarlos el niño mimado? Espero que sí. Pero no estoy nada seguro. Nos queda, en cualquier caso, la esperanza de que nuevas generaciones de jóvenes me desmientan. Yo he terminado. Ahora les toca a ustedes. Buena suerte.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Tecnos, 2008.
- BERGSON, Henri, *La evolución creadora* (1901), Madrid, Espasa-Calpe, 1985.
- BRYCE, James, *Democrazie moderne* (1921), 2 vols., trad. it., Milán, Mondadori, 1949.
- DAHL, Robert, *La poliarquía: participación y oposición* (1971), Madrid, Tecnos, 2002.
- DE RUGGIERO, Guido, *Historia del liberalismo europeo*, Albolute, Editorial Comares, 2005.
- DEUTSCH, Karl, *Le relazioni internazionali* (1968), trad. it., Bolonia, il Mulino, 1970.
- HAYEK, Friedrich August von, *Kinds of Order in Society* (1964), Menlo Park, Institute for Human Studies, 1975.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1837), Madrid, Alianza, 2008.
- HOBBES, Thomas, *Leviatán* (1651), Madrid, Alianza, 1996.

- HUNTINGTON, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1996), Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.
- KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua* (1795), Madrid, Alianza, 2006.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710), trad. it., Milán, Bompiani, 2005.
- LEROUX, Pierre, *Individualismo e socialismo* (1934), trad. it., Reggio Emilia, Diabasis, 2008.
- LOCKE, John, *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1690), Madrid, Espasa Calpe, 1997.
- MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento* (1936), Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1997.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Madrid, Temas de Hoy, 1999.
- MARX, Karl, *Tesis sobre Feuerbach* (1845), en *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*, Madrid, Pearson Alhambra, 1992.
- *El capital*, libro I (1867), Barcelona, Folio, 1997.
- y Friedrich ENGELS, *El manifiesto comunista*, en *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach* (1848), Madrid, Pearson Alhambra, 1992.
- MICHELS, Robert, *La sociología del partido político nella democrazia moderna* (1912), trad. it., Turín, UTET, 1966.
- MILL, John Stuart, *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (1861), Madrid, Alianza, 2001.

- MORO, Tomás, *Utopía* (1516), Barcelona, Planeta De Agostini, 2001.
- MOSCA, Gaetano, *Elementi di scienza politica* (1896), Bari, Laterza, 1936.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas* (1930), Madrid, Tecnos, 2003.
- PLATÓN, *La república o El Estado*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Cartas desde la montaña* (1764), Sevilla, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1989.
- SCHUMPETER, Joseph, *Capitalismo, socialismo y democracia* (1942), Barcelona, Folio, 1996.
- SEN, Amartya, *La democrazia degli altri*, trad. it., Milán, Mondadori, 2004.
- *L'altra India*, trad. it., Milán, Mondadori, 2005.
- SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones* (1776), Madrid, Alianza, 1999.
- SPINOZA, Baruch, *Ethica more geometrico demonstrata* (1677) [Ética demostrada según el orden geométrico, Madrid, Tecnos, 2007].
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América* (1835 y 1840), Madrid, Alianza, 1999.
- *El Antiguo Régimen y la revolución* (1856), Madrid, Alianza, 1982.
- TOYNBEE, Arnold Joseph, *Storia comparata delle civiltà* (1934-1954), trad. it., Roma, New Compton, 1974.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Aristóteles, 71
Bergson, Henri, 102
Blackstone, William, 77
Bonaparte, Luis, *v.*
Napoleón III
Bryce, James, 24
Cicerón, Marco Tilio, 68
Coke, Edward, 77
Constant, Benjamin, 77
Croce, Benedetto, 90
Cromwell, Oliver, 93
Dahl, Robert, 50
De Ruggiero, Guido, 79
Desmoulins, Camille, 73
Deutsch, Karl, 33
Einstein, Albert, 71
Guillermo III de Orange,
rey de Inglaterra, 93
Guizot, François, 82
Hayek, Friedrich August
von, 85
Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich, 67, 98
Hobbes, Thomas, 68
Huntington, Samuel, 119
Kant, Immanuel, 60
Lassalle, Ferdinand, 80
Leibniz, Gottfried
Wilhelm, 67
Lenin, Nikolai (Vladimir
Ilich Ulianov), 37, 80,
81, 94
Leroux, Pierre, 79
Locke, John, 47, 68, 77

- MacArthur, Douglas Arthur, 111
- Mannheim, Karl, 29
- Maquiavelo, Nicolás, 23, 58
- Marat, Jean-Paul, 73
- Marx, Karl, 28, 80, 81, 82, 87, 88, 97, 136
- Michels, Robert, 51
- Mill, John Stuart, 45
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de, 77
- Moro, Tomás (Thomas More), 28
- Mosca, Gaetano, 49, 50, 51
- Napoleón III (Luis Bonaparte), rey de Francia, 80
- Ortega y Gasset, José, 144
- Platón, 28, 32
- Robespierre, Maximilien de, 99
- Rousseau, Jean-Jacques, 69, 102
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conde de, 79, 136
- Schumpeter, Joseph, 51, 52
- Segni, Mario, 20
- Sen, Amartya, 107
- Smith, Adam, 99
- Spinoza, Baruch, 67
- Tocqueville, Alexis de, 24, 45, 82, 83
- Toynbee, Arnold, 102, 115, 116
- Voltaire (François-Marie Arouet), 102

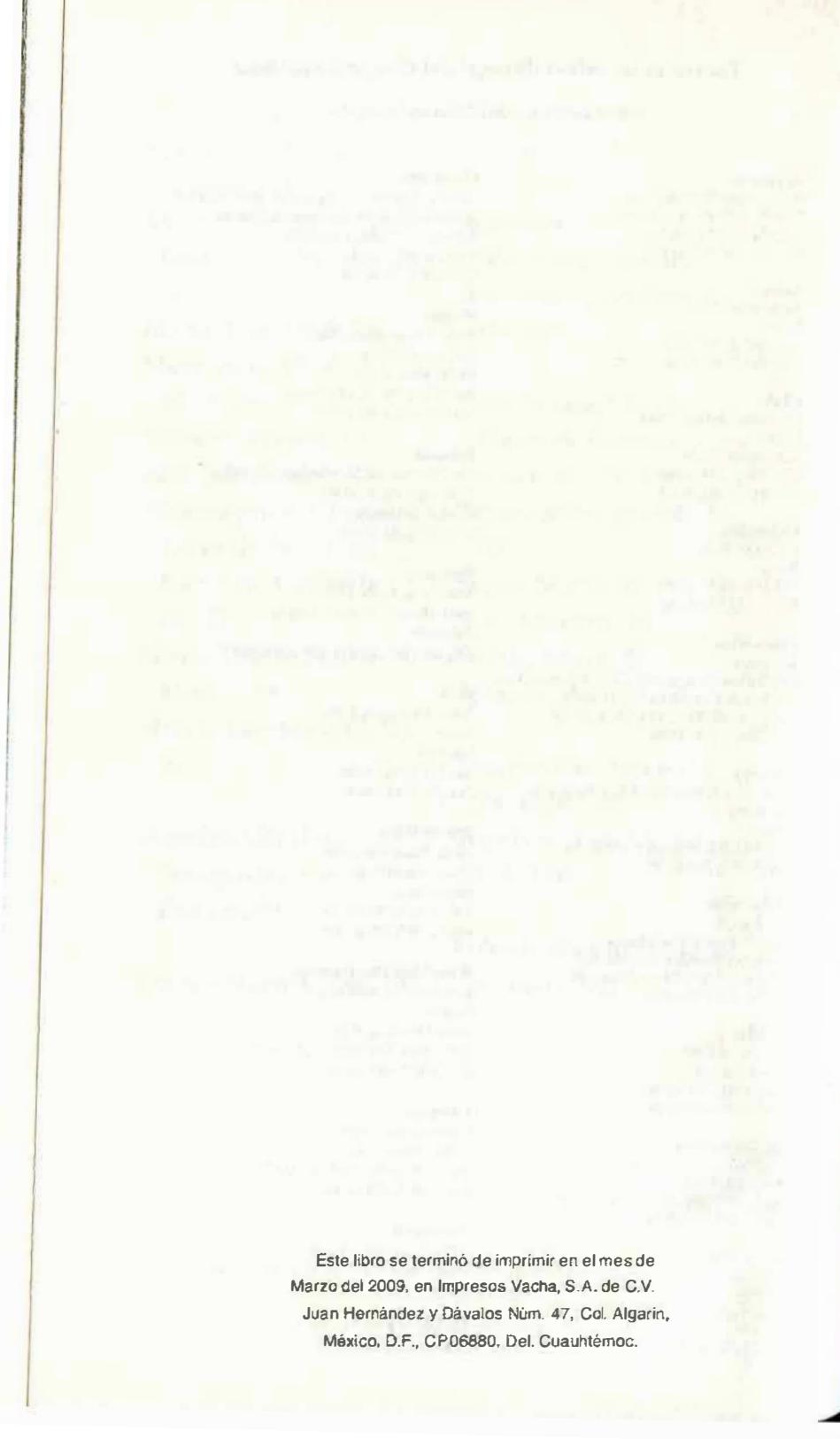
- Argentina**
Av. Leandro N. Alem, 720
C 1001 AAP Buenos Aires
Tel. (54 114) 119 50 00
Fax (54 114) 912 74 40
- Bolivia**
Avda. Arce, 2333
La Paz
Tel. (591 2) 44 11 22
Fax (591 2) 44 22 08
- Chile**
Dr. Aníbal Ariztía, 1444
Providencia
Santiago de Chile
Tel. (56 2) 384 30 00
Fax (56 2) 384 30 60
- Colombia**
Calle 80, 10-23
Bogotá
Tel. (57 1) 635 12 00
Fax (57 1) 236 93 82
- Costa Rica**
La Uruca
Del Edificio de Aviación Civil 200 m al Oeste
San José de Costa Rica
Tel. (506) 22 20 42 42 y 252 00 505
Fax (506) 22 20 13 20
- Ecuador**
Avda. Eloy Alfaro, 33-3470 y Avda. 6 de Diciembre
Quito
Tel. (593 2) 244 66 56 y 244 21 54
Fax (593 2) 244 87 91
- El Salvador**
Siemens, 51
Zona Industrial Santa Elena
Antigua Cuscatlán - La Libertad
Tel. (503) 2 505 89 y 228 989 20
Fax (503) 2 278 60 66
- España**
Torrelaguna, 60
28043 Madrid
Tel. (34 91) 744 90 60
Fax (34 91) 744 92 24
- Estados Unidos**
2023 N.W. 84th Avenue
Doral, FL 33122
Tel. (1 305) 591 95 22 y 591 22 32
Fax (1 305) 591 74 73
- Guatemala**
7^a Avda. 11-11
Zona 9
Guatemala C.A.
Tel. (502) 24 29 43 00
Fax (502) 24 29 43 43
- Honduras**
Colonia Tepeyac Contigua a Banco Cuscatlán
Boulevard Juan Pablo, frente al Templo Adventista 7^a Día, Casa 1626
Tegucigalpa
Tel. (504) 239 98 84
- México**
Avda. Universidad, 767
Colonia del Valle
03100 México D.F.
Tel. (52 5) 554 20 75 30
Fax (52 5) 556 01 10 67
- Panamá**
Vía Transístmica, Urb. Industrial Oriñac,
Calle segunda, local #9
Ciudad de Panamá.
Tel. (507) 261 29 95
- Paraguay**
Avda. Venezuela, 276,
entre Mariscal López y España
Asunción
Tel./fax (595 21) 213 294 y 214 983
- Perú**
Avda. Primavera 2160
Surco
Lima 33
Tel. (51 1) 313 4000
Fax (51 1) 313 4001
- Puerto Rico**
Avda. Roosevelt, 1506
Guaynabo 00968
Puerto Rico
Tel. (1 787) 781 98 00
Fax (1 787) 782 61 49
- República Dominicana**
Juan Sánchez Ramírez, 9
Gazcue
Santo Domingo R.D.
Tel. (1809) 682 13 82 y 221 08 70
Fax (1809) 689 10 22
- Uruguay**
Constitución, 1889
11800 Montevideo
Tel. (598 2) 402 73 42 y 402 72 71
Fax (598 2) 401 51 86
- Venezuela**
Avda. Rómulo Gallegos
Edificio Zulia, 1^a - Sector Monte Cristo
Bolívar Norte
Caracas
Tel. (58 212) 235 30 33
Fax (58 212) 239 10 51

Este libro se terminó de imprimir en el mes de

Marzo del 2009, en Impresos Vacha, S.A. de C.V.

Juan Hernández y Dávalos Núm. 47, Col. Algarín,

Méjico, D.F., CP06880, Del. Cuauhtémoc.



**Otros títulos publicados
en esta colección:**

JOSÉ LUIS TRUEBA LARA

La tiranía de la estupidez. Los otros rostros del siglo xxi

ROBERT KAGAN

El retorno de la historia y el fin de los sueños

GIOVANNI SARTORI

¿Qué es la democracia? Nueva edición revisada y ampliada

ABELARDO RODRÍGUEZ SUMANO

La urgente seguridad democrática. La relación de México con Estados Unidos

GIOVANNI SARTORI

La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros

COLIN CROUCH

Posdemocracia

ANTHONY GIDDENS

La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia

ANTHONY GIDDENS

Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas

ROBERT DAHL

La democracia. Una guía para los ciudadanos

JOSEPH E. STIGLITZ

Cómo hacer que funcione la globalización



Giovanni Sartori

LA DEMOCRACIA EN 30 LECCIONES

"Construir la democracia nos ha llevado casi dos mil años. Intentemos no perderla. Yo he terminado. Ahora les toca a ustedes. Buena suerte."

GIOVANNI SARTORI

¿Qué quiere decir, exactamente, "democracia"? ¿Cuáles son las condiciones necesarias para hacerla posible? ¿De qué manera puede funcionar un proceso que lleva a millones de electores a dotarse de unas cuantas decenas de representantes? ¿Qué filósofos han formulado las grandes leyes de la democracia? ¿En qué consisten la libertad política y la igualdad? ¿Existen distintas "gradaciones" de democracia? ¿Cuáles son las diferencias entre la democracia de los modernos y la de los antiguos? ¿Cómo se han desarrollado los modelos políticos del liberalismo y del socialismo? ¿Por qué debemos preferir la democracia? ¿Qué es lo que distingue a la derecha de la izquierda? ¿La democracia se puede exportar? ¿Entre Occidente y el islam se está produciendo un conflicto de civilizaciones? ¿Cuál es la relación entre democracia y desarrollo económico? ¿La democracia está en peligro? ¿Y cuál es su futuro?

A estas preguntas, que se refieren, directa o indirectamente, a las cuestiones más vitales del debate político contemporáneo, Giovanni Sartori, uno de los grandes especialistas de nuestro tiempo, responde con treinta breves y clarísimas lecciones, proporcionando al ciudadano corriente un valioso instrumento de conocimiento para la defensa de sus derechos, y por tanto de su libertad.

ISBN: 978-607-11-0153-2



9 786071 101532