
INFORMACIÓN

DE LA IDEOLOGÍA DEMOCRÁTICA A LOS PROCEDIMIENTOS UNIVERSALES*

Norberto BOBBIO

Democracia y Europa: dos temas inescindibles. No creo poder ser acusado de “eurocentrismo” si hago esta afirmación. Si hoy alguien quiere hacer todavía eurocentrismo, debe hacerlo tanto para los aspectos positivos como para los negativos de la civilización europea. Un eurocentrismo como el de Hegel no podría ser hoy sostenido por nadie. Pero por lo que se refiere a la democracia tal como la entendemos todavía hoy, y tal como se la entiende en todo el mundo, para bien o para mal, nació en Europa hace más de dos mil años. La palabra misma, actualmente difundida por doquier, que significa —como se sabe— poder (*krátos*) del pueblo (*démos*), ha llegado hasta nosotros con idéntico significado que cuando fue acuñada por primera vez, cinco siglos antes de Cristo. Aún sí, como por otra parte es bien sabido, el juicio que tenían del gobierno popular la mayor parte de los sabios griegos era más negativo que positivo. Hoy ha cambiado la forma de gobierno: los antiguos contraponían la democracia a la aristocracia y a la monarquía, hoy la contraponemos a la autocracia, en la que se comprenden tanto los gobiernos aristocráticos como los monocráticos de los antiguos, pero la definición sigue siendo la misma.

Todavía hoy quien quiera dar una idea acerca de cuál es la naturaleza del gobierno democrático —en su aspecto positivo, en sus cualidades— creo que no tendría mucho que añadir a lo que, según nos muestra Tucídides, dijo Pericles en su famoso epitafio:

* Traducción de Miguel Carbonell (IIJ-UNAM). N. del T.: Este ensayo forma parte de la obra del mismo autor: *Teoría general de la política*, que en breve aparecerá publicada por Editorial Trotta. Agradezco a Alejandro Sierra la autorización para publicar un avance.

nuestra forma de gobierno, dice Pericles, “se llama democracia” en cuanto “se califica no respecto a pocos, sino respecto a la mayoría. Las leyes regulan las controversias privadas en modo tal que todos tengan un trato igual, pero por lo que hace a la reputación de cada uno, el prestigio... no se alcanza con base en el estado social de origen, sino en virtud del mérito; y luego, por otra parte, por lo que hace al impedimento constituido por la pobreza, para nadie que tenga la capacidad de actuar en interés de la ciudad es un obstáculo la modestia del rango social”. Enseguida añade: “La nuestra, sin embargo, es una vida libre no solamente por lo que atañe a las relaciones con la ciudad, sino también por lo que respecta a las relaciones cotidianas... nadie se escandaliza si otro se comporta como mejor le parece”. Lo que quiere decir que, contrariamente a la interpretación transmitida a partir de principios del siglo XIX, según la cual los griegos conocían solamente la libertad política o pública pero no la privada o civil, en el discurso de Pericles se distingue y elogia a ambas. La parte culminante de todo el discurso me parece la siguiente: “El cuidado de los intereses privados procede para nosotros a la par de la actividad política, y aunque cada uno tiene ocupaciones diversas, alcanzamos a tomar conocimiento de los asuntos públicos. El hecho es que nosotros somos los únicos en considerar que aquellos que no se ocupan de esos asuntos no son personas tranquilas, sino buenas para nada”. La condición preliminar del buen funcionamiento de un régimen democrático, parece decir Pericles, es el interés de los ciudadanos por la cosa pública y el buen conocimiento que de ella puede derivar. “Nosotros no pensamos —concluye— que el debate cause daño a la acción; el peligro reside más bien en el no aclarar las ideas discutiéndolas, antes de afrontar las acciones que se imponen”.¹

No hay necesidad de subrayar que esta visión del gobierno de Atenas es una visión idealizada, como podía ser presentada por un gran orador en una solemne ocasión, como lo era la celebración de los caídos en una guerra por la libertad del país. También

¹ Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, II, 37 y 40, que cito de la edición italiana a cargo de L. Canfora, Turín, Einaudi-Gallimard, 1966, pp. 231 y 235.

hoy, por lo demás, aquellos que viven en un Estado que se proclama democrático se dan perfectamente cuenta de la divergencia que hay entre la democracia ideal y su imperfecta realización, más o menos cumplida según los tiempos y los lugares. Queda la constatación de que, luego de más de dos milenios, tenemos bien poco que añadir a la lección que nos viene de tan lejos, pero con inagotada y siempre renovada actualidad.

A lo largo del pensamiento político europeo retorna en cada época un tema fundamental: la contraposición entre la Europa libre y el resto del mundo; y el resto del mundo ha sido, desde la edad moderna, el oriente, no libre, gobernado por regímenes despóticos. En otra ocasión he llamado a esta idea recurrente, en la cual se expresa de forma típica el eurocentrismo, la “ideología europea”, entendiendo por ideología cualquier cosa un poco menos irracional que un mito, un poco menos definida que una teoría, un poco menos pretenciosa que un ideal. Respecto a un ideal, la ideología no excluye, sino incluso comprende, la “falsa conciencia”. La primera formulación doctrinal de esta ideología se encuentra ya perfectamente enunciada en la *Política* de Aristóteles. En el capítulo dedicado a describir las varias formas de monarquía, explica que existe una forma de monarquía propia de los pueblos “bárbaros”, muy parecida a la peor forma de gobierno, que para los griegos era la tiranía, aunque en los pueblos en los que existe parece legítima y se transmite por herencia. Se trata de la forma de gobierno que los griegos llamaban “despotismo” para significar que quien detentaba el poder supremo lo ejercía con la totalidad y la arbitrariedad con las que ejerce su poder el dueño de los esclavos. Lo que dependía del hecho de que “teniendo por naturaleza los bárbaros un carácter más servil que los griegos, y los Asiáticos que los Europeos, se someten al dominio despótico sin resentimiento”.² La contraposición no podía ser más clara: existían pueblos naturalmente libres, así como existían pueblos naturalmente esclavos. A estos se asociaba el gobierno despótico, porque según su naturaleza servil no habrían podido vivir en un régimen libre, como el descrito por Pericles.

2 Aristóteles, *Política*, III, 1285a.

Se trata de una contraposición recurrente, casi diría ritual, de la que se encuentran infinitos ejemplos. En los orígenes de los grandes Estados territoriales, el más famoso escritor político de ese tiempo, Maquiavelo, desde el inicio del *Príncipe* introduce la distinción entre las diversas formas de “principado” (que era el nombre de la monarquía). De un lado se encuentran las monarquías como la francesa en la que el poder del rey es controlado por los “barones”, es decir por la aristocracia, y por tanto el poder del soberano no es ilimitado; por otro se encuentran los principados en los que hay “un príncipe y todos los demás son siervos”.³ Debiendo poner un ejemplo de este principado, que parece no apreciar demasiado, toma el del Estado turco. Una vez más un Estado oriental. Todo el análisis histórico de estas dos formas de principado se elabora sobre la contraposición entre Francia y Turquía, entre un país europeo y uno no europeo, del cual Europa incluso debe cuidarse como de una gran amenaza para su propia supervivencia. Todavía después de la revolución francesa, el más grande filósofo de la edad de la Restauración, Hegel, para algunos el más grande filósofo de todos los tiempos, escribe que si la historia humana tiene un sentido entonces es historia de la libertad, es decir de la conquista gradual, si bien a través de edades de progreso y de decadencia, de una siempre mayor libertad de los pueblos y de los individuos: este proceso de liberación —desarrollado a través de tres etapas, en el que originariamente, en los Estados despóticos orientales, uno sólo era libre, en las épocas intermedias pocos eran libres, y solamente en la edad para él contemporánea, gracias a la reforma protestante primero y a la revolución francesa después, todos son libres— se ha producido según el movimiento del sol, de oriente a occidente, y ha alcanzado ahora su punto culminante en Europa.

Bien entendido, trazando las líneas de la llamada ideología europea, no se quiere ocultar u olvidar la otra cara de la civilización europea, que un gran espíritu liberal, uno de los inspiradores de la doctrina liberal moderna, Benjamín Constant, en el tiempo de las

3 Maquiavelo, *El Príncipe*, IV.

guerras napoleónicas, había llamado el *esprit de conquête*.⁴ Pero es cierto que la idea —repito “la idea”—, a la que no siempre corresponde la realidad —o a la que corresponde una realidad muy distinta— de un gobierno de los ciudadanos, en el que los individuos o son o deberían ser, según se haga una coherente aplicación del principio, los titulares del poder soberano, y gozar de las libertades de expresión, de imprenta, de reunión y de asociación que permiten el ejercicio efectivo de ese poder, es el hilo rojo que pasa, tantas veces roto, pero tantas otras de nuevo unido, a través de toda la historia del continente europeo, tanto que es considerado en las diversas teorías del progreso, que son también ellas un típico producto del espíritu europeo, como uno de los criterios para distinguir las edades del progreso de las decadentes.

No obstante los momentos de ascenso y de recaída que se alternan en la historia de las naciones, los principios iniciales del gobierno democrático se han ido extendiendo progresivamente y en un modo irreversible al menos en dos direcciones: *a*) en la atribución de los derechos políticos; *b*) en el ámbito de su aplicación. Desde el primer punto de vista, en las ciudades antiguas los derechos políticos, los que hacían de un hombre un ciudadano, pertenecían a una minoría de los habitantes de una ciudad; todos los demás, la mayoría, estaban privados de ellos, y estaban no solamente privados de los derechos políticos sino también de los civiles, en tanto que eran esclavos. En los municipios (*comuni*) italianos, que han sido exaltados como un ejemplo de democracia ciudadana, se distinguía el pueblo grande del pueblo pequeño. En forma lapidaria según su estilo, Maquiavelo había dicho: “Los hombres que en las repúblicas sirven en las artes mecánicas no pueden saber mandar como príncipes cuando son propuestos para magistrados, habiendo aprendido siempre a servir”.⁵ Sabemos bien cuál ha sido el proceso de gradual extensión del sufragio en el curso del último siglo. Cuando fue instituido en Italia por primera vez el régimen de la

4 Constant, B., *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne* (1814), trad. al italiano de C. Dionisotti (*Conquista e usurpazione*, Turín, Einaudi, 1944; 2a. ed., 1983).

5 Flora, F. y Cordiá, C. (ed.), *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*, Milán, Mondadori, 1950, vol. II, p. 555.

elección de los representantes a la Cámara de Diputados, los que tenían derecho al voto eran el 2 por ciento. Y este régimen duró más de treinta años. Al sufragio universal masculino y femenino se llega solamente en 1945, es decir, después de un siglo. Es también sabido que la pequeñísima parte del país que había adquirido el derecho de votar se acercaba a los ritos electorales, como ha sido escrito recientemente, con extrema relucencia. A las urnas no acudían casi nunca más de la mitad de los electores.

Desde el segundo punto de vista, el proceso histórico de la democracia ha sucedido a través del paso de la democracia de las ciudades a la de los grandes Estados territoriales, y ahora, al menos a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, hacia los primeros intentos, todavía imperfectos pero abiertos al futuro, de la democracia del sistema internacional. Tal y como por siglos se ha entendido que solamente unos pocos tenían el derecho de tomar parte activa en la vida de su ciudad —no engaña la palabra “pueblo”, que ha siempre significado no la totalidad de los habitantes sino solamente de aquella parte que gozaba del derecho de decidir o de elegir quién podía decidir por ella, tanto que todavía Maquiavelo distinguía en Florencia las divisiones entre los nobles, las que existían entre los nobles y el pueblo, y la esencial entre el pueblo y la plebe (la *populace* de los franceses, el *Pöbel* de los alemanes)—, así por siglos se ha siempre entendido que las instituciones democráticas, aún así restringidas, son posibles solamente en los pequeños Estados. Cuando al inicio de la edad moderna se formaron los grandes Estados, estos eran representantes o de la monarquía o de las repúblicas aristocráticas, como Génova o Venecia (por lo demás, también la más pequeña república que ha sobrevivido en Italia, la República de San Marino, con pocos miles de habitantes, vivió por siglos como república aristocrática y se convierte en un Estado democrático solamente en este siglo).⁶ Considero superficial añadir que la extensión del ámbito territorial tiene por efecto el paso de la democracia directa a la representativa. Cuando hablaban de democracia, los antiguos se referían a la de-

⁶ Cfr. Bobbio, N., *La leggenda di San Marino*, Nueva Antología, número 2162, 1987, pp. 65-81.

mocracia directa, la del pueblo reunido en la plaza para oír a los oradores y para decidir después de haberlos oído, tal como era directa la democracia de los comicios romanos o de las arengas en las ciudades medievales. Todavía Montesquieu, cuando en *El Espíritu de las Leyes* expone su teoría de la democracia y pone el ejemplo de Atenas, y dice que la democracia necesita para sobrevivir la virtud de los ciudadanos (III, 3), tiene en mente la pequeña ciudad-Estado donde las decisiones esenciales pueden ser tomadas directamente por el pueblo reunido en asamblea. Se limita a decir: el pueblo, lo que no puede hacer por sí solo, lo remite a sus ministros (II, 2). Pero solamente lo que no puede hacer por sí solo. Hoy en día nosotros decimos lo contrario. El pueblo no puede hacer nada por sí solo, sino que debe remitir todo a sus “ministros”, o bien a sus representantes. Permanece como sustancialmente verdadero lo que Rousseau, el último sostenedor de la democracia directa, que por otro lado reconocía que era posible solamente en un pueblo de pocos, decía en *El Contrato Social* a propósito del pueblo inglés: que era libre solamente en el momento en que acudía a votar, y enseguida volvía a ser siervo (III, 15). Lo que hoy nosotros llamamos democracia representativa, en ese entonces hubiera sido llamada, por el mismo Rousseau, “aristocracia electiva” (III, 5), que no es una cosa muy distinta de lo que actualmente llamamos “elitismo democrático”.

Nada más que la democracia internacional, de la que la Organización de las Naciones Unidas ha sido el primer grandioso, si bien imperfecto, ejemplo, demuestra la divergencia entre lo que un gobierno democrático debería ser y lo que es, entre el ideal democrático y la democracia real o realizada. Y demuestra también lo erróneo que es hablar de democracia en general: existen en el mundo democracias muy diversas entre ellas, que se pueden distinguir con base en el diverso grado de aproximación al modelo ideal. La democracia perfecta no puede existir o de hecho no ha existido nunca. Y no puede existir al menos por dos razones que quisiera brevemente ilustrar. Los valores últimos —esta es la primera razón— en los que se inspira la democracia, con base en los cuales distinguimos los gobiernos democráticos de aquellos que

no lo son, son la libertad y la igualdad. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre comienza como todos saben con estas sacrosantas palabras: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. La verdad es que los seres humanos, al menos la gran mayoría, no nacen libres e iguales. Sería mucho más exacto decir: “Los hombres aspiran a ser libres e iguales”. La libertad y la igualdad son no un punto de partida sino un punto de llegada. La democracia puede ser considerada como un proceso, lento pero imparabile, para acercarse a esa meta. Pero la meta es en su plenitud inalcanzable, por una razón intrínseca a los dos principios mismos de la libertad y la igualdad. Estos dos principios son entre ellos, en última instancia, es decir llevados hasta sus últimas consecuencias, incompatibles. Una sociedad en la cual estén protegidas todas las libertades, comprendida la económica, es una sociedad profundamente desigual, a pesar de lo que digan los sostenedores del mercado. Pero al mismo tiempo, una sociedad en la que el gobierno adopte medidas de justicia distributiva que conviertan a los ciudadanos en iguales no sólo formalmente o frente a la ley, como se suele decir, sino también sustancialmente, está obligada a limitar muchas libertades. La experiencia de estos últimos cincuenta años, dominados por el contraste irreducible entre las sociedades capitalistas y las sociedades colectivistas, ha demostrado más allá de toda previsión la realidad de esta incompatibilidad, para resolver la cual, si bien siempre de forma provisoria y continuamente puesta en revisión, sujeta a ajustes temporales, nunca definitivos, no pueden adoptarse más que medidas de compromiso.

La segunda razón del contraste entre la democracia ideal y la real me obliga a hacer un discurso un poco más largo. Parto del presupuesto de que el fundamento ético de la democracia es el reconocimiento de la autonomía del individuo, de todos los individuos, sin distinción de razas, de sexo, de religión, etcétera. En este presupuesto reside la fuerza moral de la democracia, lo que hace idealmente —insisto sobre el idealmente— de la democracia la forma más alta, humanamente más alta, de convivencia. Pero, no obstante las magníficas palabras de Pericles, los atenienses a

los que se refería eran una pequeña parte de la ciudad. Aristóteles, como todos saben, justificaba la esclavitud. El reconocimiento de la igual dignidad de todos los hombres sucede en Europa solamente con el cristianismo. Esta idea fue luego secularizada, en el sentido de que se convirtió de una idea religiosa en un principio moral racional y universal, con las teorías del derecho natural de la edad moderna. Estas teorías, para reconstruir racionalmente al Estado, la “sociedad civil”, como se llamaba, partían de la hipótesis de un Estado primitivo de la humanidad, llamado estado de naturaleza. En este estado de naturaleza existen solamente individuos, con sus derechos fundamentales, comenzando por el derecho a la vida, al que le siguen todos los demás, como los de libertad, igual dignidad, seguridad, etcétera. Al inicio, por tanto, según esta hipótesis, no existe el hombre en sociedad, el hombre social o político, como decían los antiguos, sino el hombre en su singularidad, diría incluso en su soledad. Es este individuo que decide, por su libre elección, dar vida a la sociedad civil, o sea a la convivencia regulada, organizada, pacífica, en la que obtiene seguridad y un mínimo de bienestar. La sociedad civil no existe en la naturaleza. En la naturaleza existen solamente individuos aislados, independientes unos de los otros, y para Rousseau, que nos ha dejado la descripción más detallada de este estado, también autosuficientes. La sociedad civil es un producto artificial derivado del acuerdo entre individuos decididos a vivir juntos y a cooperar entre ellos para superar su propio aislamiento. Esto quiere decir que en el origen del Estado moderno que nace del contrato social, y por tanto de la libre voluntad de los individuos, está la idea de que no es el individuo el producto de la sociedad, sino que es la sociedad el producto del individuo. Y, por tanto, la sociedad debe ser construida en modo tal que sea para el individuo benéfica y no maligna.

En esta inversión consiste la revolución copernicana de la filosofía práctica, paralela a la que Kant había afirmado en la teoría del conocimiento. Revolución que podemos resumir, en ambos campos, como el paso del punto de vista del objeto al punto de vista del sujeto. En la esfera de la política esta mutación significa

que se comienza a mirar a la sociedad civil, caracterizada por las relaciones entre gobernantes y gobernados, desde el punto de vista de los gobernados y no desde el de los gobernantes. De esta inversión de la relación política por excelencia son la primera gran expresión práctica, políticamente relevante, las declaraciones de derechos de finales del siglo XVIII que acompañan a las dos revoluciones democráticas, la americana y la francesa. Para retomar una imagen de Hegel, la del “mundo al revés”, que es la que muestra la filosofía, imagen retomada por Marx cuando dijo que Hegel había puesto al mundo de cabeza y había llegado el momento de ponerlo en pie, en la esfera de la política el “mundo al revés” respecto a toda la tradición es aquél en el que el punto de partida de la relación política no es más el Estado sino el individuo.

El individuo, por tanto, como fundamento ético de la democracia. Pero ¿cuál individuo? La respuesta que se obtiene de toda la tradición del pensamiento democrático es una sola: el individuo racional, racional en el sentido de estar en grado de valorar las propias acciones, y por tanto de valorar los propios intereses en relación con los intereses de los otros, y de hacerlos compatibles, en un equilibrio inestable pero siempre susceptible de ser restablecido a través de la lógica, característica de un régimen democrático, del compromiso. Para poner el típico ejemplo que se encuentra en la base de la moral racional que es la moral kantiana: yo puedo tener interés inmediato en violar un pacto, y obtener ventaja de este modo del hecho de que otro lo haya cumplido, pero no puedo en cuanto individuo racional querer vivir en un mundo en el que todos los pactos sean violados, porque en un Estado así organizado sería imposible la convivencia pacífica. Enormemente significativo es el hecho de que en el mismo artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, hace poco citada, los hombres de los que se habla están “dotados de razón y de conciencia”.

La justificación de la democracia, es decir, la razón principal que nos permite defender la democracia como la mejor forma de gobierno o la menos mala, se encuentra justamente en el presupuesto de que el individuo, como persona moral y racional, es el

mejor juez de sus propios intereses. Cualquier otra forma de gobierno está fundada en el presupuesto contrario, es decir, sobre el presupuesto de que existen algunos individuos superiores o por nacimiento o por educación o por méritos extraordinarios o porque son más afortunados, o incluso un sólo individuo, que están en grado de juzgar cuál es el bien general de la sociedad entendida como un todo, mejor de lo que lo pueden hacer los demás individuos. Todas las formas de gobierno que no parten de los derechos y de los intereses de los individuos son llamadas “paternalistas” o “despóticas”. Se trata de un viejo problema, todavía recientemente resucitado por Robert Dahl, en una serie de lecciones publicadas con el título *Democracy and guardianship*, que se inspira en la famosa teoría platónica del gobierno de los guardianes, es decir de aquellos que saben, del cual sería una versión contemporánea el gobierno de los técnicos, la tecnocracia. Dahl, como buen demócrata, defiende contra las tendencias tecnocráticas el gobierno de todos, introduciendo la distinción entre competencia técnica, que efectivamente pertenece a pocos en los sectores altamente especializados, como el de las armas nucleares, y competencia moral, que no es exclusiva de ninguna clase particular de individuos. La convicción de que existe ésta competencia moral por encima de la competencia técnica, es el presupuesto ideal de la democracia. Quiero citar al menos algunas de las palabras finales del libro, que en un mundo dominado por la voluntad de potencia de aquellos que detentan la mayor parte de los bienes de la tierra, se abre a la esperanza:

El objetivo de este libro es el de revitalizar la esperanza de que la antigua visión, ahora ya vieja veinticinco siglos, del pueblo que se autogobierna mediante el proceso democrático... pueda ser todavía readaptada a un mundo drásticamente diverso de aquel en el que tal visión de las cosas fue puesta en práctica por vez primera.⁷

⁷ Dahl, R. A., *Controlling nuclear weapons. Democracy versus guardianship*, Syracuse N. Y., Syracuse University Press, 1985 (edición italiana: *Democrazia o tecnocrazia? Il controllo delle armi nucleari*, Bolonia, Il Mulino, 1987, p. 123).

¿Pero existe este hombre racional? El hombre racional es un ideal-límite. Justamente por esto la democracia es también un ideal-límite. Dejando aparte la consideración de que si todos los hombres fueran racionales ni siquiera sería necesario que existiera un gobierno, incluso limitadamente a la racionalidad puramente instrumental la enorme mayoría de los individuos carece de los conocimientos necesarios para hacerse un juicio personal y fundado en vista de las decisiones que debe tomar. Por otro lado, también aquellos que podrían conocer mejor las cosas pueden ser fácilmente engañados por quien posee, además de los conocimientos, los medios de propaganda suficientes para hacer parecer los propios intereses o los del propio grupo como los intereses de todos. En suma, muchos no están en grado de saber. Muchos creen saber y no saben.

Un ideal-límite es por sí mismo, por definición, inalcanzable. Pueden existir históricamente mayores o menores aproximaciones a este ideal. Pero ningún ideal es de este mundo. Lo que hoy nosotros llamamos democracia, en contraposición a los gobiernos autoritarios, a las dictaduras, a los Estados totalitarios, no es una meta, es una vía, una vía en la que quizá estamos solamente en el inicio, no obstante que ha sido intentada por primera vez hace muchos siglos, intentada y mil veces interrumpida. El hecho de que no obstante las frecuentes y brutales interrupciones haya sido siempre retomada es por lo menos una razón de esperanza. Una vía de la que no conocemos ni siquiera si tendrá éxito, como por lo demás no sabemos del éxito de la historia humana en su conjunto, pero que al menos como vía parece más practicable y alcanzable que las otras, o quizá solamente menos desesperada. Esta idea de la democracia como vía se ha convertido actualmente en un lugar común. Es una idea que sirve para hacer parecer menor la divergencia entre la democracia ideal y la real, porque, como he dicho en otras ocasiones, es la definición mínima de democracia sobre la que podemos ponernos de acuerdo. Una definición mínima es, justamente porque es mínima, realista. Una vía, un método. Se llama habitualmente concepción procedimental de la democracia, que pone el acento sobre las llamadas reglas del jue-

go, el conjunto de reglas que deben servir para tomar decisiones colectivas, las decisiones que interesan a toda la colectividad, con el máximo de consenso y el mínimo de violencia. Se encuentran hoy en torno a esta definición algunos de los mayores filósofos, economistas y juristas contemporáneos, como Karl Popper, Schumpeter, Alf Ross, Hayek, Kelsen. Democracia y autocracia, escribe Kelsen, “son solamente métodos para la creación de un orden social”. La democracia se distingue de las otras formas de gobierno por la reglas que presiden la “elección de los gobernantes”,⁸ que consiste en la elección periódica en vez de la sucesión hereditaria o la cooptación, y por aquellas otras reglas que establecen el modo de tomar las decisiones colectivas, de las cuales la principal es la regla de mayoría. La primera se dirige a impedir que una clase política se perpetue sin someterse al control de los individuos sobre los cuales ejerce su propio poder, la segunda debe servir para tomar decisiones con el máximo consenso y pacíficamente. Que luego esta clase política electa sea la mejor, es algo que no puede ser asegurado por la regla democrática, pero, como ha escrito Popper, sólo en un régimen democrático la clase política puede ser cambiada sin derramamiento de sangre.⁹ De esta forma, no está garantizado que la decisión tomada por mayoría sea la más sabia. Pero al menos es la que se puede presumir que es para ventaja de los más, bajo la condición de que puede ser cambiada con el mismo procedimiento.

Esta definición de la democracia como vía, como método, como conjunto de reglas del juego, que establecen cómo se deben tomar las decisiones colectivas, es relativamente nueva. Pero si se confronta con la oración de Pericles de la cual partimos, nos damos de inmediato cuenta de que las dos definiciones no son tan diversas y de que pueden una y otra ser confrontadas. También el gobernante ateniense se había limitado a decantar algunos princi-

8 Este es el título del capítulo VIII del ensayo *Vom Wesen und wert der Demokratie* (1929), del que se toma también la precedente cita; *cf.* la traducción italiana en Kelsen, H., *La democrazia*, Bolonia, Il Mulino, 1998, p. 137.

9 Popper, K. R., *The open society and its enemies*, Londres, George Routledge & Sons, 1945 (edición al italiano: *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, reimpr. de 1977, Roma, Armando, 1973-1974, pp. 199 y 200).

pios, el de la separación entre vida pública y vida privada, el de la participación activa de los ciudadanos en la vida política, el de la deliberación a través de la libre discusión, que son todos “procedimientos universales”, como se suelen llamar por los juristas. Los procedimientos universales que caracterizan la democracia se pueden fijar en estos puntos esenciales: 1) todos los ciudadanos que hayan alcanzado la mayoría de edad, sin distinción de raza, religión, condición económica y sexo, deben disfrutar de los derechos políticos, es decir, cada uno debe disfrutar del derecho de expresar la propia opinión y de elegir a quien la exprese por él; 2) el voto de todos los ciudadanos debe tener el mismo peso; 3) todos los que disfrutan de los derechos políticos deben ser libres para poder votar según la propia opinión, formada lo más libremente posible, en una competición libre entre grupos políticos organizados, en concurrencia entre ellos; 4) deben ser libres también en el sentido de que deben ser puestos en la condición de elegir entre soluciones diversas, es decir, entre partidos que tengan programas diversos y alternativos; 5) tanto para las elecciones, como para las decisiones colectivas, debe valer la regla de la mayoría numérica, en el sentido de que se considere electo o se considere válida la decisión que obtenga el mayor número de votos; 6) ninguna decisión tomada por mayoría debe limitar los derechos de la minoría, particularmente el derecho de convertirse a su vez en mayoría en igualdad de condiciones.

Son reglas, las enumeradas, simplísimas, pero no fáciles de aplicar correctamente. Pero todas son reglas que establecen no ya *qué cosa* se debe decidir, sino solamente *quién* debe decidir y *cómo*. No tengo ninguna dificultad en admitir, como he escrito alguna vez, que estas reglas puramente formales dan al concepto de democracia un significado restringido. Pero es siempre mejor un significado restringido y claro, que uno largo, como aquel según el cual la democracia es el gobierno del pueblo y para el pueblo, pero vago. Confieso que tengo una cierta dificultad para admitir que cuando se habla de democracia, y lo que queremos es entendernos y no engañarnos recíprocamente, como suele suceder en las discusiones políticas, se quiera entender otra cosa. Quién entienda otra cosa

sería mejor que lo dijera claramente. Estoy también dispuesto a admitir que para que un Estado sea en verdad democrático, no basta la observancia de estas reglas, quiero decir que reconozco los límites de la democracia solamente formal, pero no tengo dudas sobre el hecho de que basta la inobservancia de una de estas reglas para que un gobierno no sea democrático, ni verdadera ni aparentemente.

Nunca he mirado las cosas de este mundo con mucho optimismo. Pertenezco a una generación que ha asistido en los años de juventud a sucesos terribles, que han dejado sobre nuestra alma su signo por siempre. Pero tampoco los veo con inerte resignación. Sobre el futuro no hago ni previsiones ni probabilidades. Dejemos las previsiones para los astrólogos, las probabilidades a los jugadores de azar. Unos confían en la cadena inexorable de la necesidad, los otros confían en la casualidad. El hombre de razón se limita a hacer las hipótesis partiendo de los datos de hecho. Para él la necesidad prueba poco, la casualidad prueba poco. Entre los datos de hecho de los que se puede partir para formular una hipótesis, se encuentra la ampliación del espacio ocupado por los regímenes democráticos en el mundo actual, en Europa después de la Segunda Guerra Mundial, y no sólo en Europa. Hemos oído no hace mucho tiempo a uno de los líderes de uno de los dos grandes países que con su potencia ha tenido en sus propias manos gran parte de la suerte del mundo, decir que “La democracia es un valor en sí, porque a través de ella pasa la vía para la creación de las condiciones para el desarrollo multiforme de cada personalidad, de su responsabilidad y activismo civil”. Una declaración tan clamorosa sobre la boca de un hombre político, a la cabeza de un país cuyo proceso de democratización iniciado con una gran revolución liberadora se detuvo demasiado pronto, es un buen auspicio de que el camino de la democracia es irreversible. No me atrevo a confiar en ello, pero tampoco sería capaz de excluirlo.

He dicho no hace mucho tiempo con un cierto énfasis, que me fue enseguida reclamado, que la democracia es, nos guste o no, nuestro destino. Me refería a mi país, que había conocido un triste periodo de dictadura, y en el cual, no obstante todos los defectos

que sería inútil esconder, la democracia nacida de una dura lucha contra el fascismo parece haber echado firmes raíces. Me refería a Italia pero tenía la mirada en la Europa en la que en pocos años han caído regímenes dictatoriales que parecían eternos. Hablando en un país no europeo que no ha olvidado nunca sus raíces en el viejo continente, me atrevo a formular el deseo de que la democracia sea el destino, permítaseme repetir esta solemne palabra, no solo de Europa sino del mundo entero.