

FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA. I. EL RECHAZO DE LA POBREZA¹.

RESUMEN.

Hasta muy avanzado el siglo XIX la filosofía se posicionó inequívocamente contra la democracia; había razones teóricas y motivaciones ideológicas para ello. Durante un siglo la filosofía ha intentado reconciliarse con la democracia; pero lo hizo, generalmente, por la vía del cambio ideológico, y siempre redefiniendo la idea de democracia, limpiando a la misma de aquellos contenidos históricos que repugnaban tanto a la razón como a la clase social que la gestionaba; la democracia pasaría a pensarse como gobierno representativo. Como el rechazo no respondía sólo a una estrategia de control del poder político, sino a la aristocratizante repugnancia que la filosofía siempre ha sentido por la opinión, lo probable o lo verosímil, derivada de una idea de sí misma, el acercamiento ideológico se mostraba insuficiente. Por fin, en la segunda mitad del siglo XX la filosofía revisa su idea de sí y se autoconfigura como compatible con la democracia. Para ello ha tenido que superar los límites teóricos (renunciando al fundamento epistemológico) y los resabios ideológicos (renunciando a la verdad y a la virtud absolutas). Esta reconciliación ha supuesto una transformación profunda del sentido de ambos términos, un cambio radical de las ideas de filosofía y de democracia².

ABSTRACT

Until well within the second half of the XIX century, philosophy was clearly against democracy for theoretical and ideological reasons. During a century philosophy has tried to come to terms with democracy; but it has been generally done through the ideological change, always redefining the idea of democracy, getting rid of all those historical contents which were not compatible either with reason nor with the social class managing it; would democracy be thought as a representative government. As this rejection was not only a strategy to control the political power, but also the result of the aristocratic disgust philosophy has always felt towards opinion, to that which may be possible or credible, derived from an idea of itself, the ideological approach proved to be insufficient. Finally, in the second half of the XX century, philosophy reviews itself and becomes compatible with democracy. To do so it has had to overcome theoretical limits (giving up epistemological basis) and ideological loads (giving up the absolute truth and virtue). This reconciliation has meant a deep transformation of the sense of both terms, a radical change of the ideas of philosophy and democracy.

¹ Publicado en *Telos* X (Junio, 2001).

² La "reconciliación" la trataremos en un próximo artículo. Una anticipación puede encontrarse en "Filosofía y democracia: la reconciliación". El presente trabajo es un desarrollo de la primera parte de aquél.

1. Oposición ideológica y oposición teórica.

La filosofía parece vivir su definitiva rendición democrática. No hay filósofo que, sea cual fuere su confesionalidad ontológica, epistemológica o ética, no haga profesión de fe democrática, aunque esta opción ideológico política no siempre sea coherente con la filosofía que ejerce. En cualquier caso, este desplazamiento ideológico es relativamente nuevo, tal que conviene comprender el punto de inflexión en una historia abiertamente dominada por la sospecha y, frecuentemente, por el rechazo. Aunque parezca paradójico, han sido necesarios dos milenios y medio para que la inteligencia asuma y se doblegue ante la democracia, una de sus más afortunadas creaciones. La historiografía contemporánea ya ha comenzado a destacar la militancia antidemocrática de la filosofía, contraponiéndola a su conversión actual. C. B. Macpherson ha señalado la constante histórica de la filosofía de considerar la “*democracia*” como una palabrota (*bad word*): “Cualquier persona distinguida sabía que democracia, en su sentido original de gobierno por el pueblo o gobierno en concordancia con la voluntad de la mayor parte del pueblo, era una mala cosa -fatal para la libertad del individuo y para todas las ventajas de la vida civilizada. Esta fue la posición adoptada por casi todos los hombres ilustrados desde los primeros tiempos históricos hasta hace un siglo. En fin, sólo a partir de los años cincuenta, la democracia deviene una buena cosa”³. Otro estudioso contemporáneo, David Held, coincide en subrayar la actual pasión intelectual por autodenominarse demócrata, dominante tanto entre pensadores y políticos de izquierda como de derechas o de centro, que ha elevado la cualidad democrática a criterio de valor: “La democracia parece dotar de un *aura de legitimidad* a la vida política moderna: normas, leyes, políticas y decisiones parecen estar justificadas y ser apropiadas si

³ C.B. Macpherson, *The Real World of Democracy*. Oxford, Clarendon Press, 1966, 1.

son *democráticas*"⁴. Esta sacralización actual de la democracia por la filosofía, señala Held, contrasta con su radical rechazo histórico de la misma: "Pero no siempre ha sido así. La gran mayoría de los pensadores políticos, desde la antigua Grecia hasta nuestros días, han sido muy críticos con la teoría y la práctica de la democracia. El compromiso conjunto con la democracia es un fenómeno muy reciente"⁵. Y líneas más abajo concretará su corta edad afirmando que la extensa adherencia a la democracia como una forma apropiada de organizar la vida política tienen menos de cien años. Por su parte, G. Sartori reconoce que "el hecho era, y sigue siendo, que la democracia ha llegado a ser una palabra universalmente honorable"⁶.

La coincidencia en el reconocimiento de la oposición histórica y la reconciliación final no oculta la disparidad de interpretaciones y valoraciones ofrecidas para pensar esa compleja relación. La reflexión filosófica aún tiene que profundizar en el esclarecimiento tanto del rechazo como de la reconciliación. Ambos, bajo sus diversas formas, responden a un doble registro, se reparten en un doble escenario, el ideológico (rechazo de la pobreza) y el ontoepistemológico (rechazo de la opinión). Un examen detenido del problema exigiría, sin duda, distinguir los distintos contenidos y acentos que ha presentado históricamente el rechazo de la democracia por la filosofía, tanto los más divulgados (teológicos, culturales, morales, estéticos o políticos), como los no siempre explicitados (económicos, sociológicos); semejante estudio, debidamente contextualizado, aportaría con seguridad finos rasgos de las luces y las sombras de los rostros filosóficos. De todas formas, aunque tal estudio revelara aspectos esenciales del problema (como la determinación cultural y de clase de la filosofía, la servidumbre de los filósofos ante el poder, la tentación elitista de la inteligencia, etc.) subyacentes a la política democrática y a la praxis histórica de la filosófica, no llegaría al fondo. La historia

⁴ D. Held, *Modelos de democracia*. Madrid, Alianza Universidad, 1993, 15.

⁵ *Ibid.*, 15.

⁶ G. Sartori, *Teoría de la democracia*. 1. *El debate contemporáneo*. Madrid, Alianza Universidad, 1988, 22.

del rechazo ideológico, de su movimiento y actual superación, es sólo una dimensión del problema; tal vez la más importante política y existencialmente, la más inmediatamente preocupante, pero no la única ni la más filosófica. Pues hay también, en esa historia, un rechazo ontoepistemológico de fondo, una incompatibilidad profunda entre la imagen de sí de la propia filosofía y su idea de la democracia. Sólo cuando, en nuestra época, tales ideas han sido profundamente modificadas, se ha abierto la puerta de la reconciliación. Sin comprender este proceso, el paso del rechazo a la reconciliación se sociologiza en exceso, se reduce a explicar socio históricamente el cambio de posición de clase de los intelectuales en función del proceso social. Y, con ser relevante esta dimensión del problema, no agota el mismo. La determinación socio histórica de la filosofía no puede explicar por sí misma el movimiento interno, conceptual, de ésta. Si no incluimos esta nueva dimensión en el análisis, si nos limitamos a ver la oposición bajo la perspectiva ideológica, como efecto de los intereses, pasiones, gustos o valores en juego, podremos clarificar una cara del problema (y es necesario profundizarlo), pero se nos ocultará su cara más filosófica.

Esta reflexión se limitará al escenario ideológico, con su rechazo y su pretensión de reconciliación; el ontológico lo abordaremos en un próximo artículo. Aún así, no pretendemos abordar los múltiples aspectos del duelo eterno entre filosofía y democracia⁷, ni si hemos de ir “más allá de la democracia”, hacia una “democracia moral”, que tome “las personas en serio”, como propone E. Guisán⁸. Nuestra pretensión actual, más humilde, sólo persigue fijar un enfoque a desarrollar, en concreto, argumentar la tesis según la cual los diferentes tipos de rechazo de la democracia en diferentes autores y momentos de la historia de la filosofía apuntan todos ellos a un referente común: la pobreza como obstáculo para la política. Aislamos este enfoque, que pone la pobreza en el fondo del

⁷ Sobre la representación que la filosofía se ha hecho de la historia ver Anthony Arblaster, *Democracy*. Milton Keynes, Open University Press, 1987, 13-60.

⁸ E. Guisán, *Más allá de la democracia*. Madrid, Tecnos, 2000, 19 ss y 77 ss.

conflicto entre filosofía y democracia, y por tanto también en su reciente reconciliación, conscientes de que por sí sólo no permite comprender el problema, que tiene también una dimensión ontológica profunda, concretada en la radical incompatibilidad teórica entre las ideas de sí misma y de la democracia mantenidas por la filosofía a lo largo de los siglos. Pero este aspecto, como hemos dicho, lo trataremos en otro texto.

El rechazo sociológico, de clase, de la democracia por la filosofía ha sido resaltado por la crítica. Macpherson afirma con rotundidad: "no es ninguna novedad señalar que en la tradición general occidental de pensamiento político, desde Platón y Aristóteles hasta los siglos XVIII y XIX, la democracia se definía, si es que se pensaba en ella, como el gobierno de los pobres, los ignorantes y los incompetentes, a expensas de las clases ociosas, civilizadas y ricas"⁹. En la base del rechazo está la pobreza, mal en sí y fuente de males, pues le son intrínsecos la incultura, el fanatismo, la grosería moral y estética y el desorden político. La pobreza, símbolo del mal, debe estar excluida de la ciudad, lanzada fuera, a los márgenes, silenciada y negada; como si revelara el fracaso de la comunidad política, ésta la aparta de sus instituciones y, en la medida que puede, la ahuyenta de calles y plazas principales.

La presencia de los pobres, imprescindibles para la ciudad, expresa el fracaso de ésta, de su identidad, de su solidaridad y justicia; aparecen en el espejo y afean su imagen; son sucios, ignorantes, exaltados, sin belleza ni virtud, de almas negras, incapacitados para las artes, las letras, el ágora, el patriotismo y las maneras cívicas. En cada momento se resalta uno u otro de estos aspectos para justificar la exclusión, pero en el fondo de los mismos late siempre el rechazo de la pobreza, especialmente allí donde es más impensable, en el gobierno de la ciudad. Nada más inconcebible para la filosofía que el gobierno de los pobres. Unas breves referencias, repartidas entre el mundo clásico y el moderno, bastan

⁹ C.B. Macpherson, *The Life and Time of Liberal Democracy*. Oxford, U.P., 1977 (Traducción castellana, *La democracia liberal y su época*. Madrid, Alianza, 1987, 20).

para apoyar esta idea.

2. *El gobierno de los pobres.*

2.1. No es difícil ilustrar la relación establecida por la filosofía entre la democracia y la riqueza o propiedades. Platón, en su *República*, al describir la democracia¹⁰ la sitúa como efecto de las determinaciones económicas, en particular de la “insaciabilidad” de los gobernantes oligárquicos; su origen estaría en la infinita ambición de éstos, incompatible con la templanza necesaria para la virtud; la democracia sería el efecto de la lucha sin cuartel por la riqueza, el resultado de la movilidad de ésta, que acaba convirtiendo en mendigos a gente noble y determinando la aparición de “una multitud de zánganos y pordioseros”¹¹, con el consiguiente odio de los empobrecidos a los enriquecidos. Y en esa situación de degeneración oligárquica, no es difícil imaginar la salida democrática, que Platón describe de forma atractiva, con encanto rousseauiano: en la batalla, lejos de que el rico desprecie al pobre, será éste “quien, seco y tostado por el sol, al formar en la batalla junto a un rico criado a la sombra y cargado de muchas carnes superfluas, le vea jadeante y agobiado, ¿crees acaso que no juzgará el pobre que es sólo por lo cobardes que son ellos mismos por lo que los otros son ricos, y que, cuando se encuentre con los suyos, en privado, no se dirán, como una consigna, los unos a los otros: *Nuestros son los hombres, pues no valen nada*”¹². Nace, pues, la democracia cuando “habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen

¹⁰ Es conocido que en Platón hay cierta vacilación a la hora de clasificar los regímenes políticos. En la *República*, cuando anuncia el análisis de los regímenes, distingue “cinco modos de gobiernos”, tantos como los tipos de alma (445 d), pero sólo nombra la “monarquía” y la “aristocracia”, identificando a ambos. Después, cuando retoma el análisis que quedó interrumpido, habla de “cuatro enfermedades”, cuatro formas de gobierno enfermas o degeneradas: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía (544 d). En 302 ss., fija la clasificación estandarizada: tres formas sanas, monarquía, aristocracia y república, y tres enfermas, tiranía, oligarquía y democracia.

¹¹ *República*, 555 d-e.

¹² *Ibid.*, 556 d.

igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que por lo regular suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo".

Enseguida Platón enfoca la democracia desde otra mirada, estética, política y moral, pero su raíz queda perfectamente anclada en el movimiento de la pobreza. Efectivamente, dirá que si su origen son las armas y el miedo, su contenido es la libertad: libertad y licencia para hacer "lo que a cada uno se le antoje", dice Platón. Por tanto, la democracia será el reino de la diferencia, puesto que cada cual elegirá y llevará una vida a su gusto: "este régimen será, creo yo, aquel en que de más clases distintas sean los hombres"¹³. Lugar de la diferencia –que no de la desigualdad- que Platón identifica con el desorden. Por eso enseguida Sócrates recurre a la ironía, y comparará el espacio democrático a un manto abigarrado de colores, tal que parecerá el régimen más bello... a quienes tienen mal gusto. En ese reino de libertad no será obligado gobernar ni obedecer, no será obligado guerrear si no se desea, ni juzgar, ni respetar la paz. Un reino placentero, anárquico y vario, "que concederá indistintamente un igual trato tanto a los que son iguales como a los que no lo son". Un régimen en que la libertad es considerada el bien más hermoso, el único por el cual vale la pena morir, pero en que ese mismo bien lleva al régimen político a su destrucción, "a las puertas de la tiranía". Pues una "ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad" lleva a exigir más libertad, a despreciar la obediencia, a glorificar la indisciplina. Sus efectos son "que el padre acaba haciendo lo que hijo y temiendo a los hijos", que "los hijos desobedecen a sus progenitores"; que "el meteco se iguala al ciudadano y el ciudadano al meteco y el forastero otro tanto"; que "el maestro teme a sus discípulos y los adula; los alumnos menosprecian a sus maestros y a sus preceptores; y, en general, los jóvenes se equiparan a los mayores y rivalizan con ellos de palabra y de obra, y los ancianos, condescendiendo con los jóvenes, se hinchan de buen humor y de jocosidad, imitando a los muchachos, para no

¹³ *Ibid.*, 557 c.

parecerles agrios ni despóticos”¹⁴. La conclusión es elocuente: la esencia de la democracia, la igual distribución de la riqueza, queda ocultada por uno de sus efectos, la libertad; y ésta, desplazada de lo político a los ámbitos técnicos de la sociedad, aparece identificada al desorden social y moral, al dominio de la pasión sobre la virtud, degradación que lleva a la perversión, pues de este modo la libertad excesiva engendra la esclavitud.

No es necesario subrayar que el rechazo de la democracia en la filosofía platónica no se hace desde el horizonte de los derechos, sino desde una ontología según la cual la perfección de una totalidad deriva de del orden, jerarquía y funcionalidad de sus partes. La democracia es rechazada directamente por sus efectos éticos, estéticos y políticos, contrarios al fin del hombre y de la ciudad; en concreto, por subvertir las costumbres, las maneras y la paz y estabilidad de la ciudad. Pero esos frentes de rechazo derivan de un mismo principio ontológico: la idea de perfección como orden jerárquico de las partes. La libertad intrínseca a la democracia no se somete a ese orden, no se subordina a ningún fin; al contrario, exige un orden abierto, constantemente revisable, y un fin eternamente por decidir. Por tanto, la democracia parece presuponer la indeterminación, la indiferencia y la contingencia; la manera de garantizar que la cualidad, la riqueza (o sus formas sociales: el poder, el saber, el deber), no imponga su dominio, es privándola de su privilegio ontológico. En consecuencia, el rechazo profundo es ontológico, aunque se manifieste en sus efectos socio culturales o estético negativos, simples expresiones de su imperfección como *polis*.

2.2. El tratamiento de la democracia por Aristóteles también pone de relieve que su esencia es la pobreza. Parte del tratamiento tópico de la misma, en el marco de la clasificación y ordenación de los regímenes políticos según un doble registro: un criterio técnico cuantitativo, el número de personas (uno, varios, todos) que

¹⁴ *Ibid.*, 562a-563-c

constituyen el cuerpo de gobierno y en quienes reside la soberanía; y otro criterio moral cualitativo, el objetivo o fin de la práctica de gobierno, según éste fuera el bien de la ciudad o el bien de los gobernantes. El primer criterio, de apariencia técnica y neutral, determinaba la *forma* de gobierno; el segundo, simple y de sentido común, determinaba su *virtud*. Así, del cruce de ambos criterios resultaban tres formas rectas y tres desviaciones o formas generadas. Las rectas eran monarquía, aristocracia y república (*politeia*)¹⁵, y apuntaban a la virtud. En palabras de Aristóteles: "De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república (*politeia*)"¹⁶. Las respectivas formas homólogas degeneradas eran, como es bien sabido: "la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república"¹⁷. Una tiende al interés del monarca, la otra al interés de una elite y la última al interés de la mayoría del pueblo.

Con admirable finura Aristóteles parece distinguir entre el gobierno conforme al interés común, virtud que pertenece a la república, y el gobierno conforme al interés de la mayoría del pueblo, forma viciosa que acompaña a la democracia. No se nos oculta que el interés común refiere a una determinación ontológica, en última instancia apoyada en la idea del bien del hombre y de la ciudad, mientras que el interés de la mayoría del pueblo alude a los deseos inmediatos – desordenados, groseros y viciosos- del *demos*. De esta forma el rechazo de la democracia se hará desde el argumento clave y reiterativo de que los muchos, el pueblo, por ignorante y pasional, era incompetente para el más noble de las artes, la del gobierno. El rechazo a la democracia se embellecía como rechazo del

¹⁵ *Política*, 1279a.

¹⁶ *Ibid.*, 1279a.

¹⁷ *Ibid.*, 1279b; ver también 1311a.

populacho, del vulgo, de la canalla, de una clase que tenía derecho a vivir y a ser tutelada, pero no a gobernar, por carecer de los conocimientos, virtudes y motivaciones necesarias para la política. Con el tiempo, este rechazo fue fundamentado en la teoría meritocrática, que llegará a gozar de legitimidad espontánea.

Ahora bien, aquí nos interesa resaltar la lucidez con que Aristóteles ve bajo esas formas de rechazo ético, estético y político del populacho un argumento oculto: el profundo rechazo a los pobres, el rechazo de clase. Lo haremos glosando unos brillantes pasajes de Aristóteles, pensador de una cultura que reconoce abiertamente, sin mala conciencia, la división en clases, y que no espera de la política la superación de esa diferencia, ni de la filosofía su ocultación¹⁸. Aristóteles rompe con el escenario de reflexión sobre las formas de gobierno, estructurado en torno al doble registro. Esa ruptura se origina al mostrar que bajo el criterio técnico numérico se oculta otro, el de *riqueza o pobreza de los gobernantes*. El efecto es contundente, pues una clasificación descriptiva, neutral y funcional deviene fuertemente ético-política. Aristóteles puede decir: "Hay oligarquía cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen; y, por el contrario, democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres"¹⁹. Así de sencillo; pero el cambio no es trivial. Las descripciones meramente cuantitativas y neutrales de *pocos* y *todos* han sido sustituidas por las determinaciones cualitativas y fuertes de *ricos* y *pobres*; el criterio meramente funcional y aritmético cede su lugar al criterio social y económico, de clase. La nueva perspectiva teórica, a nuestro entender revolucionaria, no proviene de una revolución metodológica, sino de una mirada nueva sobre la misma realidad; una mirada tal vez reservada al ojo del *meteco*, capaz de descubrir el vínculo indisoluble entre el número de gobernantes y el poder económico. La experiencia, dice Aristóteles con autoridad, pone de relieve

¹⁸ *Ibid.*, 1290b.

¹⁹ *Ibid.*, 1279b. La misma idea en Platón, *República*, 550c-d. Ver también Aristóteles, *Política*, 1291b.

que siempre los ricos son los pocos y los pobres los muchos.

Aristóteles sabe que la razón no pone aquí la necesidad; entre ricos y pocos, como entre pobres y muchos, no hay biunivocidad: "si la mayoría fuese rica y ejerciera el poder de la ciudad, y si, igualmente, en alguna parte ocurriera que los pobres fueran menos que los ricos, pero por ser más fuertes ejercieran la soberanía, podría parecer que no se han definido bien los regímenes, puesto que hemos dicho que hay democracia cuando la mayoría es soberana, y oligarquía cuando es soberano un número pequeño"²⁰. La identidad establecida no es racional, no es necesaria; pero la experiencia terca se muestra incontestable: donde gobiernan pocos, es porque son ricos; al contrario, si gobiernan muchos, es que son pobres. La razón puede imaginar situaciones contrafácticas, como el mismo Aristóteles comenta²¹; pero la experiencia siempre avala la tesis. Por tanto, parece decir Aristóteles, que sean los otros quienes aporten pruebas contrafácticas, quienes busquen casos reales y relevantes de ciudades en que la mayoría sean ricos y la minoría pobres. Aristóteles sospecha -¿quién no?- que tales casos son imaginarios y extravagantes, sin relieve teórico; una hipótesis tan inverosímil y, sin duda, excéntrica, no hace sino aportar verosimilitud a la sospecha de que la verdadera caracterización de los regímenes ha de hacerse desde el criterio socioeconómico, y no desde el numérico: "Este razonamiento parece hacer evidente que el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es algo accidental, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo de las democracias, porque el hecho es que en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos"²².

De forma definitiva y consciente se establece que las diferencias entre oligarquía y democracia no vienen, propiamente, del número de gobernantes que detentan la soberanía, sino de la relación con la riqueza: "Lo que diferencia la

²⁰ *Política*, 1279b.

²¹ *Ibid.*, 1279b.

²² *Ibid.*, 1279b.

democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza"²³. Esa es la verdadera cuestión; y es Aristóteles, con todas las cautelas del mundo, quien la formula. Y no lo hace de forma marginal, sino con contundencia, como muestra su conclusión de la reflexión, en la que abiertamente prescinde del número y pone la riqueza en el centro del gobierno: "Y necesariamente cuando ejercen el poder en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia"²⁴. Por tanto, parece innegable que ya Aristóteles advirtió que la forma del régimen no es una mera contingencia, o una opción técnica, sino que corresponde a la estructura socioeconómica de la ciudad. El número de gobernantes, que hasta ahora sólo especificaba un tipo técnico de régimen político, en rigor expresa la clase social que detenta el poder. Las cosas son así; los tipos de regímenes políticos responden a las relaciones de dominio entre las clases. La democracia no es tanto el gobierno de la mayoría cuanto el gobierno de las clases populares. La historia del pensamiento nos mostrará que, durante siglos, se seguirá jugando a decidir la conveniencia de que el poder político fuera ejercido por uno, por pocos o por muchos, reduciendo el discurso a argumentos de eficacia técnica y virtud práctica, supuestamente adjuntas a los pocos; se ocultaba así el verdadero problema del tipo de régimen, que sólo se comprende desde la estructura social y económica del estado.

La lección a extraer de estas referencias al pensamiento griego es que la democracia, como las demás formas de gobierno, es pensada en un cuadro conceptual de conflicto social y de enfrentamiento de clases; la política ha de ser definida como un arte aplicable a la realidad, no como diseño de una ciudad celeste inalcanzable que consuele de las miserias existentes. Por eso "mayoría", "pueblo", "ricos", "pobres", no son conceptos abstractos y neutros, sino que designan una condición social precisa, caracterizada por la relación con la riqueza y la cultura y, derivado de ellas, con la virtud, el valor, el conocimiento y las artes.

²³ *Ibid.*, 1280a.

²⁴ *Ibid.*, 1280a.

El *demos* es esa masa de gentes numerosa, pobre, con pocas virtudes, negada para la filosofía y la justicia, condenada a vivir sin las ideas. Por eso los filósofos siempre vieron la democracia como resultado de una lucha, esencialmente una lucha de clases sociales, de los pobres plebeyos contra los ricos y bien nacidos.

3. *El gobierno del populacho.*

En lo fundamental, la mirada de la filosofía griega se reproduce en la modernidad. Macpherson sintetiza bien esta idea: "no es ninguna novedad señalar que en la tradición general occidental de pensamiento político, desde Platón y Aristóteles hasta los siglos XVIII y XIX, la democracia se definía, si es que se pensaba en ella, como el gobierno de los pobres, los ignorantes y los incompetentes, a expensa de las clases ociosas, civilizadas y ricas"²⁵. En el mundo moderno del capitalismo burgués se mantienen las preocupaciones y actitudes básicas, aunque corregidas por los cambios sociales y culturales introducidos por la transformación económica de la sociedad: nuevo reparto de las riquezas y la cultura, nuevas relaciones de producción, nuevas formas de producir y distribuir el saber, etc. Recordemos que la burguesía, protagonista de estos cambios, es una clase muy amplia y estratificada, es *pueblo*; que protagoniza un ascenso al poder presentándose como clase universal y reivindicando los derechos universales; que el capitalismo es un orden económico que exige la destrucción de todos los vínculos y adscripciones serviles, exigiendo acudir al mercado como individuo libre. Todos estos cambios exigían una nueva imagen de la democracia, pues implicaban una nueva idea del pueblo y del trabajo; aunque con frecuencia esa imagen fuera sólo máscara. La burguesía se reservará para sí el título de *pueblo honesto*; el gobierno del pueblo se entiende como gobierno de la gente honesta, que trabaja pero con recursos propios, cualificada en saber y disciplina moral, piadosa y patriótica. Lo otro, lo que quedaba fuera del "pueblo", era el populacho, el vulgo, la canalla, que puede ser soportado socialmente en los

²⁵ C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*. Edic. cit., 20.

márgenes, pero sin acceso a la política, pues carecen de méritos y virtudes, son el grito del fracaso que afean el nuevo espejo encantado en el que se mira el mundo burgués. El rechazo de clase se disfraza de rechazo intelectual y moral; la pobreza ya no es el mal, sino la causa de casi todos los males; nadie es excluido por pobre, sino por los efectos de la pobreza. En el discurso público no se rechaza a la plebe por pobre, sino por carencia de saber, de virtud, de maneras, de gusto, en definitiva, por amenaza del buen orden de la ciudad. Si la exclusión del gobierno, la negación de los derechos políticos, se hace en base al censo, es sólo porque la riqueza-pobreza es más objetivable y medible que la cualidad moral y política; pero no, no se excluye a nadie por pobre, sino por los atributos de la pobreza. No obstante, hay que reconocer que la burguesía, que al fin había justificado su hegemonía por su éxito económico, no puso excesivo celo en ocultar que tales carencias humanas provenían directamente de la pobreza; incluso, en el “espíritu protestante”, como magistralmente describiera Weber, la pobreza es signo preocupante de un probable no estar entre los elegidos.

3.1. El rechazo de la democracia por los ilustrados se hace con frecuencia de forma enmascarada, al optar por el despotismo ilustrado en un escenario de rechazo de la aristocracia. Parecen heredar la idea de Séneca según la cual un príncipe tirano, aún siendo una gran desgracia para la nación, no obstante su tiranía es preferible a la pasión del pueblo. Es patente la desconfianza de los ilustrados en el pueblo. Voltaire es tal vez el más empeinado al afirmar, conforme a su filosofía de la historia, que “los tiempos esclarecidos no esclarecerán más que a un pequeño número de hombres de bien (*d'honnêtes gens*); el vulgo será siempre fanático”²⁶. Toda su confianza se deposita en un estrecho mundo de la gente de bien, de los círculos ilustrados, propietarios de la ciencia y de la conciencia. Al príncipe le son tan fieles e imprescindibles los filósofos como

²⁶ Voltaire, *The Complete Works of Voltaire (C.W)*. Institut et Musée Voltaire. University of Toronto Press, 1969 ss. Vol 101, 420.

peligroso y prescindible el populacho, como expresa el siguiente texto de su opúsculo *La Voix du sage*, en el que ve en el filósofo, en tanto que combatiente de la ignorancia, el fanatismo y la superstición del pueblo, el mejor aliado del príncipe: "Los filósofos, al carecer de todo interés particular, sólo hablan en favor de la razón y del interés público. Los filósofos rinden servicio al Príncipe destruyendo la superstición, que siempre es enemiga de los Príncipes (...). No hay sobre la tierra un sólo ejemplo de filósofos que se hayan opuesto a las leyes del Príncipe: no hay un sólo siglo en que la superstición y el entusiasmo no hayan causado horribles perturbaciones. *La cosa más feliz que puede ocurrir a los hombres es que el Príncipe sea filósofo*"²⁷. Voltaire oscila entre su "No me gusta el gobierno de la canalla"²⁸ y su reticente aceptación de la república en el caso de pequeños países: "La democracia sólo me parece conveniente para pequeños países"²⁹.

La confianza en el déspota ilustrado y sus prejuicios antidemocráticos se debían en buena parte a sus justificados recelos del Parlamento, que no estaba a la altura de los filósofos, que sufrían constantemente su intolerancia y hostilidad hacia la libertad de expresión. Voltaire expresaba este sentimiento con agilidad: "Prefiero, a pesar de mi gusto extremo por la libertad, vivir bajo la pata de un león que estar constantemente expuesto a los dientes de un millar de ratas"³⁰. Y se ríe de Rousseau quien, reivindicando la democracia directa, se había burlado de los ingleses por creerse libres cuando únicamente lo son durante las elecciones al Parlamento. Ironiza Voltaire si es que pretende que tres millones de ciudadanos asistan a Westminster. Pero la dificultad técnica, si algo justifica es la necesidad de la representación parlamentaria, sin ninguna exclusión; Voltaire, en cambio, no tiene dudas de quienes han de quedar excluidos: "¿Quiénes no tienen tierras ni casas, deben tener voz? No tienen más derecho que el de un empleado a sueldo

²⁷ *Ibid.*, vol 23, 469-70.

²⁸ "Carta a Federico II", en *C.W.*, vol 124, 160.

²⁹ Artículo "Democratie" en *Dictionnaire philosophique*. Paris, Garnière, 1969.

³⁰ "Carta al duque de Richelieu", en *C.W.*, vol. 121, 403.

de los comerciantes en dirigir el comercio”³¹.

D'Holbach, de un talante filosófico muy distinto al voltairiano, coincide con él en lo fundamental: prefiere un príncipe ilustrado, filósofo, a un gobierno democrático. Y no duda en confrontar filosofía y democracia como opciones políticamente irreconciliables. Su *Politique naturelle* está construida contra el riesgo constante de desbordamiento de la pasión y la imprescindible necesidad de su control racional. Obviamente, la lucha simbólica entre pasión y razón apenas logra enmascarar el conflicto entre el vulgo y el filósofo³²; la paz es la monarquía esclarecida y la revolución la democracia. El pueblo expresa la superstición y la pasión desnuda, el mal gusto. En el pasaje siguiente, sobre la revolución, se nota bien el talante del ilustrado, su sospecha de que toda Revolución sea un exceso o desbordamiento de la pasión, que en ella la razón pierde el puesto de mando: "En ellas los hombres guiados por el furor no consultan jamás la razón; su imaginación exaltada determina que lo lleven todo al exceso y no vean más que el momento. Cegados por los ambiciosos, por los fanáticos o los charlatanes políticos, para curarse un mal ligero que la razón habría mostrado necesario o que los tiempos fácilmente hubiese hecho desaparecer, los pueblos se hacen cortes profundos que acaban por forzar la ruina del cuerpo político o su debilitamiento sin fruto alguno"³³.

3.2. En esta preferencia generalizada de los ilustrados por el déspota frente al riesgo de la democracia Diderot parece poner un punto de discrepancia. En su artículo "*autorité politique*"³⁴ afirma rotundamente: "No hay más soberano legítimo que la nación; no puede haber más legislador legítimo que el pueblo". El gobierno arbitrario de un príncipe, aunque sea justo y esclarecido, es siempre malo, piensa

³¹ C.W., vol. 24, 425.

³² "Se necesita razón, sangre fría, luces y tiempo para reformar un Estado: la pasión, siempre imprudente, lo destruye todo sin mejorar nada" (*Politique naturelle, ou discours sur les vrais principes du gouvernement* (2 vols). "Prefacio", vi, vol. I. Londres, 1774)

³³ *Ibid.*, 113.

³⁴ *Encyclopédie*, Vol. I.

Diderot. Especialmente en sus textos más maduros, como las *Observations sur le Nakaz* y el *Essai sur les règnes de Claude et de Neron*, toma una posición nítida contra el despotismo: "Quien puede forzarnos al bien, también podría forzarnos al mal. Un primer déspota justo, enérgico y esclarecido, es una desgracia; un segundo déspota justo, enérgico y esclarecido es una desgracia mayor; un tercero que se pareciera a los dos primeros, al hacer olvidar a los pueblos sus privilegios consumaría su esclavitud"³⁵. La misma tesis puede verse en la contribución de Diderot a la *Histoire des Deux Indes*, de Raynal, donde sale de su pluma un duro ataque a la teoría del derecho divino de los reyes: "Esta máxima, imaginada por el clero, que solamente pone a los reyes por encima de los pueblos para mandar a los mismos reyes en nombre de la divinidad, ¿qué otra cosa es sino una cadena de hierro que mantiene a una nación entera bajo los pies de un sólo hombre?"³⁶.

La lucidez de Diderot, y su distanciamiento de la posición política común entre los ilustrados, se aprecia bien en su valoración del Parlamento. Lo consideraba una institución residual y anacrónica, "gótica" como dice en sus *Mémoires pour Catherine II*: "¿Tenía la nación gran interés en este cuerpo? Ninguno. Había quedado gótico en sus usos, opuesto a toda buena reforma, demasiado esclavo de las formas, intolerante, beato, supersticioso, celoso del cura y enemigo del filósofo, parcial, vendido a los grandes, vecino peligroso e incómodo..., viendo el desorden por todas partes, excepto en las leyes, de las que nunca intenta desbrozar el caos, vengativo, orgulloso, ingrato...". Pero, ante el proyecto de reforma del mismo del ministro Mapeau, sabe apreciar el peligro: "Estamos en una crisis que conducirá a la esclavitud o a la libertad; si a la esclavitud, será una esclavitud semejante a la que existe en Marruecos o en Constantinopla. Si todos los Parlamentos son disueltos y Francia se inunda de pequeños tribunales sin conciencia como sin autoridad, y revocables a la primera señal de su amo, adiós a

³⁵ Diderot, *Œuvres complètes* (20 vols), edición de J. Assézat y M. Tourneaux (OC-AT). Paris-Ginebra, 1875-77. Vol. III, 265.

³⁶ Abbé Raynal, *Histoire des Deux Indes* (4 vols.). Amsterdam, 1780. Vol. IV, 116-7.

todo privilegio de los diversos estados formando un principio correctivo que impida a la monarquía degenerar en despotismo"³⁷. El Parlamento resultante de la reforma de Maupeau suponía el fin, si no de la genuina libertad, al menos de la ilusión de libertad: "Había entre la cabeza del déspota y nuestros ojos una gran tela de araña sobre la que la multitud adoraba una gran imagen de la libertad. Los clarividentes habían mirado desde hacía tiempo a través de los pequeños agujeros de la tela, y la tiranía se había mostrado a cara descubierta. Cuando un pueblo no es libre, aún es una cosa preciosa la opinión que tiene de su libertad. Tenía esta opinión y era necesario dejársela. Actualmente es esclavo, y lo siente y lo quiere. Por tanto, no esperéis de él nada grande ni en la guerra, ni en las ciencias, ni en las letras, ni en las artes". Y concluye con aquellas hermosas frases: "O nation si belle, il n'y a qu'un moment!. O malheureuse nation, je ne puis m'empêcher de pleurer sur toi!"³⁸. Tal vez por eso Diderot saludó la restauración del Parlamento tras la muerte de Luis XV como restauración de la libertad.

La perspicacia de Diderot para ver en el Parlamento "gótico" los restos del antiguo régimen y, a su vez, en la reforma de Mapeau, un golpe más a la libertad, no debe ocultarnos su rechazo de fondo a la democracia. Por un lado, se aferra al límite espacial de la democracia: "El gobierno democrático, al suponer el concierto de voluntades, que a su vez presupone la reunión de los hombres en un espacio bastante estrecho, creo que sólo puede darse en pequeñas repúblicas, y la seguridad (...) sería siempre precaria"³⁹. Por otro, el pueblo cuyos derechos defiende es siempre el formado por la *honnêtes gens*.

Bajo las sospechas sobre la democracia siempre aparece, en el fondo, la pobreza de los pobres. Diderot puede defender las libertades política y los derechos de la nación frente al déspota; puede defender la supremacía de la ley y

³⁷ Diderot, "Carta a la Princesa Daschkoff", en *Correspondance* (Edic. G. Roth y J. Varlott. París. Minuit, 1955-60. 16 vols). Vol. XI, 20.

³⁸ *Ibid.*, 21.

³⁹ Diderot, OC-AT., vol II, 390.

del legislativo sobre el soberano; puede advertir de los peligros de la seducción del déspota ilustrado; pero, no obstante a ello, cuando se plantea quienes han de formar el cuerpo legislativo y ocupar las magistraturas la respuesta es contundente: *los propietarios*. En la celebrada *Histoire des Deux Indes* defiende la subordinación de los derechos políticos a la propiedad, con un argumento que hará época: nadie está más interesado en el buen gobierno de un país que quienes tienen mucho que perder con su destrucción o su anarquía, o sea, los propietarios.

Diderot publica en su *Encyclopédie* el artículo "*représentants*", de d'Holbach, que nos describe con precisión su idea. Dirá que "los representantes de una nación son ciudadanos escogidos, que en un gobierno moderado son encargados por la sociedad de hablar en su nombre, de establecer sus intereses, de impedir que se les oprima, de colaborar en la administración". No tiene duda alguna de que "los miembros de las asambleas deberían ser *propietarios*", porque él asocia nivel económico con nivel intelectual: la ciudadanía se deriva de las posesiones, que les ponen en situación de acceder al conocimiento de los intereses de la nación y las necesidades de la gente: "En una palabra, es la propiedad la que hace al ciudadano; todo hombre con posesiones en el estado está interesado en el bien del estado y, sea cual fuere el rango que las convenciones particulares le asignen, siempre es en cuanto propietario, en razón de sus posesiones, que debe participar o adquirir el derecho a hacerse representar". Vemos que ahora aparece un nuevo argumento, junto al de la grosería moral y estética y al de la ineficiencia política, que como éstos deriva de la pobreza: la carencia de patriotismo. Más de un siglo ante los Levellers habían dado una lección de lucidez a quienes les regateaban sus derechos políticos: servimos para luchar y morir por el Parlamento en la guerra contra el Rey y ahora no servimos para pertenecer al Parlamento. Ni Diderot ni d'Holbach captaron semejante contradicción; o, lo que tal vez sea peor, la disfrazaron.

Claro que d'Holbach, cuya mentalidad burguesa dominaba sobre su ocasional

título nobiliario, amplía los derechos políticos más allá de la propiedad de la tierra, a cuantos poseen riquezas o profesiones cualificadas para poder vivir en independencia; o sea, abre las puertas de la ciudadanía a la burguesía: "El comercio es actualmente para los estados una fuente de poder y riqueza; el comerciante se enriquece al mismo tiempo que el Estado que favorece sus empresas; comparte sin cesar sus éxitos y sus fracasos; no puede por tanto ser reducido al silencio sin injusticia; es un ciudadano útil y capaz de dar su opinión en los consejos de una nación a fin de aumentar su desahogo y su poder". También a los campesinos, a condición de que sean propietarios: "En fin, los agricultores, es decir, todo ciudadano que posee tierras, cuyos trabajos contribuyen a las necesidades de la sociedad, quienes ayudan a su subsistencia, sobre quienes caen los impuestos, deben estar representados. Nadie está más interesado que ellos en el bien público. La tierra es la base física y política de un Estado; sobre la posesión de la tierra recaen directa o indirectamente todas las ventajas y todos los males de las naciones. Por tanto, el peso de la voz de los ciudadanos en las Asambleas Nacionales debe ser proporcional a sus posesiones". El último párrafo no tiene desperdicio: los derechos políticos se reparten al peso, el grado de ciudadanía es función directa de la riqueza. Algo ha cambiado, pues los sectores con derecho a la ciudadanía tienen en común que son necesarios para la vida social: noble o guerrero, cura o magistrado, comerciante o manufacturero o agricultor... "son hombres igualmente necesarios". Lo que sigue permanente es la exclusión y sus causas: los pobres, la miseria, de la que no puede derivarse bien social ni político alguno.

D'Holbach no cambió su posición. En su *Politique naturelle* como en su *Système social* seguirá defendiendo que sólo la propiedad, especialmente la de la tierra, da derecho a elegir representantes: "la posesión de la tierra constituye el verdadero ciudadano". Por tanto, no sólo el hombre rico es el ciudadano, sino que es más ciudadano cuanto más riqueza posee. Y esos ciudadanos constituyen el pueblo, del que queda excluido el vulgo, el populacho: "Por la palabra *pueblo* no

se designa aquí un populacho imbécil que, privado de luces y de buen sentido, pudiera devenir en cada instante el instrumento y el cómplice de demagogos turbulentos que quisieran perturbar la sociedad. Todo hombre que puede subsistir honestamente con los frutos de sus posesiones, todo padre de familia que tiene tierras en un país, debe ser considerado como ciudadano. El artesano, el tratante, el empleado, deben ser protegidos por el estado al que sirven útilmente a su manera, pero no son verdaderos miembros más que cuando, por su trabajo y su industria, han adquirido bienes fondarios. Es la gleba quien hace al ciudadano"⁴⁰.

Los teóricos de la revolución e independencia americanas siguieron los planteamientos ilustrados, pero recurriendo ya abiertamente a los argumentos económicos. Aunque la revolución se hizo en nombre del pueblo, Jefferson (*Notas sobre Virginia* (1791) no tiene dudas de que el pueblo lo constituyen los propietarios, que son los verdaderos ciudadanos, tanto porque son los dotados de conocimiento y de virtud como porque son los que tienen algo que perder y, por tanto, están interesados en el orden, en las leyes, en la patria. Su democracia es una sociedad de individuos independientes, con preferencia para los propietarios de la tierra: "La dependencia engendra servilismo y venalidad, sofoca el germen de la virtud y prepara las herramientas adecuadas para los designios de la ambición (...). En general, la proporción que el resto de las clases de ciudadanos aporta en cada Estado con respecto a la que aportan sus labradores es la misma proporción que la de sus partes malsanas a sus partes sanas, y es un buen barómetro por el que medir el grado de su corrupción (...). Las masas de las grandes ciudades aportan tanto al apoyo de un gobierno puro como aportan las llagas a la salud del cuerpo humano"⁴¹.

Defiende un modelo de sociedad agrarista, que permite la coexistencia de pequeños propietarios y grandes terratenientes, como él mismo mismo. Legitima la exclusión sobre el presupuesto de que hay tierra para todos, al menos para toda

⁴⁰ D'Holbach, *Politique naturelle*, II, Ed. Cit., 54.

⁴¹ Cf. Macpherson, *La democracia liberal y su época*. Ed. Cit., 28.

la gente honesta que quiera trabajar y formar una familia, una iglesia y una ciudad. Él mismo puso gran empeño en una política de repartición de tierras en las fronteras para aumentar el número de pequeños poseedores: "Aquí todo el mundo puede tener un terreno que labrar por sí mismo, si lo desea; o si prefiere el ejercicio de cualquier otra industria, puede exigir por ella tal compensación que no sólo se puede permitir una subsistencia cómoda, sino los medios para compensar el cese del trabajo al llegar a la vejez. Todos, por sus propiedades o por su situación satisfactoria, están interesados en defender las leyes y el orden. Y esos hombres pueden conservar, con seguridad y provecho, un sano control de los negocios públicos y un grado de libertad que en manos de la *canaille* de las ciudades de Europa se verían instantáneamente pervertidos y usados en la demolición y la destrucción de todas las cosas públicas y privadas"⁴²

4. *El gobierno del pueblo.*

4.1. Hasta las mismas vísperas de la Revolución, y en gran medida durante la misma, la filosofía continuó excluyendo de la ciudadanía, de los derechos políticos, a los pobres, lo hiciera por considerarlos sin virtud, groseros, ineficientes, fanáticos, no patriotas, o carente del necesario ocio y formación para dedicarse a la política. Nunca se negaban los derechos por pobres; se hacía siempre por alguna carencia, aunque las mismas fueran en realidad simples y diversos nombres de la pobreza. Era una idea común y compartida por la filosofía que la democracia no sólo era perversa sino carente de justificación racional. Morellet, simpatizante de la Revolución, critica a Necker por la publicación en 1787 del Edicto de Junio instaurando las Asambleas provinciales: "cuando se deja de mirar el gobierno como un hecho y se persigue organizarlo regularmente, fundarlo sobre un derecho, no puede ser sino sobre el derecho de propiedad del suelo; que, por tanto, sólo a los propietarios pertenece el derecho de establecer e instituir el

⁴² *Ibid.*, 28-29.

gobierno. No es, pues, en tanto que nobles, curas o miembros del Tercer Estado que los diputados pueden formar parte de los Estados Generales o de una Asamblea Constituyente, sino como propietarios y en virtud de una propiedad territorial, sea hereditaria, sea usufructuaria, suficiente para ser en ellos la garantía de un interés real en la cosa pública, de la instrucción necesaria para entregarse con éxito y del ocio para dedicarse a dichos trabajos"⁴³. Y Condorcet, simpatizante de la Revolución y pensador tan progresista en muchos aspectos, nos ofrece esta perla de argumento en su *Ensayo sobre las Asambleas Provinciales*: "Puesto que un país es un territorio circunscrito por límites, se debe considerar a los propietarios como los únicos verdaderos ciudadanos. En efecto, los otros habitantes no existen sobre el territorio más que en tanto que los propietarios les han cedido una habitación; no pueden tener más derecho que el que hayan recibido de ellos"⁴⁴. Reflexión que parece inspirar el pensamiento de algunos de nuestros gobernantes; aunque, bien mirado, es más probable que sea mero instinto, pues dudo que hayan leído a Condorcet.

No es trivial que uno de los ilustrados más progresistas y partidario de la revolución sostenga esta tesis, cuyo alcance se nos revela cuando se detiene a especificar quienes deben ser ciudadanos y quienes no: "Entre las exclusiones al derecho de ciudadanía hay unas que pueden considerarse naturales: por ejemplo, la exclusión de los mineros, de los monjes, de los domésticos, de los condenados por crímenes, de cuantos sean sospechosos de no poseer una voluntad esclarecida, o una voluntad propia, y de aquellos de los que legítimamente se puede suponer de voluntad corrupta. Por simple razón deben colocarse también en el número de las exclusiones indicadas los extranjeros, los viajeros que, no teniendo más que un interés incierto, parcial, momentáneo, en la prosperidad común, no pueden disfrutar de un verdadero derecho. La exclusión de los hombres que no tienen propiedad alguna se basa en el mismo principio que la de

⁴³ Morellet, *Mémoires sur le dix-huitième siècle et la Révolution*. Paris, 1821, Vol.I, 150-1.

⁴⁴ Condorcet, *Oeuvres*, 12 vols. (Ed. De A. C. O'Connor y F. Arago). París, 1847-9, 129.

los últimos; el motivo es idéntico, aunque menos fuerte, pues la justicia no es más violada por los no propietarios que por los extranjeros, mineros, etc., puesto que todos están sometidos a leyes que en absoluto han hecho. Se ha dicho algunas veces que, siguiendo este principio, se sacrificaba a la mayor parte de ciudadanos pobres en beneficio de los ricos; pero desde el momento en que se otorga el derecho de ciudadanía incluso a la más débil propiedad, esta objeción desaparece. Los propietarios grandes o pequeños son muy numerosos con relación a la totalidad de los ciudadanos, y lo sería aún más si la propiedad de la tierra añadiese esta prerrogativa a sus otras ventajas. Los únicos hombres que quedarían privados de ella serían, o bien aquellos que lo quisieran por sí mismos, o bien aquellos cuya pobreza y manera de subsistir obligan a la dependencia, a quienes es útil excluir y, sin embargo, sería difícil e incluso peligroso excluir por otros medios"⁴⁵. Si desconociéramos el talante progresista de Condorcet nos parecería un alarde de cinismo; pero, en el fondo, sólo es un acto de sinceridad: excluir de los derechos políticos a miembros de la comunidad recurriendo al grado de instrucción, a la cualidad moral o al refinamiento estético, o al patriotismo, o a cualquier otro criterio, "sería difícil e incluso peligroso". Es mejor recurrir claramente a la pobreza económica, difícil de disfrazar, y suficiente para dejar en los márgenes a la canalla.

El texto es realmente extraordinario, pues muestra hasta qué punto los filósofos más progresistas mantienen su rechazo de la democracia pensada como reinado de la pobreza. Condorcet extiende los derechos políticos a los pequeños propietarios, pero no renuncia a la condición económica, elevada a símbolo de la ciudadanía. Condorcet se opone a quienes pretenden jerarquizar los derechos a las Asambleas en función del estatus de propiedad, es decir, a que tuvieran más privilegios los más ricos; e incluso defiende al respecto la igualdad de las mujeres, proponiendo que se le reserven unos puestos mínimos; pero sigue viendo la pobreza como argumento contra la democracia. De todas formas, Condorcet,

⁴⁵ *Ibid.*, 129.

llegada la Revolución, dio pasos hacia delante. En 1793 defendía el derecho de voto para todo hombre de 21 años cumplidos, nacido en Francia o con intención de fijar en ella su residencia, y derecho a ser representante y ocupar cargos y magistraturas para los mayores de 25 años. Tomaba así posición a favor de los jacobinos, que se enfrentaban a la Constitución de 1791 porque distinguía dos tipos de ciudadanos, pasivos (con derecho a voto y protección legal) y activos (con derecho a participación política). La mayoría de la Asamblea estaba por la distinción, y reservaba la plenitud de derechos a quienes pagaban tasas directas por valor mínimo de tres días de trabajo. Sólo ellos eran verdaderos ciudadanos.

Un argumento potente, que viene en parte a sustituir y en parte a completar la exclusión de los pobres de la política, es el de la independencia. La democracia parece exigir individuos independientes, que no se dejen dominar ni por el clero (instrucción) ni por el patrón (propiedades); la independencia política, defendible tanto para el ejercicio del voto como para el desempeño de magistraturas, quedaba así ligada a la independencia económica, apareciendo así un nuevo argumento de la filosofía contra la pobreza.

4.2. La verdad es que ya Kant señalaba la independencia económica como un derecho del ciudadano, junto a la libertad y la igualdad. La libertad, en el fondo, no es un derecho del ciudadano; es un derecho natural, común a los hombres; en otras palabras, la libertad hace a todos ciudadanos de un mismo orden, ciudadanos del mundo⁴⁶. La igualdad era pensada por Kant como igualdad formal ante la ley, igualdad en su protección y goce de derechos ante el estado; se reivindica como rechazo de los privilegios de nobles y clérigos; el estado de derecho sólo reconoce a individuos, el poder soberano ignora toda corporación intermedia. En cuanto a la independencia, tiene en Kant un estatuto ambiguo, pues al tiempo que es un derecho del ciudadano es una condición de ciudadanía.

⁴⁶ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*. Segunda Parte: "La doctrina del derecho", § 66. (Madrid, Tecnos, 1989, 143-145)46.

Además, a diferencia de lo que ocurre con la libertad y la igualdad, que todos deben gozar por igual, no todos son independientes de la misma manera. La independencia equivale a poder vivir de la propia actividad, sin ayuda de otro y, por tanto, sin subordinación a nadie; el hombre independiente es el verdadero ciudadano, el ciudadano activo, el único con derecho a devenir legislador de la sociedad civil, a votar y ocupar magistraturas.

La libertad y la igualdad por sí mismas son compatibles con una diferenciación de los hombres en personas-fines y personas-medios, lo que se traduce en ciudadanos activos y pasivos⁴⁷, y no garantizan la justicia: "Esta igualdad universal de los hombres en un estado en tanto que súbditos de éste es perfectamente compatible con la más grande desigualdad en cantidad o grado de la propiedad, se trate de superioridad física o intelectual, o en bienes de fortuna (...), y de derechos en general (...), de suerte que el bienestar de uno depende del rico, a quien se debe mostrar obediencia (...)"⁴⁸. La independencia, al apoyarse en una determinación económica y social, exige pensar la libertad y la igualdad de forma concreta y material. Porque la independencia, lejos de quedar garantizada por la libertad y la igualdad formal, pone la cuestión de la propiedad, en sentido amplio, por ser la condición para ser amo de uno mismo: "poseer alguna propiedad (entendiendo por tal toda habilidad, oficio, talento artístico o ciencia) que le permita mantenerse; es decir, que en el caso en que sea otro quien le permite ganarse la vida, la ganará por alienación de lo que es suyo, al consentir que otros exploten sus fuerzas (...)"⁴⁹. La independencia así entendida aporta un sentido concreto a la libertad e igualdad, que en su formulación abstracta son ajenas a la justicia.

Este ideal de ciudadano es lúcido y progresista cuando, en posición rousseauiana, sirve para exigir de la política una redistribución de la propiedad

⁴⁷ La diferenciación entre ciudadanos "activos" y "pasivos" es de origen girondino, y luego thermidoriano.

⁴⁸ I. Kant, "Acerca de la relación entre teoría y práctica", en *Filosofía de la historia*. Buenos Aires, Editorial Nova, 1964, 159.

⁴⁹ *Ibid.*, 180.

como condición de sentido de la libertad y la igualdad; pero se vuelve conservador cuando, en versión liberal, ese ideal de ciudadano se usa para justificar la negación de los derechos políticos a quienes por no tener recursos no gozan de esa independencia. Porque, usada como criterio de ciudadanía, el trabajador sin capacidad de independencia económica no es un ciudadano de pleno derecho; en cambio, usada como contenido del ideal, exige dotar a todos los miembros del estado de las condiciones económicas que posibiliten esa independencia. Si ciudadanía y propiedad van unidas, sólo el patrón es independiente, sólo el patrón es ciudadano.

Nadie combatió esta relación con tanto radicalismo y tanta clarividencia como M. Robespierre en su “Discurso sobre la necesidad de revocar el Decreto sobre el marco de plata”⁵⁰. Estaba a debate en la Asamblea parisina el criterio de ciudadanía, por tanto, los derechos políticos; y se acumulaban los argumentos tópicos contra la democracia que venimos resaltando, configurando así una distinción inquietante entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos. Robespierre interviene recordando el texto de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789, elaborado por aquella Asamblea, en que puede leerse: “Todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, “La soberanía reside esencialmente en la nación”, “La ley es expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a participar en su formación, ya sea por si mismo o a través de sus representantes libremente elegidos”, “Todos los ciudadanos son admitidos en todos los empleos públicos, sin más distinción que la de sus virtudes y la de sus talentos”⁵¹. Y sostiene que cualquier límite económico, como se pretende, aunque sea bajo, aunque sea de un marco de plata, contradice esos principios y convierte la Revolución en innecesaria. La ley, dice, no es expresión general cuando los pobres quedan fuera de su formación; no hay

⁵⁰ M. Robespierre, “Discurso sobre la necesidad de revocar el Decreto sobre el marco de plata”, en V. Méndez, *El discurso revolucionario 1789-1793*. Barcelona, Sendai, 1993, 95-109.

⁵¹ Artículos 1º, 5º y 6º de la *Declaración* de 26 de Agosto de 1789.

igualdad de derechos cuando unos pueden ser elegidos y otros simplemente participar en la elección; no hay posibilidad de acceso a cargos públicos para quienes no pueden pagar impuestos. Ni siquiera puede ser soberana una nación en la que una mayoría de su gente no son plenamente ciudadanos. Sería una nación esclava, “pues la libertad consiste en obedecer a las leyes que uno se ha dado, y la esclavitud en ser obligado a someterse a una voluntad extraña”⁵². Robespierre no tiene dudas: una constitución así define una aristocracia, no una democracia “¡Y qué aristocracia!. La más insoportable de todas, la de los ricos”⁵³.

El discurso, que es una joya literaria, es también una pieza genuinamente democrática, donde ninguna expresión o efecto de la pobreza –la instrucción, la independencia, la virtud, el talento, el buen gusto, el patriotismo o la eficiencia- son usados como justificación de la desigualdad o la exclusión. “Todos los hombres nacidos y domiciliados en Francia son miembros de la sociedad política llamada francesa, es decir, ciudadanos franceses”, afirma sin la menos condición o restricción en un discurso ejemplarmente democrático. “Los derechos ligados a este título no dependen no de la fortuna que cada uno posea ni de la cuota de impuesto a la que esté sometido, porque no es el impuesto lo que les hace ciudadanos”⁵⁴. Y no valen argumentos paternalistas, ni utilitaristas, ni moralistas o estéticos; ni el caos, ni la degradación, ni los abusos justifican una restricción de los derechos en una democracia: “todo el bien que les habéis hecho era un deber riguroso; la omisión del que podáis hacer será una prevaricación; el daño que les hagáis es un crimen de lesa-nación y de lesa-humanidad”⁵⁵. No hay razón alguna, en perspectiva democrática, para institucionalizar la desigualdad; y no sólo porque las diferencias intelectuales, morales o estéticas son en gran medida efecto de la injusta desigualdad, sino porque, en rigor, esa es la línea de demarcación entre la

⁵² M. Robespierre, *Op. Cit.*, 96.

⁵³ *Ibid.*, 96.

⁵⁴ *Ibid.*, 96.

⁵⁵ *Ibid.*, 98.

democracia como autogobierno del pueblo y el gobierno liberal representativo como buen gobierno del pueblo. Entre Robespierre y los ilustrados, Diderot, Kant o Mill, se da la diferencia entre el discurso democrático y el liberal.

5. El gobierno de los trabajadores.

Las revoluciones, tanto la americana como la francesa, acentuaron las reivindicaciones democráticas. Aunque estas demandas no llegaran a triunfar sirvieron al menos para ampliar la presencia popular en los gobiernos representativos. Robespierre, Saint-Just, Baveuf, son nombres de otros tantos fracasos, que se repetirían en 1848 y en 1873. La Comuna de París vendría a recordar que la democracia no culminaba en el gobierno representativo, sino en el efectivo y real ejercicio del gobierno de la república por el pueblo. El movimiento obrero y sus reivindicaciones políticas crecerían en el afianzamiento y expansión del capitalismo; el sufragio universal se convertiría en el nuevo horizonte democrático, al que se tendía ineludiblemente: como anunciara Kant, la historia habría de realizar con dolor y sangre lo que la razón práctica prescribía sin éxito.

La lucha por el sufragio universal a lo largo del XIX define una etapa de la lucha por la democracia, que se concreta en la conquista de los derechos políticos para los trabajadores. Buena parte de los rostros de la pobreza en los que se había centrado la argumentación clásica del rechazo social perdieron peso objetivo. Amplias capas de trabajadores acceden a la instrucción y, con ella, a las cualidades éticas, políticas e incluso estéticas de que careciera el populacho; el propio desarrollo del capitalismo irá poniendo de relieve la compatibilidad entre trabajo y cualificación técnica, preparación cultural, moralidad y compromiso político; además, la burguesía no podía restar prestigio al trabajo, ni siquiera al trabajo asalariado, clave del capitalismo instaurado por ella. Por tanto, el pensamiento filosófico político se ve obligado a asumir la inevitable presencia de

los trabajadores en la política, o sea, a hacer concesiones a la democracia, al tiempo que se esfuerzan en diseñar un modelo de ésta (el gobierno representativo, perfectamente diseñado por James Mill, J. Bentham y J. St. Mill⁵⁶) protegido contra los efectos perversos intrínsecos al gobierno por el pueblo, que Burke describiera con precisión en su *Reflexiones sobre la revolución francesa*⁵⁷. Esa estrategia suele interpretarse como defensa de la propiedad capitalista, y ciertamente lo es; pero nosotros insistimos en la mirada inversa, donde aparece como exclusión de la pobreza (sufragio censatario) y se camufla con viejos y renovados argumentos, como el del “derecho a ser gobernado por los mejores”, tras los cuales siempre opera la riqueza (que en el capitalismo desarrollado ya no es sólo la propiedad de la tierra, sino cualquier metamorfosis del capital y de la fuerza de trabajo cualificada).

5.1. Dos brillantes pensadores de la burguesía liberal, como A. de Tocqueville y J. St. Mill, afrontan el tema con alarde de sensibilidad y realismo. Sería ingenuo convertirlos en símbolos de la reconciliación; al contrario, sus posiciones ejemplifican nuevas formas del rechazo de la democracia cuando ya no se cree la posibilidad de negarla. Conscientes de que el proceso igualizador de derechos es irreversible, interpretan que es la hora de hacer concesiones democráticas que permitan contener y redirigir el empuje popular, evitando sus efectos más radicales. En consecuencia, defenderán la conveniencia de ampliar en lo posible los mecanismos del estado representativo y dar entrada a amplias capas de trabajadores, que así serían desviados de otras estrategias revolucionarias. Tocqueville, en *La democracia en América*, describiendo el imparable movimiento igualizador de la vida y costumbres norteamericanas, defiende la tesis de que los americanos han sabido sacar utilidad del nuevo sistema de gobierno; sin duda han

⁵⁶ J. Mill, *Ensayo sobre el gobierno*. Granada, Ed. Comares, 1998; J. Bentham, *Fragmento sobre el gobierno*. Madrid, Aguilar, 1973; J. St. Mill, *Del gobierno representativo*. Madrid, Tecnos, 1985.

⁵⁷ E. Burke, *Reflexiones sobre la revolución francesa*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

pagado su precio, pero su gesto es meritorio y ejemplar en cuanto el proceso era irreversible. Europa, en cambio, parece no darse cuenta del empuje democratizador, por lo cual se ve abocada a una situación sin salida, en la que se juega su existencia al todo o nada, con lo que se condenará a perder su destino. No es que Tocqueville sea un demócrata; al contrario, su obra rezuma nostalgia aristocrática; pero es una mente lúcida que llama a las capas dirigentes, con poder económico y cualificación intelectual, a hacer concesiones para poder salvar lo salvable y, sobre todo, para poder seguir manteniendo las riendas del gobierno.

Tocqueville tiene el mérito de no confundir la democracia con el mero sistema representativo, viendo en ella la igualdad social, lo que llama “igualdad de condiciones”⁵⁸, arraigado en los jóvenes Estados Unidos. Confiesa su sorpresa por “la influencia que este primer hecho ejerce sobre la marcha de la sociedad”, determinando la opinión pública y, a través de ésta, modificando las leyes y las máximas de los gobernantes. Pero la influencia de esa igualdad de condiciones no quedaría aquí: “Pronto observé que ese mismo hecho extiende su influencia mucho más allá de las costumbres políticas y de las leyes, y que su predominio sobre la sociedad civil no es menor que el que ejerce sobre el gobierno, pues crea opiniones, engendra sentimientos, sugiere usos y modifica todo aquello que él no produce”⁵⁹.

Como hemos dicho, Tocqueville defiende la tesis de la inevitabilidad del proceso, advirtiendo a los europeos para que se dispongan a afrontarlo. Describe los cambios con aparente neutralidad, reconociendo que en la democracia no todo es negativo: “si se halla ahí menos brillo que en el seno de una aristocracia, también se encontrará en ella menos miseria. Los placeres serán más limitados y el bienestar más general; las ciencias menos profundas, pero más rara la ignorancia; los sentimientos menos enérgicos y las costumbres más dulces; se

⁵⁸ A. Tocqueville, *La democracia en América*, 2 vols. Madrid, Alianza Editorial, 1980, vol. I, 9.

⁵⁹ *Ibid.*, 9.

observarán más vivos, pero menos crímenes”⁶⁰. Incluso ensalza los efectos de la misma en la expansión del bienestar: “La nación en conjunto será menos brillante, menos gloriosa, menos fuerte, quizá; pero la mayoría de los ciudadanos gozará de mayor prosperidad y el pueblo se mostrará tranquilo, no porque desespere de mejorar, sino por conciencia del propio bienestar”⁶¹. Pero, bien mirado, parece que Tocqueville reconoce esas ventajas en la democracia americana porque no vienen de ninguna parte, porque no han perdido nada, porque partieron de cero; en cambio, los europeos tienen en su haber una larga historia y, en concreto, vienen de una larga etapa aristocrática que parece amenazada y a punto de hundirse. Cuando Tocqueville compara “el estado social de nuestros abuelos” con el amenazante presente, su reflexión se vuelve pesimista y el rechazo de la democracia gana decibelios: “El prestigio del poder real se ha desvanecido sin ser reemplazado por la majestad de las leyes. En nuestro país el pueblo menosprecia a la autoridad, aunque la teme, y el miedo consigue más de él que en otros tiempos el respeto y el amor. Observo que hemos destruido las existencias individuales capaces de luchar separadamente contra la tiranía; pero veo que es el gobierno el único en heredar todas las prerrogativas arrebatadas a las familias, a las corporaciones o a los hombres. Así pues, a la fuerza, algunas veces opresora pero a menudo conservadora, de un reducido número de ciudadanos, ha sucedido la debilidad de todos”⁶².

No sólo reivindica, frente a la democracia, la división y equilibrio de poderes al estilo del antiguo régimen, sino que, de forma paradójica, Tocqueville entiende que en la aurora de la democracia los hombres se han olvidado de los derechos⁶³. En todo caso, su rechazo de la plebe aparece una y otra vez, sirviendo de máscara a su rechazo de la democracia como gobierno de los pobres. Siguen siendo plebe,

⁶⁰ *Ibid.*, 15.

⁶¹ *Ibid.*, 16.

⁶² *Ibid.*, 16.

⁶³ “(ni para el pobre ni para el rico) existe la idea de los derechos, y la fuerza constituye para ambos la única razón del presente y la única garantía del porvenir” (*Ibid.*, 16).

con el agravante de que han perdido la sumisión, que con sus viejas ropas han salido a la plaza pública: "El pobre ha conservado la mayor parte de los prejuicios de sus padres, sin sus creencias; su ignorancia, sin sus virtudes. Como regla de sus actos ha admitido la doctrina del interés, sin conocer su ciencia, y su egoísmo se halla tan desprovisto de ilustración como en otro tiempo lo estaba de abnegación"⁶⁴. Se ha abandonado lo bueno del antiguo régimen sin ser capaces de instaurar lo útil que la democracia promete; el fin de la aristocracia, por tanto, no es un nuevo orden, sino el inevitable desorden: "obstaculizada en su marcha o abandonada a sus pasiones desordenadas, la democracia en Francia ha derribado todo a su paso, y lo que no ha destruido lo ha quebrantado. En ningún momento se la ha visto apoderarse poco a poco de la sociedad para imponer pacíficamente su imperio, sino avanzar incesantemente entre los desórdenes y la agitación de un combate. Exaltados por el ardor de la lucha, empujados más allá de sus adversarios, todos pierden de vista el verdadero objeto de sus afanes y emplean un lenguaje que no corresponde a sus verdaderos sentimientos ni a sus secretos mínimos"⁶⁵.

5.2. Mill, amigo y admirador de Tocqueville, en su *Economía Política* ya alertaba sobre el carácter irreversible de los cambios sociales: "De los trabajadores, al menos en los países más avanzados de Europa, cabe decir con toda seguridad que no se volverán a someter al sistema patriarcal o paternalista de gobierno. La cuestión quedó dilucidada cuando se les enseñó a leer y se les permitió tener acceso a los periódicos y los panfletos políticos; cuando se permitió que les llegaran los predicadores disidentes con su mensaje de que empleasen sus facultades y opiniones en oposición a las doctrinas que profesaban y mantenían sus superiores; cuando se les reunió en grandes números para que trabajasen bajo el mismo techo; cuando los ferrocarriles les permitieron ir de un sitio a otro, y

⁶⁴ *Ibid.*, 16.

⁶⁵ *Ibid.*, 17.

cambiar de patronos y empleadores como se cambia de camisa; cuando se les alentó a pedir una participación en el gobierno, mediante el sufragio electoral. Las clases trabajadoras han tomado sus intereses en sus propias manos y están demostrando constantemente que, a su juicio, los intereses de sus empleadores no son idénticos a los suyos, sino opuestos a ellos. Hay quienes, en las clases altas, se halagan pensando que se pueden contrarrestar estas tendencias mediante la educación moral y religiosa, pero han dejado pasar demasiado tiempo para dar una educación que pueda satisfacer sus objetivos. Los principios de la Reforma han calado tan hondo en la sociedad como el leer y el escribir, y los pobres no seguirán aceptando durante mucho tiempo la moral y la religión que les prescriban otros... Los pobres ya se han liberado de sus andaderas y ya no se los puede gobernar ni tratar como si fueran niños (...). A partir de ahora, todos los consejos, las exhortaciones o la orientación que se brinden a las clases trabajadoras se les deben brindar como a iguales, y ellas los aceptarán con los ojos bien abiertos. La perspectiva del futuro depende de la medida en que se les pueda convertir en seres racionales"⁶⁶. La suerte, pues, estaba echada: la manera de impedir el proceso revolucionario o lo que él llama una "democracia de clase" pasaba por una reforma del gobierno representativo que diera entrada a ciertas capas de obreros, los comprometiera con el sistema productivo y los alejara de otras expectativas más radicales. Era necesario hacerlo y, además, podía hacerse, pues, como muy bien dice Mill, los trabajadores ya habían aprendido a leer y escribir, ya no eran mera canalla o populacho.

Mill es un referente admirable para nuestra tesis, pues se trata del pensador tal vez más progresista que, no obstante, escenifica un sutil rechazo de la democracia. Él mismo nos cuenta que en los años 1820 se habían silenciado las reivindicaciones de la democracia, y que él mismo, que había coqueteado con ella, puso distancias. Relata en su *Autobiografía*: "Pronto cesé de considerar la

⁶⁶ Ver J. St. Mill, *Principles of Political Economy*. Libro IV, cap. 7, secc. 1 y 2, en *Collected Works* (J.M. Robson ed.). Toronto, 1965, iii, 761-763. (Traducción castellana en FCE).

democracia representativa como un principio absoluto y comencé a hacerlo como una cuestión de tiempo, lugar y circunstancias". Y comentando sus ideas en torno a 1840: "Era entonces mucho menos demócrata que había sido, ya que en la medida en que la educación continuaba siendo muy imperfecta, sentíamos miedo de la ignorancia y especialmente del egoísmo y brutalidad de las masas". Mill veía en la democracia no un régimen político, sino una vida gobernada por lo mediocre. Su ensayo *Sobre la libertad* (1859) es en el fondo una defensa de la libertad del individuo frente a la democracia igualadora y uniformizadora. Se queja de que "la tiranía de la mayoría no es generalmente incluida entre los males contra los cuales la sociedad necesita estar en guardia", y de que "en política es casi una trivialidad decir que la opinión pública gobierna el mundo". Ya en su tiempo detectaba que "los grupos que confeccionan la opinión pública son siempre una mediocridad colectiva". Mantiene, pues, la idea de profundo arraigo en el mundo filosófico e ilustrado: la democracia es enemiga de la libertad e incluso de la civilización, en tanto que impone la uniformización sobre la individualidad matando el genio, asfixiando la potencia creadora de los hombres y expandiendo la rutina y el gregarismo. Como máximo pueden aceptar un gobierno representativo, en que se sustituye el derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo por el derecho del pueblo a ser bien gobernado, a tener el mejor gobierno posible y a estar protegido contra sus perversiones.

La posición de Mill es un caso paradigmático en esta historia del desencuentro entre la filosofía y la democracia. Su talante progresista es incuestionable, siendo difícil encontrar un pensador de su época más volcado que él en la defensa de la justicia social y los derechos de las clases populares, de la libertad individual y de la igualdad de sexos⁶⁷. Su posición es la arquetípica de la actitud de la filosofía burguesa hacia la democracia. Durante una larga época la democracia fue vista, desde el liberalismo, como enemiga de la libertad, de la individualidad, de la

⁶⁷ Textos como *Pensamientos sobre la reforma parlamentaria*, *Sobre la libertad* y *La esclavitud de las mujeres* son buenos testimonios al respecto.

creación original, del gusto refinado, de la sensibilidad artística, de la pasión cultural. El trabajador no es ya plebe, pues aparece como clase diversificada, en algunos casos con buena educación y en otros muchos con capacidad de una vida honesta. No obstante, sigue siendo para la burguesía una figura tosca, poco sofisticada, con instintos gregarios, nada creativo y soporte de una cultura ruda y homogeneizadora. La versión moderna de la imagen del populacho es la vulgarización de la cultura de masas, la igualación cultural, la falta de distinción e individualidad.

Su libro *Del Gobierno representativo* (1861) es, sin duda, una de las más finas defensas del “gobierno representativo”, de la libertad y derechos individuales y de las minorías. Pero bajo una defensa lúcida y radial de la democracia representativa liberal aparecen, sin duda, los resabios antidemocráticos, aunque sean maquillados de paternalismo benefactor. Un comentario de Tocqueville a la posición de Mill ilustra la diferencia entre democracia y gobierno representativo: “Esté usted seguro, querido Mill, de haber abordado con ello la gran cuestión; por lo menos, tal es mi firme creencia. Para los amigos de la democracia se trata menos de encontrar los medios de hacer gobernar al pueblo, que de hacer que el pueblo escoja a los más capaces de gobernar y de darle un imperio sobre estos últimos lo bastante grande para poder dirigir el conjunto de su conducta y no el detalle de los actos ni los medios de ejecución. Tal es el problema. Estoy profundamente convencido de que de su solución depende la suerte futura de las naciones modernas”⁶⁸. Nos parece que la “gran cuestión” a la que se refiere Tocqueville no es la de la democracia (pensar las formas posibles de participación directa y activa del pueblo en el gobierno), sino la del gobierno representativo: cuestión del sufragio, determinación del derecho a voto. Burke lo diría con más claridad: el pueblo no tiene derecho a gobernar, sino a ser bien gobernado. En buena lógica, sólo tiene derecho a elegir a los gobernantes y sólo cuando haya

⁶⁸ Carta de 5 de diciembre de 1835 (Cf. Dalmacio Negro, “Presentación” a J. St. Mill, *Del gobierno representativo*. Ed. cit., XIX).

garantías de que de tal elección saldrán los mejor dotados. Por tanto, el horizonte máximo es el sufragio universal, no los derechos políticos; y el horizonte concreto un sufragio censatario que garantice la cualidad de los elegidos. En cierto modo, es la visión democrático-liberal del déspota ilustrado: del “todo para el pueblo, pero sin el pueblo”, se pasa al “todo para el pueblo, pero sin el populacho”. Se concede el derecho a voto a la burguesía, pequeños propietarios, artesanos, etc., pero siempre con la garantía de que los elegidos gobiernen de forma ilustrada, sin excesivas intervenciones de la Asamblea.

Mill constata la diferencia entre democracia y gobierno representativo al distinguir entre, por un lado, “la idea pura de democracia”, que “según su definición, es el gobierno de todo el pueblo por todo el pueblo igualmente representado”; y, por otro, “la democracia tal como se concibe actualmente”, que “es el gobierno de todo el pueblo por una simple mayoría del pueblo, exclusivamente representada”⁶⁹. En el primer sentido –sigue diciendo- la democracia es “sinónimo de igualdad para todos los ciudadanos”, y en el segundo, a pesar de que suelen confundirse, “significa un gobierno de privilegio a favor de una mayoría numérica que, de hecho, es la única que tiene voz y voto en el estado”⁷⁰. En el fondo esta distinción no es cualitativa; Mill simplemente reivindica la ampliación y perfección del sistema del sufragio, de modo que no se excluyan las minorías y se corrijan las perversiones de las mayorías minoritarias, ámbito en el que las reflexiones millianas son envidiables. Mill escribe fuertemente influido por los peligros de la “tiranía de la mayoría” criticados por Tocqueville, y piensa que una excesiva mayoría en el Parlamento es una “democracia de clase”, cosa en sí no buena, especialmente porque se trataría de una democracia de los trabajadores, dada la mayoría sociológica de éstos.

Por eso define mecanismos compensadores que garanticen no sólo la presencia de las minorías en el Parlamento, sino la eficacia de su voz, al no contar

⁶⁹ *Del gobierno representativo*. Ed. cit., 82.

⁷⁰ *Ibid.*, 83.

sólo el número sino hacer valer la reputación: “esa democracia, donde existirían la igualdad, la imparcialidad, el gobierno de todos por todos, estaría exenta de los males más graves, inherentes a lo que impropriamente se llama hoy democracia y que sirve de base a la idea que de la misma se tiene”⁷¹. El “todos por todos”, insistimos, es contextual; Mill no está pensando en una radical y absoluta universalización del derecho al sufragio, y mucho menos en la totalidad de los derechos políticos. Como siempre, los excluidos son los pobres, aunque se argumente en términos paternalistas.

Efectivamente, Mill deja bien claro “los dos males y peligros” tanto del gobierno representativo como, en general, de cualquier forma de gobierno: “1º La ignorancia y la incapacidad generales del cuerpo representativo o, para hablar con más propiedad, la deficiencia de sus capacidades intelectuales; 2º El peligro de que este cuerpo no se halle bajo la influencia de intereses no identificados con el bienestar general de la comunidad”⁷². Todas las reflexiones millianas para corregir el segundo peligro son realmente lúcidas y progresistas, guiadas por el principio según el cual la perfección de las instituciones no deriva de la honestidad ocasional de los políticos sino de su capacidad para hacer imposible la inmoralidad de los mismos. En cambio, sus reflexiones respecto al primer mal y peligro enmascaran su rechazo de la democracia.

5.3. Está claro para Mill que, como ya argumentaban los Levellers, todo miembro de la comunidad, “si se le obliga a pagar, si puede ser llevado a la guerra, si se le exige que obedezca implícitamente, debería tener el derecho de saber por qué, de dar o rehusar su consentimiento, de ver computada su opinión por lo que vale, aunque no más”⁷³. La cita anuncia una reivindicación fuertemente

⁷¹ *Ibid.*, 100.

⁷² *Ibid.*, 69.

⁷³ *Ibid.*, 102.

democrática, pero el final de la misma, el “por lo que vale, pero no más”, introduce la sospecha de que todos no valen igual, e incluso de que algunos no valen nada o poco. Y aunque se diga que “en una nación adulta y civilizada no debería haber parias, hombres heridos de incapacidad, a no ser por sus propias faltas”; y que “todo hombre se degrada, sépalo o no, cuando otros, sin consultarle, ejercen un poder ilimitado sobre su propio destino”; y que para evitar la injusticia no es aceptable un modelo de sufragio “que excluya de forma absoluta a una persona o clase, o si el derecho electoral no es accesible a todas las personas adultas que deseen obtenerlo”⁷⁴; y aunque todo ello se diga en un tono de aparente defensa de una democracia política radical, la antes aludida matización milliana, “por lo que vale, pero no más”, tiñe la exhortación y exige descifrar su sentido. Éste se deja escuchar cuando, tras la apasionada defensa del sufragio universal, Mill dice que “hay, sin embargo, ciertas exclusiones”; eso sí, “motivadas por razones positivas que no contradicen el principio”. Hay exclusiones, pues; transitorias, derivadas de las circunstancias y que desaparecerán cuando éstas cambien, lo cual evidencia la benevolencia del filósofo, pero también su límite antidemocrático. Porque esas exclusiones son las de aquellos que “no sepan leer ni escribir... ni las primeras reglas de la aritmética”⁷⁵.

Vale la pena detenerse en este punto, pues pone de relieve el debate profundo de la filosofía frente a la democracia. Mill, con envidiable lucidez, reconoce el deber del gobierno de proporcionar instrucción a todos sus ciudadanos, de forma gratuita o al menos accesible a sus recursos; y reconoce que “Cuando la sociedad no ha cumplido con su deber, haciendo accesible a todos este grado de instrucción, hay ciertamente injusticia en dichas exclusiones; pero es una injusticia necesaria”⁷⁶. ¡Es terrible reconocer la necesidad de una injusticia!. Y nos llena de perplejidad que una mente tan lúcida como la de Mill, que había llegado a

⁷⁴ *Ibid.*, 103.

⁷⁵ *Ibid.*, 103.

⁷⁶ *Ibid.*, 103.

comprender que el sufragio universal es una buena estrategia para empujar a los hombres a la cultura, no viera algo que en nuestros días parece trivial: que la instrucción no es una exigencia para la ciudadanía, sino un derecho del ciudadano. La explicación, a nuestro entender, no hay que buscarla en la biografía, de claro carácter progresista, sino en esa tenaz resistencia de la filosofía ante la democracia, que aún hoy aparece en ciertos intelectuales que descalifican ciertos segmentos de votos rurales...

Mill considera que, además de ese grado mínimo de instrucción, sería conveniente exigir a los electores otro nivel, como “cierto conocimiento de la conformación de la Tierra y de sus divisiones naturales y políticas, ciertos conocimientos elementales de historia general y de historia e instituciones de su país”, pero piensa que, dada la dificultad en medir dicho grado de instrucción, prestándose a fraudes, es preferible “conceder el sufragio sin distinción o rehusarlo sin distinción que facultar un funcionario público para otorgarlo a unos y negarlo a otros”⁷⁷. Consiente, pues, por razones técnicas, pero sus pretensiones son claras: no todos los votos valen igual. Aunque la exigencia de nivel de instrucción parece más tolerable a nuestra sensibilidad cultural que un criterio económico, sólo la mala fe impediría reconocer que tras el grado de enseñanza se oculta el estatus económico. De todas formas, Mill no esconde su consciencia de este hecho, pues a como criterio de elección de los miembros de la Asamblea para votar los impuestos generales o locales establece que se haga “exclusivamente” entre los contribuyentes a dichos impuestos: “Hay mil razones para que sean pródigos y ninguna para que sean económicos los quienes no contribuyen a los gastos del país y por medio de sus votos deciden del dinero ajeno; en tanto que se trate de asuntos de dinero, todo poder de votar que se les conceda es una violación del principio fundamental de los Gobiernos libres”⁷⁸.

Es difícil, realmente, pensar una democracia en la que, aun teniendo derecho a

⁷⁷ *Ibid.*, 104.

⁷⁸ *Ibid.*, 104.

voto, éste se ve restringido cuando se trata de asuntos de dinero, por la sospecha de que no se preocupa del dinero público quien no contribuye al mismo: “Es esto lo mismo que autorizar a las gentes para derrochar el dinero de sus vecinos en todo objeto que les agrade llamar público”⁷⁹. Y aunque este derecho pueda extenderse a amplias capas de la población incluyéndolas en la red del sistema de impuestos, siempre quedarán expulsados los que sufren la pobreza. Mill no duda en señalar que “la asistencia de la parroquia (*la beneficencia*) debería ser motivo de exclusión (*del derecho a voto*) para quien la recibe. Quien no puede sostenerse por su trabajo no tiene derecho a servirse del dinero de otro. Desde que llega al extremo de depender para su subsistencia de los demás miembros de la comunidad abdica de su derecho a ser tratado bajo un pie de igualdad con ellos”⁸⁰. Los asuntos públicos, al menos en todo lo referente al uso de los dineros públicos, quedan así en manos de quienes poseen la riqueza. Los pobres, los que recurren a la beneficencia parroquial, como los insolventes que no pueden pagar sus deudas, quedan privados del derecho a voto. Nadie, pues, es privado del derecho por alguna determinación natural; la privación puede ser superada cuando se superen las circunstancias de la pobreza. La ciudadanía queda así abierta, aunque no se necesita mucha imaginación para comprender que, si uno salen de la indigencia, otros entrarán en ella. A Mill le parece que, a la larga, se llegará al sufragio universal, “con muy ligeras excepciones”; y ciertamente se ha llegado, pero no por la vía milliana, sino gracias a que la historia, la fuerza, ha impuesto su voluntad a la filosofía

Por otro lado, el pronóstico de Mill no debería interpretarse como un deseo. Si bien entiende que, a pesar de las restricciones, el sufragio se extenderá y así será inevitable que crezca enormemente la representación parlamentaria de los trabajadores manuales, verá en esta carrera hacia el sufragio universal la causa de que se acentúe el doble peligro o doble mal de los gobiernos: “un nivel muy

⁷⁹ *Ibid.*, 104.

⁸⁰ *Ibid.*, 105.

inferior de inteligencia política y una legislación de clase”⁸¹, es decir, ineficiencia y vulgaridad, por un lado, y sectarismo y parcialidad, por otro. Para neutralizar ambos riesgos Mill no duda en recurrir a un criterio manifiestamente antidemocrático, pero que tiene su poder persuasivo desde la reflexión filosófica. Se trata del principio del voto cualitativo, o del diferente valor del voto: “Cuando dos personas que tienen un interés común en un asunto son de opiniones distintas ¿exige la justicia que ambos pareceres sean considerados como si tuvieran exactamente el mismo valor? Sí, iguales en virtud, una de esas personas excediese a la otra en inteligencia –o si de inteligencia igual la superase en virtud-, la opinión de ser superior bajo la relación moral e intelectual es de más valor que la de ser inferior. Si las instituciones de un país afirman virtualmente que esas dos opiniones tienen el mismo valor afirman un absurdo. Uno de esos dos seres, como el más ilustrado o como el mejor, tiene derecho a una influencia superior”⁸². El planteamiento, pues, es impecable; la filosofía se revela abiertamente contra la democracia. Permanecerá la dificultad de determinar de qué lado está la inteligencia y la virtud en cada caso; pero éste es un problema técnico, y el filosófico político está resuelto. Mill resuelve el problema técnico con un método de cálculo: la verdad y la virtud las decide la mayoría, pero en un cálculo en el que, si bien todas participan, cada voto tiene una ponderación de rango. Tal recurso tiene su atractivo, pues al fin, dice Mill, “una cosa es no tener voto en los asuntos públicos y otra muy distinta es ver que se reconoce a los otros un voto más eficaz a causa de capacidad mayor”⁸³. Lo ofensivo, si creemos a Mill, es no ser tenido en cuenta, ser segregado; en cambio, ser pospuesto a otro con mayores méritos, virtudes y capacidades, es de sentido común. Un “sentido común” que, a pesar de la buena voluntad de Mill, nos tememos no sea neutral, sino largamente elaborado por quienes tienen en sus manos los medios de producción del saber.

⁸¹ *Ibid.*, 106.

⁸² *Ibid.*, 106.

⁸³ *Ibid.*, 107.

Resulta sorprendente que una mente tan privilegiada como la de Mill se empeñe en esconder que su propuesta remite los derechos a la riqueza. Aunque dice con énfasis: “me apresuro a decir que considero como totalmente inadmisibles, ni aún como momento transitorio, el que la superioridad de influencia sea otorgada con arreglo a la riqueza”⁸⁴, se resiste a pensar que la ignorancia, como la amoral y el gusto, son los rostros de esa riqueza. Reconoce que la educación tiene cierta dependencia respecto a la riqueza, aunque no de proporcionalidad; a veces la riqueza no va acompañada de instrucción, y a la inversa; la primera es más azarosa, la segunda siempre es resultado del esfuerzo. En todo caso, viene a concluir Mill, “la única razón digna de ser tenida en cuenta para dar al voto de una persona mayor valor que la unidad se funda en la capacidad mental del individuo”. Si un país dispusiese de una educación nacional gratuita seria, competente y bien organizada, su nota final podría tomarse como criterio de ponderación del voto de cada uno. A falta de esto, hay que recurrir a la profesión como testimonio de la cualidad: “un maestro es más inteligente que un obrero, porque necesita trabajar con la cabeza y no simplemente con las manos. Un capataz es, por regla general, más inteligente que un trabajador ordinario, y éste, en los oficios que exigen destreza, lo es más que un jornalero. Un banquero, un negociante, un fabricante, será probablemente más inteligente que un tendero, porque tiene que dirigir intereses más vastos y complicados...”⁸⁵. Aparte de la ingenuidad de tales jerarquizaciones está la pregunta contundente: ¿qué tiene que ver todo eso con la democracia? Claro, si se entiende por tal el estar gobernado por los mejores, la reflexión tiene sentido; pero entonces estamos en el gobierno representativo, forma popular del despotismo ilustrado; en cambio, si mantenemos la idea de que la democracia es gobierno por el pueblo, sean cuales fueren las instituciones exigidas por las circunstancias, esas jerarquías de méritos intelectuales pierden todo su sentido.

⁸⁴ *Ibid.*, 107.

⁸⁵ *Ibid.*, 109.

Hemos de aportar en el haber de Mill que, como él dice, en su defensa de un sufragio universal de voto ponderado haya hecho abstracción de la distinción de sexo. Es coherente, pues “todos los seres humanos tienen el mismo interés en poseer un buen gobierno, a todos afecta igualmente y les asiste el mismo derecho a asegurarse una parte de sus beneficios. Si hay alguna diferencias está a favor de las mujeres, puesto que siendo físicamente más débiles dependen más de la ley de la sociedad para su protección”⁸⁶. En bellas líneas, no exentas de pinceladas paternalistas, describe el final de los tiempos de la sumisión y la dependencia de la mujer, el reconocimiento de sus derechos políticos iguales a los de los hombres, pues “la mujer, así como el hombre, debe reivindicar sus derechos políticos no sólo para gobernar, sino para impedir que se la gobierne mal”⁸⁷. Las condiciones que Mill impone son las mismos que las impuestas a los hombres: que tengan fortuna, sean independientes, paguen impuestos. Lo sorprendente es que su mirada progresista quede secuestrada en el horizonte económico, sin comprender que, como ya había dicho Rousseau, primero es la ciudadanía universal y luego la distribución universal de la riqueza. Aunque en una historia de la democracia Mill tiene su lugar positivo, no podría hablarse de reconciliación; profundas razones filosóficas le ponen enfrente de la democracia, y todas ellas, bien mirado, apuntan al mismo sitio: la pobreza es el mal de la política, pues su presencia social grita su fracaso y su presencia política sigue siendo sospechosa a una filosofía que aún se siente guardián del valor.

6. *El gobierno de las elites.*

La historia ha tenido más fuerza que la filosofía, como era de esperar; el sufragio universal se abrió paso a golpes de hoces y martillos. Tras Auschwitz y el Gulag, negras experiencias hechas en nombre de la verdad o la virtud, la

⁸⁶ *Ibid.*, 112.

⁸⁷ *Ibid.*, 113.

democracia logra al fin imponerse como ideal único, e incluso como inexorable destino, en la vulgarización de Fukuyama⁸⁸; la filosofía parece comprender por fin que peor que el pueblo en el gobierno es el dictador gobernando en nombre del pueblo.

Por otro lado, el capitalismo ha tenido fuertes efectos sociológicos que han neutralizado los prejuicios ilustrados. La pobreza se ha metamorfoseado y diseminado, y ha dejado de ser el manto del *demos*; la instrucción no es ya privilegio de los ricos, ni el mal gusto y la grosería moral propio de los pobres; la jerarquización interna a las clases sociales, la diseminación ideológica, un complejo sistema institucional y la banalización de la política, con el traslado prudencial del centro de las grandes decisiones a lugares no públicos, permiten conjurar el sempiterno mal de la democracia, la pobreza. Los ideólogos políticos de las clases dominantes constataron que, en el nuevo contexto social, el gobierno representativo daba más juego del esperado, que podía asumir sin grandes conmociones la universalización de los derechos políticos entre los ciudadanos. La filosofía, entre un imposible regreso a restricciones antidemocráticas y el rotundo golpe histórico a las propuestas revolucionarias, perdiendo a marchas forzadas la fe en la capacidad de la razón para poner orden y sentido en la política, vaciló entre la entrega sin convencimiento, mal disimulado con el estribillo del “menos malo de los regímenes posibles”, o una retirada a tierra quemada, planteando la alternativa de complicidad o impotencia y llamando en consecuencia a la deserción.

Desde el punto de vista sociológico parecía llegado el momento de la reconciliación, pues habían desaparecido los dos referentes en los que el rechazo se había apoyado a lo largo de la historia: el miedo a la pobreza, reducida por el capitalismo a zonas marginales del pueblo, permitía rescatar a ésta de aquella imagen de la canalla fanática, diletante, grosera y enemiga de la propiedad; y la fe

⁸⁸ Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta, 1992, 12.

en la verdad y los valores absolutos, territorio genuino de la filosofía, inconmensurables con el reino de la opinión en que parece apoyarse la democracia. La historia había convencido una vez más a la filosofía de que su representación del mal era imaginaria, que ni la pobreza ni la opinión son amenazas del buen gobierno. Aparentemente se daban las condiciones para una apuesta decidida de la filosofía por la democracia radical, defendiendo la expansión social y cultural de la igualdad y profundizando las formas de participación que hicieran efectivo el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo. Las nuevas condiciones parecían posibilitar y exigir no sólo la reconciliación, sino la apuesta decidida de la filosofía por la democracia, por una comunidad de hombres que piensan por sí mismos y deciden colectivamente su destino.

Pero es obvio que no ha sido así, que la universalización del conocimiento y el desplazamiento de la pobreza a espacios sociales seguros no ha convencido a la filosofía de las bondades de la democracia. La apuesta filosófica más convencida por la democracia es minoritaria y en sus tonos socialdemócratas parece oírse el eco lejano de quienes ayer denunciaban el gobierno representativo como democracia formal y apuntalaban la dictadura del proletariado como auténtico gobierno popular; esa línea antirepresentacionista, con Rousseau y Marx como referentes privilegiados, se metamorfosea hoy en la defensa de la democracia participativa, deliberativa o social⁸⁹. En cambio, la línea liberal, siempre reticente a la democracia, sigue aferrada a sus prejuicios. Hoy no se niegan los derechos políticos, batalla definitivamente perdida, pero se implantan nuevos controles y procedimientos que imposibiliten o dificulten la presencia efectiva del pueblo en tanto que pueblo en el gobierno.

No es trivial que, cuando la democracia triunfa en política, cuando parece vivir su apoteosis, siendo propuesta como final de la historia, la filosofía enmascara su

⁸⁹ Ver J. Rubio-Carracedo y otros, *La democracia de los ciudadanos*. Málaga, Contrastes, 1996; C. Santiago Nino, *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997.

rechazo bajo la profesión de fe democrática mediante dos estrategias bien diferenciadas. En una dirección, la filosofía tolera o estimula el discurso legitimador de las “democracias de elite”, sea en base a la defensa de su eficiencia (de nuevo la complejidad y tecnificación de la praxis política la pone inaccesible a las masas), sea argumentando su inevitabilidad, como cuestión de hecho. Parece como si, universalizada la representación de modo irreversible, se buscara la legitimación de diseños institucionales que cortocircuitan el ejercicio efectivo el gobierno por el pueblo, ora con argumentos pragmáticos, ora con descripciones fácticas. Autores como Joseph Schumpeter⁹⁰, Giovanni Sartori⁹¹ o A. Lijphart⁹², entre otros muchos, con sensibilidades, posiciones incluso enfoques metodológicos muy diferentes, han descrito, tipificado, aceptado o defendido, con más o menos entusiasmo o resignación, las inevitables democracias de elites. Claro que hay autores que hacen una defensa consecuentemente democrática, como C. Pateman⁹³, P. Bachrach⁹⁴, y C.B. Macpherson⁹⁵, pero en general puede decirse que la filosofía, bajo su confesional reconciliación ideológica con la democracia, sigue siendo reticente cuando no abiertamente hostil.

Una segunda dirección de la filosofía actual opta por declarar, abierta o solapadamente, la crisis de la democracia parlamentaria. Para unos “Su triunfo sería completo si no la viésemos cada día declinar sobre las tierras de elección de Europa Occidental y de América del Norte; al menos bajo sus formas tradicionales, tales como se han establecido en el curso del siglo XIX: parlamento, sufragio universal, partidos políticos”⁹⁶. Otros miran hacia dentro, a sus carencias, como N.

⁹⁰ J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nueva York, Harper, 1944.

⁹¹ G. Sartori, *Teoría democrática* (1962). Ed. Cit.

⁹² A. Lijphart, *Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries*. New Haven, Yale U.P., 1984; y *Democracia en las sociedades plurales*. México, Prisma. 1977.

⁹³ C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*. Cambridge U.P., 1993.

⁹⁴ P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism. A Critique*. Toronto, Little Brown, 1968 (Traducción castellana en Buenos Aires, Amorrortu, 1973).

⁹⁵ C. B. Macpherson, *Democratic Theory. Essays in retrieval*. Oxford, Clarendon Press, 1977.

⁹⁶ Jacques Julliard, “Democracia”, en *Nouvel Observateur*, 1422 (Febrero de 1992).

Bobbio, que ve en la “Ingobernabilidad, privatización de lo público y poder invisible” tres aspectos de “la crisis de la democracia que se deja sentir un poco por todas partes”⁹⁷. Se trata de revelar el anacronismo de la puesta en escena de la democracia republicana, de la disipación del juego parlamentario y el debate de partidos, condenados a la esterilidad –cuando no a la corrupción- ante la aparición de nuevas formas de la política, que mezclan el consenso y las encuestas de opinión en un nuevo arte de gobierno. La democracia deja de ser pensada como gobierno del pueblo, que con toda su ambigüedad es un referente clarificador y delimitador de posiciones políticas, para ser representada como arte del equilibrio de fuerzas, como gestión de las negociaciones reales (es decir, asimétricas, cada individuo o grupo con sus recursos) de los agentes sociales. Claro está, esa democracia no necesita representantes; necesita técnicos, elites cualificadas para la práctica de la ingeniería social.

La crisis del parlamentarismo es, a nuestro entender, la última estrategia antidemocrática; las democracias plurales, consensualistas o de elites representan una forma sofisticada y perversa de negar la democracia. Ni el mercado del consenso ni en el de las opiniones tribales puede desarrollarse un gobierno popular efectivo; ni siquiera puede generarse un pueblo capaz de aspirar al autogobierno. En el Parlamento, aunque de hecho se dieran relaciones de fuerza, idealmente se regulaban bajo las reglas de la deliberación racional. En la política de consenso se renuncia a esa exigencia: cuenta la "paz social" resultante, aunque el acuerdo se logre en la oscuridad y en la particularidad. El marco parlamentario, a medida que avanza la conciencia social, garantiza el triunfo de la racionalidad, aunque sea vista como voluntad de la inmensa mayoría; el marco consensual, en cambio, saca las relaciones y decisiones de la esfera pública y las convierte en transacciones privadas; es una legitimación de los acuerdos privados; es la privatización de la razón política.

⁹⁷ N. Bobbio, “La crisis de la democracia y la lección de los clásicos”, en N. Bobbio y otros, *Crisis de la democracia*. Barcelona, Ariel, 1985, 25. La preocupación de N. Bobbio se expone ampliamente en los diversos textos de su libro *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1985.

La estrategia consensualista, puesta en escena en la democracia de opinión, son sin duda formas antidemocráticas del poder, cuya potencia seductora radica en que se presentan como nuevos rostros de la democracia, poderosamente atractivos en cuanto aparentan superar los eternos déficits del estado representativo, como satisfacer los eternos anhelos de participación política efectiva y directa. En esos nuevos rostros o máscaras de la democracia, el poder representativo queda devaluado y subordinado a mil pactos del gobierno con asociaciones, sectores, estamentos o grupos de poder; la "voluntad general" rousseauiana, expresión parlamentaria de la fe en la racionalidad y universalidad de la verdad y la justicia, es sustituida por la voluntad inmediata que los mass-media crean y captan, en círculo perverso, y ofrecen con el falso aroma de la soñada democracia directa⁹⁸.

Sin duda alguna, estas formas de democracia postparlamentarias son perfectamente coherentes con las corrientes filosóficas postmetafísicas, e incluso postfilosóficas. La "ingeniería social" popperiana, expresión racionalista avanzada de la filosofía del consenso, no es conciliable con la dialéctica entre programas alternativos en el parlamento, sino con negociaciones pragmáticas entre partes. Aquí no es necesario, ni siquiera retóricamente, mantenerse en el discurso de los principios y las reglas universales; aquí no es necesario, ni siquiera simuladamente, pensar y decidir en el horizonte del bien común. El acuerdo entre las partes es el éxito; y la paz social conseguida su legitimación. Una política sin proyecto ni principios es concordante con una sin filosofía, y con una filosofía sin fundamento. Si al final ha habido reconciliación, ésta se parece mucho a un fraude al pensamiento.

Parece, pues, que la filosofía sigue manteniendo sus prejuicios antidemocráticos; ya no mantiene la batalla (perdida) de mantener al pueblo alejado del gobierno mediante la privación de derechos políticos, pero contribuye a

⁹⁸ Ver la apasionada crítica de Ferran Sáez Mateu, *El crepuscle de la democràcia*. Barcelona, Edicions 62, 1999.

su alejamiento voluntario con un discurso antipolítico. La deserción política de la filosofía⁹⁹ es, en gran medida, la última página de este desencuentro. Cuando Rorty tiene la audacia de afirmar la prioridad de la democracia sobre la filosofía no está simplemente tomando posición en viejo debate, el de la mayor o menor excelencia de la vida contemplativa respecto a la vida práctica, que preocupaba a los clásicos; está simplemente reconociendo que ya estamos bien donde estamos, y que si la filosofía nos ha ayudado a traernos aquí, ya nada bueno tiene que hacer. Rorty nos viene a decir que la filosofía nunca puede reconocer la democracia, y que para mantener ésta conviene relegar a aquella al gineceo; Rorty viene a decirnos, en definitiva, que la reconciliación requiere el abandono del escenario, pues la democracia actual es el reino de las opiniones y la filosofía, que no puede renunciar a la verdad, debe cultivar estas ilusiones en privado, en el imaginario de la literatura. La reconciliación, por tanto, es una rendición.

Bien mirado, no es extraño que, a pesar de que la filosofía repite constantemente su profesión de fe democrática, y tal vez por esa reiteración innecesaria, no podemos alejar la sospecha de que el rechazo sigue abierto. Si el pluralismo en política, destino final de la democracia, parece corresponderse con el pragmatismo, propuesto a su vez como final de la filosofía, en la reconciliación ambas, la filosofía y la política, habrán pagado un elevado precio. Si las condiciones para la reconciliación son una política sin verdad y una filosofía sin fundamento, la misma, como suele pasar cuando el consenso se instaure como bien en sí, deja de ser atractiva. Aunque parezca paradójico, el conflicto entre filosofía y democracia puede servir más a ambas que una vergonzante cohabitación.

⁹⁹ Hemos Tratado este tema en “La llamada a la deserción en la filosofía política”, en *Ferrol Análisis*15 (Septiembre, 2000): 134-153.