

Francisco Fernández Buey

SOBRE LA DEMOCRACIA

(Recopilación)



Biblioteca Libre
OMEGALFA

2019

Ω

Sobre democracia
(varios textos)

Francisco Fernández Buey

Fuente:

(Biblioteca Virtual Francisco Fernández Buey)

En el presente volumen se recogen cinco textos de Francisco Fernández Buey que versan, desde distintos puntos de vista, sobre el tema de la democracia:

1.- Sobre democracia representativa.....	3
2.- De la democracia participativa	18
3.- Sobre “Cuarto Poder” y democracia mediática	48
4.- Sobre republicanismo, laicidad y democracia.....	59
5.- Ciudadanos y siervos: el “hombre mecánico”, la justicia y la democracia	71



Libros Libres

Biblioteca Virtual
OMEGALFA

2019
Ω

SOBRE DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

¿Qué democracia?

Hoy en día impera en el mundo una concepción procedimental de la democracia. Una concepción meramente procedimental de la democracia es aquella que se fija sólo en las normas, reglas o procedimientos formales de expresión y concreción de la voluntad del pueblo. El punto de vista procedimentalista sobre la democracia empieza describiendo lo que son las principales reglas del juego de la democracia representativa: el sufragio universal, la división y autonomía de poderes (gubernativo, legislativo y judicial), la existencia de un parlamento como lugar central de la soberanía, la existencia de una carta constitucional mayoritariamente aprobada y la garantía de alternancia en la gobernación.

Dice luego que la democracia liberal es la forma política en que mejor se concretan estas reglas. Observa después que, en la práctica, existen ciertas deficiencias en relación con estos rasgos incluso en las sociedades de nuestro marco cultural. Pero argumenta, a partir de ahí, que esas deficiencias no son nada o casi nada en comparación con los despotismos y tiranías que han existido en otros momentos y en otras partes del mundo. Y acaba concluyendo que cualquier otro punto de vista distinto de éste conduce necesariamente

al totalitarismo o a la dictadura.

Durante la última década esta concepción restringida de la democracia ha acabado siendo aceptada por la mayoría de los partidos políticos con representación parlamentaria en casi todos los países del mundo occidental. Las instituciones oficiales se congratulan de que hoy haya 140 países en los que se celebran elecciones multipartidistas, lo que vendría a representar el 70% de los países del mundo, un porcentaje nunca antes alcanzado en la historia de la humanidad. Pero la mayoría de las personas que ven la cosa desde abajo, incluso en el mundo occidental, tiende a pensar que las democracias representativas realmente existentes no son lo que dicen ser, no son gobierno del pueblo. En contestación a una encuesta elaborada por Gallup International en 1999, en la que se preguntó a 50.000 personas de 60 países si su país estaba gobernado por la voluntad del pueblo, sólo una de cada diez personas dijo que sí.

Hace ya diez años Cornelius Castoriadis, uno de los autores más leídos en estos ambientes, llamaba la atención, en un encuentro internacional celebrado en Roma, sobre el empobrecimiento del concepto dominante de democracia. Castoriadis argumentaba que la concepción procedimental de la democracia rompe con todo el pensamiento político anterior, que había visto en la democracia un régimen indisociable de una concepción sustantiva de los fines de la institución política y de una visión sobre el tipo de ser humano que le corresponde.

Hay razones de peso para considerar que esta crítica está fundada. El sufragio, tal como lo conocemos hoy en nuestras sociedades, no siempre es universal (muchos inmigrantes, por ejemplo, no tienen derecho a voto en el país en que viven y trabajan); la división de los poderes y la independencia de

los mismos están casi siempre en tela de juicio; los parlamentos hacen muchas veces caso omiso de la opinión del pueblo soberano en temas sustanciales; la carta magna o constitucional es interpretada por quienes detentan el poder político en un sentido muy restringido y por quienes detentan el poder económico en un sentido funcional a sus intereses particulares; la alternancia en la gobernación está casi siempre limitada a dos o tres partidos cuyas diferencias programáticas suelen ser mínimas; y los partidos políticos institucionalizados actúan muchas veces por cuenta propia volviendo la espalda a aquellos sectores sociales que dicen representar y a los electores que les han dado sus votos.

Incluso cuando tienen en cuenta estas razones que llegan desde abajo se suele aducir, desde arriba, que, pese a todo, la democracia representativa que conocemos, también llamada democracia liberal, es el menos malo de los sistemas políticos. Y que hay que acostumbrarse a ello: *el mal menor resulta ser un bien*. Que el mal menor resulta ser un bien es cierto en general. Pero no es un consuelo para los de abajo. Puede serlo, y de hecho lo ha sido, cuando se trataba de elegir entre ese mal *menor* y otros males *mayores* (diferentes formas de dictadura o tiranía). Pero no hay vida en sociedad sin contexto ni comparación. Y por eso, como decían los clásicos, el bien *menor* acaba percibiéndose como un mal, sobre todo cuando no hay otro mal con el que comparar o cuando falazmente se da el nombre de Mal a todo lo otro. Es cierto que *la verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero*. Pero, como sabía ya Juan de Mairena, aunque Agamenón está dispuesto enseguida a dar su acuerdo a esta aseveración, el porquero de Agamenón no lo ve tan claro: sospecha que, a diferencia de lo que pasa en el mundo de las verdades de la lógica formal, en el mundo de las sociedades, y aún más en el de las sociedades divididas en clases, aún

queda mucho que decir. Y cuando puede, o le dejan, el porquero de Agamenón lo dice.

El porquero de Agamenón, que ve las cosas desde abajo, sabe que en las democracias realmente existentes la representación de la voluntad popular choca con limitaciones importantes, con limitaciones materiales o sustantivas. Y sabe también que estas limitaciones diluyen y, en determinadas circunstancias, liquidan las proclamadas bondades del sufragio universal, de la división y autonomía de los poderes, del parlamento, de la constitución y de los partidos políticos que un día se constituyeron, por presión popular, para que él estuviera mejor representado. El posmoderno porquero de Agamenón sabe ya que es una falsedad histórica identificar, como se hace habitualmente, el sufragio universal con democracia liberal y liberalismo; que el sufragio universal, y más concretamente el voto de las mujeres y el voto de los asalariados, no puede identificarse con la ideología liberal porque ha sido en gran parte consecuencia de las luchas de los movimientos abolicionistas, obreros, socialistas, sufragistas y feministas; y que lo que hoy navega en nuestras sociedades con el nombre de neoliberalismo ni siquiera es la continuación directa del liberalismo histórico sino, hablando con propiedad, autoritarismo populista o populismo autoritario.

Sobre-representación e infra-representación en las democracias representativas

Las limitaciones materiales de las democracias representativas realmente existentes en el mundo actual son de varios tipos.

La primera y principal es que, de hecho, los de arriba (los

de las clases altas, propietarios y asimilados) están sobre-representados y los de abajo (los trabajadores manuales, los desempleados, los inmigrantes, las víctimas en general) infra-representados. Esto es algo que se puede observar a primera vista en los parlamentos (locales, regionales, estatales y supraestatales) de todo el mundo. Haría falta la linterna de un Diógenes, y tal vez algo más, para encontrar una obrera o un obrero en los escaños de los parlamentos europeos (a veces los hay, pero no ya como obreras u obreros en la producción sino, por lo general, como “liberados” y, en ese sentido, asimilados al patrón).

¿Por qué ocurre esto en las democracias representativas? No ocurre, desde luego, por la maldad intrínseca de los de arriba, de los muy ricos y de los bastante ricos, que, así, en general, no son ni tienen por qué ser, por término medio, más malvados que los de abajo. Tampoco ocurre exactamente porque los de arriba se hayan inventado un sistema sucesorio en la vida política parecido al de la sangre en las monarquías (aunque a veces, viendo lo que ocurre con las familias en las altas esferas políticas de algunos países se tiene la impresión de que algo de eso hay). Pero el que los de arriba estén por lo general sobre-representados y los de abajo infra-representados se debe, en nuestras sociedades, también a otros motivos.

Uno de estos motivos, cada vez más importante, es lo que cuesta monetariamente en el mundo actual ser representante. Se ha calculado que los candidatos presidenciales a las elecciones del año 2000 en los Estados Unidos de Norteamérica gastaron 343 millones de dólares en las campañas y que uno de los últimos candidatos a la alcaldía de Nueva York gastó, él sólo, 74 millones de dólares. En el ciclo electoral de ese mismo año las principales empresas norteamericanas

gastaron más de mil millones de dólares en contribuciones políticas. Cantidades así dejan fuera de toda posibilidad de ser representantes a los de abajo, de manera que a lo único que podrán aspirar es a elegir entre candidatos que se pueden permitir tal gasto o cuya candidatura haya sido sufragada por las empresas y corporaciones. Aun sin llegar a cifras tan astronómicas, esto ocurre también en los países de la Unión europea. Y no sólo en Europa.

Tecnificación progresiva de la función pública

Otro de los motivos de que los de arriba estén sobre-representados y los de abajo infra-representados es la tecnificación progresiva de la función pública a todos los niveles. La complejidad técnica de los problemas que hoy hay que abordar y sobre los que hay que decidir en la gobernación ha ido en aumento con el paso de las sociedades modernas a las sociedades posmodernas. Los gobiernos y los representantes del pueblo tienen que hacer frente a toda una serie de asuntos que exigen conocimientos técnicos (de tipo económico y jurídico, principalmente) muy específicos: técnica contable, elaboración de los presupuestos, orientación de la política impositiva, financiación pública de la sanidad y de la educación, seguridad social, orientación del mercado de trabajo, calificación del suelo disponible para la vivienda, actuación medioambiental, etc., etc.

La tecnificación de la función pública complica mucho la pretensión democrática, varias veces sugerida durante el siglo XIX, en el sentido de que, en una sociedad de ciudadanos libres e iguales, todos y cada uno de los habitantes de un país podrían dedicarse alternativamente a su trabajo, oficio o profesión y a la administración y gestión de la cosa pública

de una forma rotatoria. Ya la sociología política y la politología de los años veinte y treinta en Europa puso de manifiesto que esto, complementar el trabajo en la producción y la dedicación a la cosa pública, empezaba a ser imposible. Tal imposibilidad práctica es una de las causas (aunque no la única, desde luego) del fracaso de la democracia alternativa, consejista o directa, en aquellos lugares de Europa en que se intentó por entonces (Alemania, Hungría, Italia, etc.).

Pero la tecnificación de la función pública ha aumentado todavía más como consecuencia de varios procesos paralelos o simultáneos en el plano socioeconómico. Algunos de estos procesos son:

1º El papel central que ha ido tomando en nuestro mundo el capital financiero, la especulación bursátil y lo que se llama economía virtual;

2º La rápida generalización de la mundialización del sistema capitalista que afecta directa o indirectamente a todos los países, sobre todo desde 1990;

3º La existencia, movilidad y poder de las grandes empresas transnacionales cuyas operaciones se superponen a las decisiones de los estados y en muchos casos escapan a su capacidad de decisión;

4º La constitución de mercados regionales integrados en los cinco continentes;

5º El crecimiento de las grandes ciudades con problemas específicos (medioambientales, de planificación, asistenciales) equivalentes a los que no hace mucho tenían que resolver los estados modernos.

6º El papel central de las grandes redes de información y comunicación cuyo conocimiento, control y dominio determi-

nan en última instancia la mayoría de las decisiones de importancia que puedan adoptar los representantes del pueblo en los parlamentos.

Separación entre representantes y representados

El conocimiento concreto y pormenorizado acerca de cómo funciona cada uno de estos procesos y cómo lidiar con ellos es algo que está cada vez más alejado de las posibilidades del ciudadano medio. Lo cual tiene como consecuencia un alejamiento, una separación, una especie de abismo, entre la mayoría de las personas que componen el *demos* y los representantes políticos de los mismos. Basta con pensar que la mayoría de las personas tiene ya dificultades para hacer la declaración anual de la renta, lo cual se suple habitualmente con técnicos *ad hoc* (agencias varias). De manera que la participación directa en el ámbito de la gobernación y de la legislación está vedada, ya por razones técnicas, para la mayoría de los ciudadanos. La sólida presencia de esta razón técnica opera en nuestras sociedades de forma parecida a como operaba el analfabetismo en las sociedades del antiguo régimen, cuando los analfabetos no tenían ni siquiera el derecho al voto.

El analfabetismo *funcional* actual respecto de las cuestiones centrales de la gobernación y la legislación es el equivalente, en nuestras sociedades, del viejo analfabetismo real: tiende a desplazar de la gestión de la cosa pública a grandes sectores de la población y favorece un nuevo tipo de clientelismo cuyos intermediarios son los expertos muy especializados. Éstos aconsejan habitualmente a los representantes políticos que han sido elegidos por el pueblo para defender tales o cuales ideas en el ámbito económico y social, pero no

se comportan de manera neutral en lo político, como se dice a veces, porque con sus informes técnicos determinan lo que no puede hacerse ya en la esfera pública tomando los seis puntos anteriores como constricciones definitivas. La mayoría de las decisiones importantes (no meramente retóricas) que se toman hoy en día en los parlamentos nacionales están predeterminadas por estas constricciones. Y es sintomático que los expertos sólo dicen que se podría hacer otra cosa, alternativa, cuando dejan de tener responsabilidades en las instituciones (públicas o privadas).

Estas constricciones están afectando a varios de los rasgos básicos de la democracia representativa. Pues, ateniéndose a ellas, es posible modificar sin mayor discusión artículos de la carta constitucional mayoritariamente aprobada (por ejemplo, para formar parte de una entidad económica o política supranacional); limitar el sufragio universal por el procedimiento de negar la ciudadanía a personas que se considera en situación “irregular” (aunque regularmente explotados en el mercado de trabajo); reducir, por el procedimiento de establecer topes electorales, la presencia en los parlamentos de partidos políticos que se niegan a aceptar todas o algunas de estas imposiciones, e incluso ilegalizar a otros utilizando el poder judicial como correa de transmisión del poder gubernamental; ignorar mandatos explícitos del pueblo soberano sobre política exterior, expresados mediante referéndum, por el procedimiento de utilizar el parlamento como lugar de imposición de mayorías que no se constituyeron para tal cosa; o hacer aprobar leyes *ad hoc* para garantizar la inmunidad absoluta de personas vinculadas al mismo tiempo al poder gubernamental y al poder económico.

Todo eso ha ocurrido últimamente en diferentes países que se llaman a sí mismos democráticos. Y la percepción de

la cosa ha alcanzado tal dimensión que el malestar ante la forma actual de la representación en *estas democracias* no afecta sólo al pueblo llano, que se siente infrarrepresentado, sino también a los juristas con sensibilidad cívica.

Educación y descentralización como factores correctores

Hay al menos dos factores correctores que podrían contribuir a paliar este abismo, este alejamiento de los ciudadanos de la posibilidad de participar e intervenir en los asuntos públicos por falta de conocimientos técnicos.

El primero de esos factores es la generalización de la enseñanza media y secundaria (obligatoria y gratuita) con el consiguiente aumento del porcentaje de los ciudadanos que hoy en día llegan a tener estudios universitarios. Teóricamente, esto podría dar a todos (o a la mayoría) conocimientos técnicos suficientes para intervenir en los ámbitos gubernativo y legislativo, como ocurrió en otros tiempos con los programas sistemáticos de alfabetización que, por lo general, siguieron a los procesos revolucionarios europeos.

El segundo factor es la descentralización del poder político, transfiriendo atribuciones y competencias importantes a las regiones, a las comunidades autónomas, a los estados federados y a las ciudades. Teóricamente, la posibilidad de abordar y resolver los problemas técnico-económicos de la gobernación, como los antes mencionados, en un ámbito más próximo y reducido facilita la intervención y participación de los ciudadanos. Y es sintomático que, en principio, la participación, incluso en los procesos electorales, aumente cuanto más cercano es el ámbito territorial en el que hay que

intervenir (asuntos de barrio o vecindario, de distrito, municipales, etc.)

Sin embargo, por lo menos hasta ahora, estos dos factores correctores se han revelado insuficientes en la mayoría de los países con democracia representativa. ¿Por qué?

Seguramente porque la tecnificación de la política ha pasado también al ámbito regional, autonómico y municipal, creando alejamientos y distanciamientos entre representantes y representados parecidos a los que ya existían en el ámbito estatal. La gestión y gobernación de las macro-urbes actuales plantea problemas técnicos más próximos a los de los antiguos estados que a los de la polis o ciudad-estado clásica. Y algo parecido, y con más razón, puede decirse de la mayoría de los entes regionales o federales con verdadera autonomía de gestión respecto de los estados. Si hasta los años cincuenta del siglo pasado, aproximadamente, el campo tendía a seguir lo que se hacía en la ciudad, hoy en día la gran ciudad tiende a seguir lo que se hace en el estado y el estado tiende a seguir lo que dictan las instituciones político-económicas del Imperio.

La configuración de la clase política: instruir para mandar y ser mandado

Pero además del condicionamiento técnico, que ha contribuido a ir desplazando también de los parlamentos regionales y de los ayuntamientos a los pocos representantes de los de abajo que llegó a haber en ellos, hay otra cosa que aún limita mucho la efectividad de esos factores correctores, a saber: la inadecuación de los sistemas de instrucción institucionalizados en la formación específica de los ciudadanos para abordar y resolver los principales problemas concretos

de la ciudadanía, incluso en ámbitos más restringidos que el del estado. La formación para el mandar, que decía Ortega y Gasset en su *Misión de la universidad*, sigue siendo muy restringida en nuestras sociedades. Se ha generalizado el acceso a la universidad, pero la formación para el mandar se hace, cuando se hace, en los terceros ciclos de las universidades públicas (a los que llegan pocos) o en instituciones privadas cuyo coste no se pueden permitir, por lo general, los hijos de los de abajo. Y, además, los sistemas públicos de enseñanza, incluso en el ámbito universitario, están más orientados por las constricciones inmediatas de la ley de la oferta y la demanda y por el mercado laboral que hacia la formación de los estudiantes como ciudadanos que un día, en un próximo futuro, pueden llegar a tener responsabilidades públicas.

Esta es una de las razones, aunque desde luego no la única, de la configuración de lo que se viene llamando “clase política”, es decir, de una clase de ciudadanos diferenciados que han adquirido o van adquiriendo (en algunas universidades o en centros especializados) los conocimientos técnicos precisos para la gobernación y que se reproducen a sí mismos como clones (dentro y fuera de los partidos políticos establecidos). A medida que la tecnificación de la función pública avanza, importan menos las ideas, los ideales, los valores o los programas que los conocimientos específicos y la experiencia adquirida en la resolución de asuntos prácticos, técnicamente complejos no sólo por sí mismos sino porque implican negociaciones con los poderes fácticos en detrimento de los intereses y expectativas de los representados.

De ahí que en las democracias representativas se haya extendido, por una parte, la existencia de un personal técnico-político que se mantiene en sus cargos con independencia

de los resultados electorales, y, por otra, la práctica del transfuguismo entre partidos pero siempre en el marco de la “clase política” ya establecida. A poco que se observe el funcionamiento real del sistema, se verá que todo ciudadano con ideas, ideales y valores nuevos que quiera dedicarse a la política, después de una fase emergente, generalmente breve, acaba en una Fundación o en un Gabinete dedicado a fabricar programas que suscitan ironías o sarcasmos de sus supuestos correligionarios. La tecnificación de la función pública hace, pues, que la “clase política” juegue en nuestras sociedades un papel casi equivalente al del linaje en el antiguo régimen, limitando de forma drástica la igualdad de oportunidades en lo que concierne a la gobernación y a la legislación.

Cómo la democracia se hace oligarquía

Una de las consecuencias más patentes de este proceso de tecnificación de la función pública es la oligarquización de hecho de las democracias representativas. Hace ya tiempo que la teoría política que suele denominarse neo-maquiaveliana (Pareto, Mosca, Michels, Burnham, Aron) puso de manifiesto que los regímenes democrático-constitucionales, a pesar de las instituciones parlamentarias y de la representación (indirecta) de la voluntad popular que las caracteriza, son en el fondo *oligarquías*. Con independencia de que en ellos quede *formalmente* garantizada la soberanía popular a través de la elección de los representantes del pueblo, la tendencia hacia formas oligárquicas viene determinada aquí (a diferencia de lo que ocurre en otros regímenes) por el dominio del dinero y del mercado. La mercantilización progresiva del proceso político hace de las democracias constitucionales oli-

garquías plutocráticas en las que se reproduce la desigualdad social por otras vías diferentes de la limitación del sufragio. Según esto, también las democracias parlamentarias, como el despotismo ilustrado, trabajan *para el pueblo pero sin el pueblo*, puesto que no es el pueblo quien gobierna en ellas.

Poco a poco, la consecuencia de tal desigualdad material, que empieza a manifestarse a través del dinero y continúa manifestándose a través del dominio de los medios de comunicación de masas (en los que, naturalmente, también hay que pagar), profundiza el proceso de oligarquización de las democracias: el pobre, el pequeño, el de abajo, no tiene dinero para campañas electorales y cuando en el lugar en que los poderosos ponen el dinero él pone su trabajo voluntario, entonces los poderosos empiezan a postular una ley electoral que favorece directamente a los grandes en todos los ámbitos importantes de la vida política (en el reparto de los dineros públicos dedicados a la gestión y a la administración, en la distribución de los espacios en televisión, en el reparto de los restos electorales, en la utilización de la vía pública con fines de participación ciudadana, etc.). De hecho, pues, la gran mayoría de los ciudadanos con derechos queda limitada a dar su voto cada tres o cuatro años a una minoría política que es la que dispone de los medios financieros necesarios para ejercer realmente la representación.

Desde la percepción de lo que todo esto significa socialmente no es difícil explicar el considerable y persistente aumento del abstencionismo en los procesos electorales que tienen lugar en las democracias representativas. Tanto que desde hace décadas algunos politólogos vienen considerando que el “partido de los abstencionistas” se ha ido convirtiendo en el segmento social mayoritario (pues hay casos en

que la abstención ronda el 30-40% de los ciudadanos con derecho a voto). La clave para explicar el abstencionismo está en que una parte de la ciudadanía sabe o sospecha que, en las condiciones descritas, su voto apenas contará y, en consecuencia, deja de participar en el juego político electoral; otra parte de la misma preferirá participar sólo en aquellas actividades sociopolíticas acerca de cuyos resultados pueda tener alguna garantía de control (generalmente por la proximidad de aquellos en quienes delega); y todavía otra parte de la ciudadanía verá confirmados sus temores de que el propio voto no cuenta para nada cuando, en el momento decisivo de las elecciones, quienes dicen ser formadores de la opinión pública califican constantemente su propia opción minoritaria de “inútil” y le piden, a veces con tonos imperativos, que una su sufragio al de las opciones “útiles” que no comparte.

Hay que insistir, de todas formas, en que el proceso de mercantilización y oligarquización de la política en las democracias representativas es un problema sobre todo para los de abajo en la escala social. De hecho, la denominada crisis de la política, e incluso la llamada crisis de los partidos políticos aireada cada vez que sale a la luz un nuevo caso de corrupción (y esto ocurre cada poco tiempo) son fenómenos que tienen en verdad dos caras. La crisis de verdad, la dificultad real, es la de las formas de representación de los intereses, deseos e ilusiones de los de abajo; lo otro, como se ve lo mismo en Estados Unidos de Norteamérica que en Europa, son problemas de adaptación y reestructuración de los sectores políticos que se alternan en el gobierno de las naciones a la presión de los otros poderes: a la presión del poder económico, del poder judicial y, cada vez más, del poder de los *media*. ■

DE LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

Profundizar la democracia representativa en un sentido participativo

Una de las primeras reflexiones serias sobre la crisis de la democracia parlamentaria y representativa es el texto de Kelsen *Esencia y valor de la democracia*, escrito al término de la primera guerra mundial, en un momento en que muchos europeos volvían a pensar que democracia puede decirse de varias maneras y que tal vez haya otras formas de democracia mejores que la que se conoce con el nombre de democracia liberal. En ese texto se plantea ya la siguiente idea: salvar la democracia moderna obliga a profundizar la democracia representativa, o indirecta, realmente existente, en un sentido participativo. De ahí propuestas como la del referéndum constitucional, el referéndum legislativo y la iniciativa popular, que son medidas repetidamente replanteadas desde entonces y discutidas casi siempre que se reproduce en nuestras sociedades el “malestar democrático”.

El dilema, al que se alude ya en la obra de Kelsen, es el siguiente: no se puede regresar a la democracia directa pero tampoco se puede considerar que las elecciones y el parlamento, sin más, son la democracia que corresponde a las sociedades modernas del siglo XX. Y, con mayor razón, en el siglo XXI. Desde 1920 se ha intentado salir de ese dilema por varias vías. Una de esas vías fue la de los soviets. Otra, la de

las democracias populares. La derrota o el fracaso de esas dos vías ha llevado a una revalorización de la vía kelseniana, entendiéndose por tal una propuesta que, manteniendo la democracia representativa, intenta profundizar la democracia en un sentido participativo.

Esta idea se puede expresar, resumidamente, como sigue. La democracia indirecta, delegada o representativa es una consecuencia de la cada vez mayor complejidad del moderno estado-nación. La democracia directa o asamblearia, con participación activa de todo el pueblo, es asumible (o parcialmente asumible) en la ciudad-estado antigua, en la cual el número de habitantes era limitado y el número de los individuos con derecho de ciudadanía más limitado aún. Todavía puede seguir siéndolo, excepcionalmente y con algunas correcciones importantes, en la ciudad-estado de los orígenes de la modernidad (la Florencia de finales del siglo XV, por ejemplo) o en ciertos países de dimensiones reducidas casi equivalentes a las ciudades-estado. Pero la unificación estatal de los antiguos reinos o nacionalidades y el proceso de centralización de los poderes hizo prácticamente imposible la generalización de ejemplos como el Consejo Grande de Florencia.

Ya en el siglo XVI el dilema se plantea así: o mantener la democracia directa y asamblearia de la ciudad-estado, con el riesgo de perder la independencia frente a los estados-nación constituidos (el caso de Florencia y otras ciudades italianas ante España y Francia) o tender a la unificación nacional-estatal buscando formas de representación política de las diferencias entre ciudadanos y/o las antiguas ciudades y los antiguos reinos, lo que supone de hecho una limitación de la participación directa y activa en los asuntos de la polis (Maquiavelo). El siglo XVI europeo está plagado de episodios

que hablan del enfrentamiento entre las antiguas democracias locales (municipalistas o de las comunidades) y el nuevo poder estatal- nacional. De ahí ha surgido la idea moderna de representación por delegación. Esto supone la disolución (parcial o total) de las antiguas comunidades, su sustitución por gremios, estamentos, estados o clases sociales y, pronto, la división del pueblo en partidos políticos.

Admitiendo, por una parte, que la creación de los partidos políticos y la articulación a través de ellos de la voluntad popular en los parlamentos han sido avances históricos hacia ese ideal regulador que llamamos democracia, y admitiendo, por otra parte, que por razones de técnica social no cabe un regreso a la democracia directa ateniense o florentina, todavía es posible, y quizás factible, un tipo de democracia en la que el pueblo tenga mayor participación en las funciones legislativas que las que habitualmente le concede el sistema parlamentario representativo e indirecto más allá del derecho a ejercer el sufragio.

Para ese tipo de democracia, que habría de favorecer la intervención más directa posible del pueblo (dados los condicionamientos técnico-sociales previos) en la formación de la voluntad del estado, Kelsen, que no creía que los soviets o consejos pudieran ser operativos, pensaba básicamente en tres medidas: el establecimiento de un referéndum constitucional y de un referéndum legislativo, que habrían de ser ,si no obligatorios, al menos facultativos; la iniciativa popular, entendida en el sentido de que un mínimo de ciudadanos pudiera presentar proyectos de ley que el parlamento tendría que tomar en consideración obligatoriamente; y la supresión o restricción de la inmunidad parlamentaria, cuyo privilegio distancia y separa definitivamente a los representantes de los representados.

Contra la inmunidad: referéndum e iniciativa popular

Se puede decir que todavía hoy algunas de las reconsideraciones críticas de la democracia representativa recuerdan las preocupaciones de Kelsen. Así, por ejemplo, el problema de la inmunidad no sólo se ha replanteado durante estos años en todos los casos de transición a democracias representativas en sentido propio, sino que además ha reaparecido, en los estados con tradición democrática, como una preocupación muy sentida. La supresión o restricción del privilegio de la inmunidad parlamentaria se presenta en unos casos vinculada a la idea de universalización de los derechos humanos o a la propuesta de creación de un tribunal penal internacional, pero también, en otros casos, como defensa de la ciudadanía frente al riesgo de involución antidemocrática inherente a la fusión de intereses económicos y de intereses políticos de ciertos parlamentarios o de miembros prominentes de los ejecutivos, que, escudándose en sus cargos de representación, pretenden estar por encima de la ley. El caso italiano es paradigmático en esto, ya que después de haber sido eliminada la inmunidad parlamentaria en 1993, a raíz del escándalo conocido con el nombre de *Tangentopoli*, diez años más tarde una nueva mayoría la restablecía en la cámara baja para salvar al primer ministro Silvio Berlusconi de las acusaciones de los jueces por soborno de otros jueces.

En cuanto al referéndum sobre cuestiones básicas que preocupan a la ciudadanía, hay que decir que tanto el constitucional como el legislativo siguen siendo considerados como un complemento a la consulta electoral y a la actividad rutinaria de los parlamentos con desprecio de los representados, y en ciertos casos como una alternativa a la consulta electoral.

A pesar de lo cual, algunas de las experiencias vividas en diferentes países después de la segunda guerra mundial obligan a matizar la argumentación de Kelsen y a corregir el discurso sobre el uso del referéndum como una forma de practicar la democracia directa. Esta cautela viene sugerida sobre todo por la reiterada tergiversación del referéndum con fines plebiscitarios en unos casos o con intención presidencialista en otros. Pero no sólo por esa experiencia, sino también por el abstencionismo generalizado que en la ciudadanía de algunos países ha provocado la utilización reiterada de un tipo de consulta que en principio fue pensada para temas y situaciones excepcionales y que ha acabado aplicándose a cuestiones que seguramente Kelsen no habría considerado básicas.

La manipulación del referéndum en las últimas décadas, y en particular del referéndum legislativo, también en las democracias representativas, sugiere la necesidad de no quedarse, tampoco en este caso, en las meras formas. Lo cual implica reflexionar sobre quién hace la pregunta al pueblo, cómo la hace, cuándo la hace y para qué la hace. La formulación de la pregunta, los términos en que ésta se hace, es un asunto decisivo tanto en el caso del referéndum constitucional como en el caso del referéndum legislativo. Esto es bien sabido en España desde el referéndum de 1984 sobre la permanencia en la OTAN. No sólo porque la pregunta misma hizo variar la opinión de una parte notable de la ciudadanía al respecto sino también porque el añadido de condiciones para el *sí* en aquel caso fue completamente ignorado por el parlamento y por los partidos políticos mayoritarios durante los años que siguieron.

Teniendo en cuenta que la democracia es siempre democracia en construcción no tiene nada de extraño que la mayo-

ría de las iniciativas encaminadas a ampliar o profundizar la democracia representativa en un sentido participativo hayan surgido en los últimos tiempos del seno de los movimientos sociales alternativos o de teóricos relacionados con ellos: del movimiento feminista, del movimiento ecologista, del movimiento pacifista, del llamado movimiento del vecindario, de los movimientos ciudadanos, de algunas organizaciones no gubernamentales o de esa red de redes que es actualmente el movimiento antiglobalización. Ese es el caso de otra de las propuestas kelsenianas, la *iniciativa popular*, pensada para corregir el vaciamiento y la falta de sensibilidad de los parlamentos ante asuntos públicos esenciales. La falta de sensibilidad de los parlamentos y de los principales medios de comunicación ante el problema de la industria nuclear (tanto en su vertiente militar como para la producción de electricidad) replanteó, desde la década de los setenta, la necesidad de ejercer la iniciativa popular en varios países europeos, en este caso por presión del movimiento eco-pacifista. Y aunque esta posibilidad está actualmente contemplada en las constituciones de algunos estados, las restricciones, casi siempre demasiado drásticas y hasta disuasorias, que los textos constitucionales introducen para ejercerla, lleva a pensar, desde abajo, que la reducción o flexibilización de las condiciones legales para impulsar iniciativas populares es todavía una vía para ampliar la democracia representativa en un sentido participativo.

Otras medidas para fomentar la participación ciudadana

Otras vías que se han propuesto durante los últimos años para mejorar el sistema de representación, corregir las ten-

dencias oligárquicas, limitar al abstencionismo de la ciudadanía y favorecer la participación en los asuntos de la política son: la modificación del sistema electoral proporcional, el establecimiento de elecciones primarias, la existencia de listas abiertas en los diferentes ámbitos electorales, la limitación de los mandatos de los representantes y la rotación en los cargos representativos. Se pretende así, según los casos, favorecer las opciones minoritarias (tanto en el espectro ideológico como atendiendo a las diferencias existentes entre la gran ciudad y el campo), ampliar el arco de los partidos políticos con representación parlamentaria, fomentar la participación de la ciudadanía ya en la selección de los candidatos y en el ámbito de cada uno de los partidos políticos, potenciar las opciones transversales propiciando la elección personalizada de los representantes para corregir de este modo el proceso de burocratización interna de los partidos políticos parlamentarios y restringir la reproducción de la llamada “clase política”.

Vale decir que todas y cada una de estas medidas han suscitado cierto entusiasmo político en la ciudadanía en el momento y circunstancia en que fueron propuestas pero que no siempre cumplen con la finalidad que pretenden. En parte porque algunas de ellas (las elecciones primarias, la limitación de los mandatos, la rotación de los cargos) decaen, se trivializan o son abandonadas cuando se consolidan los liderazgos o acaban imponiéndose los “barones” en el seno de los partidos políticos. Y en parte porque su implantación (en el caso de las listas abiertas y de la modificación del sistema electoral proporcional) depende mucho de las diferencias territoriales y culturales existentes entre los países. Para que medidas así dejaran de ser propuestas funcionales para atraer temporalmente electores decepcionados o desencantados del sistema de representación realmente existente ten-

drían que convertirse en normas escritas, claras, concisas, transparentes, colectivamente aceptadas y de aplicación obligatoria, cosa que choca, por el momento, con la cultura de la imagen, el espectáculo y el liderazgo, cultura que impregna no sólo los procesos electorales sino la mayoría de las actuaciones de los partidos políticos institucionalizados cuya existencia misma está cada vez más condicionada por los “titulares” que imponen los medios de comunicación.

Se comprende, por tanto, que otras propuestas teóricas actuales se orienten a incidir más sobre la base material y cultural en que descansa la democracia política realmente existente que sobre la formas de la representación.

Democratización en el trabajo y en la información

La profundización de la democracia implicaría, según esto, ampliar el proceso de democratización política al menos a dos ámbitos relevantes en nuestras sociedades: el ámbito del trabajo y el ámbito de la información. Al primero, porque más allá de lo que se piense sobre la centralidad del trabajo asalariado en las sociedades avanzadas, sigue siendo obvia la repercusión del mismo en la vida cotidiana de los ciudadanos (en la medida en que afecta a ingresos, consumo, ahorro, posición social, salud, tiempo para el ocio, etc.). Y al ámbito de la información, porque ésta se ha convertido en un asunto clave de nuestras sociedades.

La ampliación del proceso democrático a la gestión y dirección de las empresas, desde abajo y mediante controles estatales, obliga a replantear el viejo asunto del paso de la democracia política a la democracia social y económica fren-

te a la idea neoliberal de la “democracia de los accionistas” y de la “participación accionarial”. Y la lucha democrática por la igualdad de oportunidades en el ámbito de la información y de las telecomunicaciones se concretaría en la configuración de un “público atento”, de un *minipopulus* representativo del juicio bien informado del *demos* (Robert A. Dahl).

Significativamente, aunque se da por sentado que la democracia representativa garantiza en principio la igualdad de los individuos en la esfera política, también se acepta, en la mayoría de las propuestas que ahora se están haciendo, la objeción según la cual la democracia liberal discrimina luego de hecho a determinados grupos (mujeres, minorías culturales, pueblos, personas que quedan excluidas de todo y en general sectores pobres o empobrecidos de la población). De esta consideración y de la necesidad de paliar o corregir las desigualdades realmente existentes han ido brotado diferentes reivindicaciones para ampliar o profundizar la democracia en un sentido más participativo y más igualitario. Estas reivindicaciones van desde postular la discriminación *positiva* a favor de las mujeres, mediante el establecimiento de cuotas de obligado cumplimiento tanto en la representación parlamentaria como en el interior de los partidos políticos (M.J. Aubet) hasta la creación de un parlamento global y de un gobierno cosmopolita que corrigieran las grandes desigualdades existentes entre los pueblos del planeta y que vician luego el funcionamiento de las democracias nacionales (David Held) pasando por el reconocimiento formal de la representación colectiva de las minorías lingüístico-culturales en el interior de los estados.

Democracia inclusiva y democracia deliberativa

La atención, por un lado, a las desigualdades socioeconómicas realmente existentes y la atención, por otro, a las diferencias culturales existentes entre los países y en el interior de los estados parecen estar rehabilitando, frente a la idea de democracia-madre, la vieja afirmación de Aristóteles, en la *Política*, según la cual “democracia” se dice de varias maneras y estas maneras dependen de factores culturales y sociales. Tal cambio de orientación es perceptible en el llamado enfoque consensual, que acepta *otras formas* de democracia en las que no rige el criterio de la imposición de las decisiones de las mayorías sobre las minorías sino el consenso y el diálogo entre los miembros de la comunidad (Kwasi Wiredu, Luis Villoro), así como en la propuesta libertaria que Takis Fotopoulos ha calificado de democracia *inclusiva* confederal cuya pretensión es complementar la democracia representativa con el ideario socialista renovado. Se rechaza así la polaridad entre democracia formal y democracia material para hacer dialogar al viejo Marx de 1848 con el más viejo Aristóteles de la *Política* sobre los actuales, y concretos, problemas de una democracia participativa, o, en otros casos (por ejemplo, Noam Chomsky en el marco del Foro Social Mundial de Porto Alegre), se vincula una concepción libertaria de la democracia a la preocupación sobre los límites de la democracia representativa, indirecta, tal como fue expresada en su momento por John Dewey.

Partiendo por la general de la idea del *minipopulus*, como figura idealmente representativa del juicio bien informado del *demos*, tal como fue formulada por Dahl, se puede aún dar un paso más en la vía de potenciar la toma colectiva de decisiones con la participación de todos los que han de ser afec-

tados por la decisión y sus representantes. Ese paso más implicaría la recuperación del *ágora pública* (J. Fishkin) y de ciertas formas de democracia directa que aún se consideran factibles en sociedades complejas. Esto es lo que se viene a propugnar con el nombre de democracia *deliberativa* (J. Elster).

La noción de democracia deliberativa subraya la idea de que, más allá y más acá del momento electoral, los ciudadanos y sus representantes pueden deliberar sobre problemas y temas públicos bajo condiciones que producirán una reflexión racional y argumentativa, instituyendo de este modo un proceso público de decisión colectiva. Desde esta perspectiva se diferencia, pues, entre esfera pública y esfera política propiamente dicha y se da por supuesto que, en determinados ámbitos de la misma, y a la hora de tomar decisiones, existirá la voluntad colectiva de aceptar en principio los valores, intereses y expectativas socio-políticas de todos los participantes pero también la posibilidad de que, en el transcurso de la deliberación sobre problemas y objetivos concretos, los intereses y expectativas particulares puedan cambiar en aras de los intereses comunes y de las soluciones mutuamente aceptables. Bajo tal supuesto, el mecanismo central de la democracia deliberativa, lo que la hará operativa, sería el discurso argumentativo.

Esto quiere decir que las decisiones pasarían a ser colectivas si, y sólo si, aparecen como el resultado de una argumentación pública y libre entre iguales, de forma que aquellos intereses y preferencias que en la argumentación deliberativa no logran convencer a todos los demás quedarían aparcados al no materializarse en propuestas concretas. El convencer imperaría sobre el vencer; y no bastaría, por tanto, una mayoría numérica para hablar de decisión democrática,

con lo que la autorización para el ejercicio del poder quedaría condicionada al previo (y libre) juego argumental entre los ciudadanos participantes (Zander Navarro).

La sustitución del principio de mayorías y minorías, la prioridad que se da a la argumentación y el convencimiento y sobre todo la idea de que, en el transcurso de la deliberación, puedan cambiar los intereses y las expectativas de los ciudadanos son pretensiones que pueden parecer, a primera vista, un tanto idealistas, pero la propuesta cuenta con cierta base empírica, a saber: que en la resolución de problemas concretos de la esfera pública, sentidos como básicos por la ciudadanía, es habitual replantear las expectativas y propuestas, inicialmente basadas en valores y principios, cuando se escucha en plan de igualdad los argumentos de los otros, basados en otras experiencias prácticas, y en particular cuando se sabe que también los argumentos propios están siendo escuchados. Sintomáticamente, algunas variantes de lo que se llama democracia deliberativa están dando mucha importancia, para su fundamentación empírica, a las experiencias de democracia participativa que se han desarrollado durante la última década (Cohen y Sabel).

Democracia participativa: Porto Alegre

Bajo el rótulo de *democracia participativa* se incluyen actualmente toda una serie de experiencias en las que se entrecruzan, por así decirlo, la democracia asamblearia o de base y la democracia representativa o de partidos. Hablando con propiedad, no hay un modelo único de democracia participativa sino varios modelos determinados por formas y metodologías próximas pero diferenciadas. Aunque el caso más conocido es el de Porto Alegre (Brasil) existen otros igual-

mente interesantes y ya bastante consolidados, como el de Kerala, en el sur de la India, y el de Villa El Salvador en Lima (Perú). En estos últimos años las experiencias de Porto Alegre, Kerala y Villa El Salvador han inspirado otras, no sólo en Brasil y en otros países de América Latina o en Asia, sino también en algunas ciudades europeas y norteamericanas (Sousa Santos, Rodríguez Villasante).

La experiencia participativa de Porto Alegre se inició con el acceso de Olivio Dutra (un marxista cristiano, líder sindical, que se encuentra entre los fundadores del PT y de la CUT) a la alcaldía de la ciudad y fue desarrollada durante los años que siguieron, siendo alcaldes Tarso Genro (desde 1992) y Raul Pont (elegido en 1996). Empezó siendo una experiencia modesta, impulsada por una de las corrientes del Partido de los Trabajadores y centrada en la discusión y deliberación por abajo de las preferencias presupuestarias en el municipio, con la participación de poco más de cuatrocientos ciudadanos para una población de algo más del millón de habitantes. Pero desde 1989 el número de los participantes, procedentes de los distintos distritos del municipio, ha ido creciendo hasta rebasar, diez años después, la cifra de veinte mil. La experiencia participativa de la ciudad de Porto Alegre no sólo está en la base de algunas de las propuestas alternativas del Foro Social Mundial y del movimiento en favor de una globalización alternativa a la globalización neoliberal, sino que su carácter innovador y positivo ha sido reconocido también por las instituciones internacionales, primero en la conferencia internacional de las Naciones Unidas sobre hábitat y ciudad celebrada en Turquía en 1996 y luego por varias de las instituciones vinculadas al Banco Mundial desde la conferencia sobre descentralización en América Latina celebrada en Caracas en 1997.

La participación para discutir el presupuesto se fue articulando en Porto Alegre a partir de las asambleas y reuniones de las asociaciones vecinos, pero también con la intervención de los sindicatos, organizaciones sociales de diverso tipo y técnicos de la administración municipal. Las personas que participan en las asambleas y reuniones no son siempre mismas sino que hay una rotación de éstas, de acuerdo con el interés particular o colectivo, o teniendo en cuenta otras circunstancias. En las asambleas y reuniones se trata de combinar las reivindicaciones más sentidas en los diferentes distritos o barrios de la ciudad con la articulación de áreas temáticas para decidir sobre las actuaciones preferenciales más allá de los intereses de los distritos. Con los años, la combinación de asambleas de base, que recogen reivindicaciones de los habitantes de los distritos, áreas temáticas, reuniones deliberativas para establecer las prioridades presupuestarias e intervención de los técnicos, ha dado lugar a un tipo de organización de la voluntad popular de cierta complejidad.

Reflexionando sobre lo hecho durante estos diez años en Porto Alegre, Tarso Genro y Ubiratán de Souza han subrayado que la experiencia de la ciudad en lo tocante al Presupuesto Participativo es un caso fuera de lo común. Pues no se ha tratado simplemente de incentivar la participación popular de forma espontánea, ni tampoco exclusivamente de ponerse de acuerdo en la ciudad para llevar a cabo tales o cuales obras, ni siquiera de encontrar una forma para dar fluidez a los mecanismos rutinarios de la democracia representativa. Hay algo más. Y este algo más tiene que ver con la creación de un nuevo espacio público. En realidad, la clave de la experiencia de Porto Alegre habría sido la creación de un nuevo centro de decisiones que, junto a los poderes ejecutivo y legislativo, democratizaron efectivamente la acción

política e integraron a los ciudadanos comunes en un nuevo espacio público. Este nuevo centro de decisiones, que empezó a incidir directamente sobre el tipo y la pertinencia de las inversiones públicas, fue fundamental para la redistribución de los recursos disponibles, contribuyendo así a la socialización de la política. En opinión de Genro y Ubiratán de Souza, distribuir los recursos sin socializar la política no representa gran cosa e incluso puede dar paso a cierto tipo de paternalismo, nocivo para la afirmación de la autonomía de los individuos y de las organizaciones de base de la sociedad, mientras que, por otra parte, socializar la política sin tocar los recursos disponibles produce cierto desaliento sobre la eficacia de la lucha política y acaba conduciendo por lo general a un repliegue de la gente al ámbito cada vez más aislado de su vida privada.

Se podría decir, por tanto, que, además de las consecuencias redistributivas que ha tenido esta experiencia de presupuesto participativo, consecuencias generalmente admitidas, uno de los efectos más importantes de la democracia participativa, tal como se ha puesto en práctica en Porto Alegre y en otras ciudades brasileñas (Belém do Pará, Bello Horizonte, etc.), ha sido de tipo psico-sociológico: un progresivo aumento de la autoestima de las personas en general y, especialmente, entre las personas de las clases sociales más castigadas, en peor situación económica, que, al ver cómo se superaba en la práctica el paternalismo, el clientelismo y el abstencionismo, van autorreconociéndose como sujetos protagonistas de la gestión municipal y tienen la sensación, creíble, de ser dueñas de su propio futuro.

Democracia participativa: Kerala

La experiencia de Kerala es menos conocida en Europa pero tiene una dimensión aún más amplia que la de Porto Alegre. Aunque Kerala es un pequeño estado en la República India y su territorio supone sólo el 1,2% del total de la Unión, su población es de veintinueve millones de habitantes. Tal experiencia está afectando, por tanto, a un número de ciudadanos muy superior al de las ciudades brasileñas en que se ha puesto en marcha el presupuesto participativo (ninguna de las cuales rebasa hasta ahora los tres millones de habitantes). Hay dos factores muy significativos en el Estado de Kerala que conviene tener en cuenta: el primero, subrayado hace ya algunos años por Amartya Sen en su análisis de “las mujeres desaparecidas”, es que se trata del único estado de la India en el que hay más mujeres que hombres, lo cual seguramente tiene que ver con tradiciones culturales diferenciadas; el segundo factor es el triunfo del partido comunista en las primeras elecciones libres que tuvieron lugar allí en 1957. Desde entonces ha habido fases de alternancia con el partido del congreso, mayoritario en la Unión. El gobierno comunista de Kerala ha favorecido la reforma agraria, con la particularidad de que allí se permitió conservar a los propietarios de tierra hasta cinco hectáreas, siendo expropiado el resto y entregado a los jornaleros. Otra característica notable de la evolución de Kerala en las últimas décadas es que con bajos niveles de crecimiento, en comparación con otros estados de la India, ha alcanzado altos niveles de desarrollo social, señaladamente en lo que concierne a la salud y la educación.

La base de la experiencia participativa de Kerala es la descentralización y el alto techo competencial del gobierno local en el conjunto de la Unión. El autogobierno local salió

reforzado por el triunfo del Frente Democrático de Izquierdas en las elecciones de 1996, pues, a partir de ese momento, el ejecutivo transfirió más de un tercio de las inversiones a proyectos y programas propuestos por las entidades locales. Si el caso de Porto Alegre sugiere una ampliación de la democracia liberal representativa con una orientación que recuerda ciertos aspectos del ideario socialista (por lo general, puestos de manifiesto a través de las asambleas y de la participación popular), el caso de Kerala se puede ver como una reconsideración del tipo clásico de planificación socialista mediante un proceso de descentralización que potencia igualmente el voluntariado y la participación ciudadana al tiempo que respeta las representaciones.

A diferencia de la planificación socialista clásica, muy centralizada, en Kerala se potencia el proceso de planificación de abajo a arriba. Para lo cual se han ido establecido órganos de deliberación en los que se juntan representantes electos, ciudadanos de las asambleas de municipios y expertos o técnicos, que pueden ser voluntarios o funcionarios. A partir de estos órganos de deliberación se formulan los proyectos, se confecciona el plan y se deciden las políticas públicas. El acento recae en la importancia que se da a la formación de los ciudadanos voluntarios para igualar las competencias técnicas, así como en la atención que se presta a la elaboración de la base de datos obtenida por consulta directa y, sobre todo, a la transparencia de todo el proceso que concluye en la elaboración del plan. La transparencia en la gestión es la clave de bóveda de todo el proceso; y es sustantivo el papel de los equipos de voluntarios que, formados sin intermediación política, visitan los hogares para explicar a las familias lo que se discutirá durante la campaña y para fomentar la más alta participación. Se ha calculado que más de dos millones y medio de personas participan en este trabajo volun-

tario y en las asambleas, lo que es un porcentaje considerablemente alto para un estado de veintinueve millones de habitantes (Heller y Thomas; Sousa Santos; Sanz y Pineda).

El debate sobre la democracia en el movimiento de movimientos

Reconociendo el éxito relativo de estas formas de combinar democracia representativa y democracia participativa, el análisis crítico de las mismas no ha dejado de señalar deficiencias y limitaciones.

En primer lugar hay que decir que, aun aumentado la participación en los procesos no electorales y señaladamente en la toma de decisiones sobre asuntos de importancia, con las consecuencias psico-sociológicas que esto tiene para la ciudadanía en general, el porcentaje de los participantes, sobre todo en el caso de Porto Alegre, es moderado. La asistencia y la participación de las personas en los procesos asamblearios es, como en otros casos, variable. Pero el reconocimiento de tal circunstancia no abona, desde luego, las críticas descalificadoras de la experiencia que, en el mismo estado de Rio Grande do Sur, se han hecho desde posiciones políticas conservadoras; sugiere, en cambio, como ha señalado Zander Navarro, que conviene moderar la euforia.

Por otra parte, y aunque el impulso a la participación ciudadana está fuera de discusión, no se puede olvidar el papel que en estos casos han jugado los partidos políticos que gobiernan la ciudad o el estado, el PT en Porto Alegre y el partido comunista o el Frente Democrático de Izquierdas en Kerala. Son estos partidos y, por tanto, la acción gubernamental, los que han estimulado todo el proceso participativo, des-

de la organización de las reuniones a la formación de los asesores en los distritos de la ciudad o en los municipios del estado, pasando por la preparación de la logística, de los recursos técnicos y de los espacios necesarios para la deliberación y la aprobación de los presupuestos. Esto plantea en una forma nueva un viejo problema, a saber: la autonomía real de la ciudadanía respecto de los gobiernos y de las instituciones de intermediación que son los partidos políticos, tanto en el momento de la deliberación como en el momento de la toma de decisiones. Pues de la forma de entender la autonomía de los de abajo depende la profundidad del paso de la democracia representativa a la democracia participativa.

Cabe preguntarse, por último, acerca de la posibilidad de generalizar experiencias como la de Porto Alegre y Kerala a marcos culturales muy diferentes, como son las ciudades y/o las comunidades o regiones de Europa o de los Estados Unidos de Norteamérica, que es donde más se sienten las deficiencias de la democracia representativa realmente existente. Sobre este punto se ha discutido mucho en los últimos tiempos, sobre todo a partir del momento en que el Foro Social Mundial, el movimiento de movimientos y algunos analistas empezaron a difundir aquellas experiencias. Hay que reconocer a este respecto que las tentativas de trasladar aquellas prácticas participativas a ciudades europeas y norteamericanas han chocado hasta ahora con algunos obstáculos no despreciables. Uno de estos obstáculos es que el índice de autonomía alcanzado por los entes locales o regionales en materia presupuestaria suele ser en estas ciudades o regiones comparativamente menor que el logrado en Porto Alegre y Kerala, lo cual produce ciertas reticencias acerca de los resultados de la participación. Otro obstáculo por superar, al menos en algunas ciudades europeas, es el recuerdo, negativo, de una fase no tan lejana en que los movimientos ciuda-

danos y del vecindario, ampliamente participativos, fueron suplantados por los partidos políticos del arco parlamentario y por animadores culturales directamente ligados a ellos o a las instituciones oficiales.

Sociedad civil

Esta última observación permite introducir la pregunta de hasta qué punto lo que ocurre en la sociedad civil puede presentarse como alternativa a la sociedad política realmente existente. El movimiento alterglobalizador está replanteando el asunto, pero en algunos sectores del movimiento de movimientos se observa al respecto una ingenuidad parecida a la que hubo en las organizaciones no gubernamentales de los años noventa del siglo XX. Esta ingenuidad se debe, en otras cosas, a la persistencia de un uso muy vago y vaporoso del término mismo de sociedad civil.

En la literatura sociológica y en la politología actual hay varias definiciones concurrentes de sociedad civil. Estas definiciones proceden, en lo fundamental, de lo que escribieron sobre la sociedad y la relación de ésta con el Estado desde el siglo XVIII al siglo XX autores como Ferguson, Hegel, Marx o Gramsci. La definición generalmente aceptada procede del filósofo, recientemente fallecido, Norberto Bobbio. Según Bobbio, la sociedad civil comprende la esfera de las relaciones sociales que no está regulada por el Estado. La sociedad civil se configura como el ámbito de las necesidades individuales, un ámbito intermedio entre la familia y la sociedad política, en el que surgen y se desarrollan los conflictos económicos, sociales, ideológicos y religiosos que, por otra parte, las instituciones tienen la misión de resolver, ya sea mediando en ellos, previniéndolos o reprimiéndolos.

Esta definición de sociedad civil es relacional y negativa.

Se caracteriza la sociedad civil en relación con el Estado. Y se entiende el término *Estado* restrictivamente, es decir, como el conjunto de los aparatos que, en un sistema social organizado, ejercen el poder coactivo. Por eso, a pesar de la importancia que habitualmente se da a la noción de sociedad civil, se ha dicho, con razón, que la definición positiva de ésta conduce con frecuencia a un concepto residual de las actividades concernientes al Estado.

Uno de los primeros problemas que se plantean hoy en día, al partir de tal definición, es cómo distinguir con propiedad entre sociedad (en general) y sociedad civil (como expresión específica de la sociedad existente). Tampoco este problema no es del todo nuevo. Se puede rastrear ya en los primeros usos históricos de la expresión “sociedad civil”. En el *Ensayo* clásico (1767) de Adam Ferguson sociedad civil equivale a sociedad *civilizada*, esto es, a un momento elevado de la sociabilidad de los humanos que, en parte, corresponde al nivel efectivo de civilización alcanzando en las Islas Británicas en el siglo XVIII y, en parte, es un *desiderata* que conviene mantener para que la civilización siga progresando. La sociedad en su conjunto, según este punto de vista, se ha hecho *civil* civilizándose, esto es, gracias al comercio, la industria, el mercado y la división del trabajo que el desarrollo de estas actividades humanas comportan. En última instancia, la sociedad civil de Ferguson es la sociedad burguesa ilustrada británica de la época, una noción que hace abstracción, por una parte, de los restos rurales llamados “incivilizados” y, por otra, del conflicto latente en la separación entre poder económico-industrial y poder estatal, político-militar.

La reaparición de la noción de sociedad civil en la literatura sociológica y en la politología de estas últimas décadas ha tenido que ver con cinco factores o momentos que enunciaré

por orden cronológico. El primer factor ha sido la discusión acerca de la naturaleza de las transiciones en regímenes autoritarios, de signo fascista o conservador, que hicieron crisis en la segunda mitad de la década de los setenta (Portugal, España, Grecia). El segundo factor ha sido el auge del corporatismo en el seno del estado asistencial. El tercero ha sido el retorno del liberalismo como ideología casi indiscutida y la difusión de lo que se ha venido llamando "neoliberalismo". El cuarto ha sido el final del comunismo, interpretado por lo general como un retorno de la sociedad civil en los países del este de Europa. Y el quinto factor ha sido el desarrollo alcanzado por los movimiento sociales, las organizaciones no gubernamentales y la aparición más reciente de lo que se ha llamado movimiento de movimientos.

Parece evidente, por otra parte, que la mayoría de las declaraciones sobre el renacimiento de la sociedad civil tiene que ver, a su vez, con una creciente preocupación acerca del estado de las democracias realmente existentes, es decir, sobre la forma de ejercer el poder político, sobre la representatividad política de los diferentes segmentos sociales y sobre los derechos y libertades en lo que habitualmente se llama Estado de derecho. Pero en este punto vuelve a haber diferencias muy sustantivas acerca de la forma de entender la orientación o dirección de tal renacimiento de la sociedad civil y su relación con el Estado en tal contexto.

Lo que parece más relevante de las reflexiones actuales sobre el renacimiento de la sociedad civil es la forma en que se acentúa la oposición entre lo que se define como sociedad civil y el Estado (o el sistema de partidos políticos) para llegar así a una consideración de la misma que acaba en la identificación de la sociedad civil con la sociedad *tout court* (en la mayoría de las intervenciones de raíz liberal) o en la identifi-

cación de la sociedad civil con los movimientos socio-políticos alternativos emergentes (en la mayoría de las intervenciones de raíz libertaria y/o posmarxista). Una descripción recurrente de la sociedad civil sería ésta, que tomo de R.Cox: “Conjunto de las acciones colectivas autónomas, distintas tanto del poder corporativo como del poder del estado y cuyas modalidades expresan la voluntad de *la gente* con independencia del poder constituido, tanto del poder económico como del poder político, y a veces en abierta oposición a los mismos”.

Nótese que esta descripción no dice ya qué es la sociedad civil, ni siquiera por vía negativa, sino que se refiere a la *gente* en general y a las acciones que esta gente lleva a cabo por oposición al poder económico y político existente. De manera que habrá que entender que *lo civil*, por comparación con lo que hace el resto de la sociedad, consiste en la proclamación de la independencia o autonomía respecto de las corporaciones y el poder político representado por el Estado. No se hace mención, en esta descripción de la sociedad civil, de aquella parte de la sociedad política que son los partidos políticos existentes, con lo que queda la ambigüedad de si éstos, o al menos parte de ellos, están incluidos en *la gente* que compone la sociedad civil o si forman parte del poder político al que esta gente se opone.

En las descripciones de la sociedad civil que proceden de aquel fragmento de la sociedad actual que reivindica la existencia de una sociedad civil diferenciada y activa (y que clama cada vez más por una ampliación de la democracia representativa que conocemos hacia la democracia representativa) se suele poner el acento en la acepción fuerte del término *civil*, como recuperando la idea de que hoy en día no todo lo que antaño se incluía bajo el rótulo tradicional de so-

ciudad civil es “civil”, hablando con propiedad. Pero ya hace años que Rafael Sánchez Ferlosio, polemizando con los teóricos del renacimiento de la sociedad civil, llamó la atención acerca de una paradoja: el comportamiento más bien sumiso a las instituciones y aparatos del Estado de buena parte de lo que habitualmente incluimos en lo que llamamos sociedad civil. Sánchez Ferlosio escribía entonces drásticamente: “No creo que nunca haya habido “sociedad civil”, si por tal entendemos una configuración de la comunidad capaz de sustentar un alto grado de relación y vida pública *sin mediación* de las instituciones”.

La sociedad civil vista por el movimiento alterglobalizador

Eso suena a razonable. Y tal vez por ello, a diferencia de lo que ocurría en otros momentos históricos anteriores, “civil” se opone ahora no sólo a “militar” y a “preurbano” (como en Ferguson), a burocracia estatal y al Estado en un sentido amplio (como en Marx) o al sistema de partidos políticos institucionalmente establecidos, sino también a *incivil*, entendiendo por tal aquel otro segmento de la sociedad realmente existente que pasa de todo y que acepta, por pasividad, todo lo que viene del poder, particularmente del poder ejecutivo en sus diferentes configuraciones e instituciones mediáticas. Alternativamente se entenderá entonces por sociedad civil aquel cuerpo o conjunto de ciudadanos que deliberan y actúan en el espacio público con la finalidad de influir en el curso de los acontecimientos que afectan y determinan la vida económica, política y social de un país, de una sociedad o de una comunidad local en particular.

De acuerdo con esta caracterización, los rasgos básicos

de la sociedad civil en el momento actual serían, pues, propiamente la deliberación y la consiguiente acción o intervención de los sujetos, es decir, del cuerpo de ciudadanos responsables que componen la sociedad en un sentido amplio. Esta caracterización de la sociedad civil se aproxima a la de *grupo de presión en sentido amplio*, con la particularidad de que, para que el proceso de deliberación cumpla realmente la función de influenciar y presionar a quienes detentan el poder político y económico, las demandas y propuestas tendrán que ser *públicas*, tendrán que partir de un genuino esfuerzo en la búsqueda de *consensos* a través de la *cooperación* y la *democracia participativa*, y tendrán que ser autónomas, es decir, independientes de las iniciativas del Estado, de los partidos políticos tradicionales o de la clase política que dirige los aparatos estatales o las estructuras políticas.

Los teóricos de la sociedad civil así entendida admiten, desde luego, que la sociedad civil opera en el interior del sistema político y es, por lo tanto, parte integrante de la sociedad política, aunque también en un sentido amplio. En cambio, lo característico de la sociedad civil actual sería que formalmente no forma parte del gobierno, ni tampoco de los aparatos coercitivos o asistenciales del Estado (aunque en este último punto hay discusión sobre lo que es y lo que debería ser). Esto quiere decir que la sociedad civil opera en el sistema político *desde el exterior* del mismo, diferenciándose de las estructuras formales del estado, aunque en relación con ellas. Se entiende que, por lo general, la sociedad civil se encuentra en contraposición a los partidos políticos, pero sin considerarlos necesaria o permanentemente como el adversario.

Esta otra caracterización de la sociedad civil, que es la que se discute (cuando se discute) en el seno del movimiento de

movimientos, también es, obviamente, restrictiva. Trata de evitar la identificación recurrente de sociedad "civil" y sociedad sin más, identificación que a veces se produce cuando se contraponen de manera apresurada el conjunto de los miembros de la sociedad existente (los ciudadanos de a pie, que se dice) al Estado, a la burocracia, a las corporaciones o al sistema de partidos políticos existente en tal o cual Estado. De manera que de los sectores o conjuntos de la ciudadanía que deberían ser catalogados como parte de la sociedad civil propiamente dicha se excluye: a los militares (que, por definición, no son civiles); a los paramilitares y terroristas (por ser parte de la "sociedad incivil"); a los ciudadanos "pasivos", a veces identificados con la "mayoría silenciosa" (porque no deliberan ni actúan para promover sus ideas en torno a asuntos públicos); a los funcionarios gubernamentales y dirigentes de partidos políticos (porque su función está vinculada directamente a los procesos decisorios del Estado). Esta caracterización restrictiva de la sociedad civil es en buena parte el reflejo de la formación embrionaria de un *antipoder* o de un *contrapoder* en el seno de las democracias representativas realmente existentes, la que corresponde a la época de la crisis del estado-nación y de la perplejidad sobre la función real del sistema de partidos políticos en esa democracia.

Es esta perplejidad sobre la función real del sistema de partidos en las democracias representativas lo que explica la ambigüedad o la ambivalencia actuales en lo que respecta a la autonomía de la sociedad civil de la sociedad política. Esta ambigüedad o ambivalencia se da también en la franja de la sociedad civil que se considera más activa y mejor organizada, en el movimiento de movimientos crítico de la globalización neoliberal. Y ello se debe, en mi opinión, al peso de un factor que era ya visible en la primera mitad del siglo XX pero que se ha hecho determinante en el siglo XXI: la conciencia

de la no-contemporaneidad de las relaciones entre sociedad civil y sociedad política en un mundo fragmentariamente globalizado en el que las diferencias culturales juegan un papel esencial. Teniendo en cuenta la dimensión mundial del asunto y la percepción de las diferencias entre, por un lado, sociedades en las cuales el Estado lo sigue siendo casi todo y la sociedad civil “gelatinosa” y, por otro, sociedades en las cuales el Estado se quiere mínimo o ligero y cede parte de sus funciones a la sociedad civil (corporaciones, sindicatos u organizaciones no gubernamentales), se comprende la dificultad existente a la hora de decidir qué relaciones tendría que establecer la sociedad civil organizada con aquella parte del poder político que son los partidos políticos institucionalizados en el sistema parlamentario y que, según las circunstancias y los países, son el Poder, parte del poder y a veces del podercito.

Democracia multicultural

En lo que respecta precisamente al necesario reconocimiento de la diversidad cultural hoy existente, no sólo entre Norte y Sur y entre Oriente y Occidente, sino también en el interior de la mayoría de los Estados, que son multiculturales, el movimiento de movimientos se enfrenta con un par de obstáculos más. El primero de estos obstáculos es la parcial idealización de la *visión de los vencidos*, explícita, por reacción polémica y por remordimiento, en el discurso del “indio metropolitano” y en varias de las orientaciones actuales de los estudios culturales y postcoloniales: la atribución a la propia cultura, por autoinculpación, de hábitos y costumbres negativos que no son predicables de la generalidad de los miembros de la misma o que, en algún caso, ni siquiera fueron históricamente propios. Todo genocidio, realizado o frus-

trado, va acompañado, antes o después, por cierto sentimiento colectivo de culpa. Y la antropología cultural, que ha nacido con el colonialismo, también tiene a veces esta derivación, contraria, en la actualidad (por eso los antropólogos pueden ser a la vez, entre los científicos sociales, los más comprensivos de los peores hábitos de otras culturas y los más dados a la idealización del otro, de la alteridad).

Ayuda a afrontar este asunto la lucidez ético-política del exiliado contemporáneo con doble identidad, en la medida en que su propia experiencia está operando no sólo como fundamento de la conciencia de especie, sino también en favor de la superación de la conciencia histórica de culpa en la cultura occidental. Pienso a este respecto en algunas de las obras de Tahar Ben Jelloun, de Amin Maalouf, de Todorov y de Edward Said. Bien sea por la radicalidad con que se abordan los límites de nuestro concepto de tolerancia cuando se vulnera la justicia y la dignidad del ser humano; bien por el énfasis con que se defiende la noción de “reciprocidad de los reconocimientos” en el encuentro entre culturas, al plantear que la reciprocidad es una especie de contrato moral que funda el derecho a criticar al otro con ojos limpios; bien, finalmente, en el caso de Edward Said, por los matices con que ha presentado tanto la idea de entrecruzamiento cultural como la noción de lectura contrapuntista de textos de diferentes culturas que no suelen ponerse en relación.

El segundo de los obstáculos a considerar es la dificultad teórica y práctica de adaptar, en muchos de nuestros países, la política liberal ilustrada de la dignidad universal para dar cabida en ella a las demandas de la política de la diferencia expresadas por las minorías culturales, sin entrar directamente en contradicción con el principio básico de igualdad. Uno de los problemas que han de afrontar nuestras sociedades es

cómo seguir manteniendo el principio universal de no discriminación de los individuos respetando al mismo tiempo la identidad de las culturas, esto es, sin constreñir a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo. Este problema, suscitado inicialmente en Canadá y en los Estados Unidos de Norteamérica, se hace agudo en la mayoría de los estados-nación europeos por la superposición, que se da en ellos, de las viejas diferencias históricas entre nacionalidades o regiones y de las nuevas diferencias en curso, derivadas de los flujos migratorios recientes.

En tales condiciones, parece obvio que no basta ya con postular la discriminación a la inversa (o positiva) como medida temporal para nivelar gradualmente la anterior ceguera ante la diferencia y favorecer así la simple supervivencia de las minorías. Se necesita algo más. Los estados, puesto que sigue habiendo estados en el Imperio y en la globalización neoliberal, tienen que enfrentarse *a la vez* con dos tipos de exigencias: el reconocimiento del valor de las culturas históricas que han entrado en la conformación del correspondiente estado-nación y el reconocimiento del valor de las culturas de los inmigrantes recientes que quieren conservar la propia identidad en el país de adopción. El asunto, verdaderamente difícil, ante el que se debate ahora la Unión Europea, es este: si es posible y hasta qué punto lo es (y, en ese caso, cómo) trasladar al ámbito del derecho la presunción moral del valor igual de las culturas que se encuentran y a veces chocan entre ellas, teniendo en cuenta, además, las diferencias de situación entre los estados y las diferentes políticas respecto de la emigración que se han seguido desde la década de los sesenta del siglo XX. El actual proyecto de Constitución europea soslaya ese asunto o vuelve a adoptar un punto de vista etnocéntrico. Y por eso, como se apuntaba ya a finales

de 2003, en la reunión del Foro Social Mundial en París, es previsible que la crítica y oposición al mismo acabe convirtiéndose en otro tema central, junto al de la guerra, de la sección europea y/o mediterránea del FSM. ■

SOBRE “CUARTO PODER” Y DEMOCRACIA MEDIÁTICA

¿Cómo corregir la deriva de la democracia representativa hacia la oligarquización, teniendo en cuenta que la generalización de la enseñanza y la descentralización del poder político no han sido hasta ahora factores suficientes ?

Históricamente una de las primeras ideas correctoras del proceso de oligarquización de las democracias fue la creación desde la sociedad civil de otro poder, de un poder distinto de los tres poderes clásicos, lo que se llamó “cuarto poder”. Los tres poderes clásicos son el ejecutivo, el legislativo y el judicial, que, según Montesquieu, deben estar repartidos entre personas diferentes para garantizar la libertad. El “cuarto poder”, la prensa escrita, se presentaba inicialmente como una forma de ampliación del punto de vista de Montesquieu. Se pensaba que así se podría contrarrestar la invasión de los poderes legislativo y judicial, invasión que en la práctica, en la vida real, suele producirse por extensión del poder ejecutivo o gubernamental, que es el primer y principal poder político. Y en este sentido se dijo a veces que la finalidad principal de la prensa escrita (y más tarde de la comunicación audiovisual) es la formación de la opinión pública.

Ya esa finalidad, la formación de la opinión pública, entra en conflicto con uno de los objetivos principales de los pode-

res legislativo y ejecutivo, pues se consideraba que formar o educar a los ciudadanos también es tarea de éstos (a través de la educación reglada, regulada o institucionalizada). En efecto, esa tarea había sido asumida casi en exclusiva por el estado, o compartida, según los países, por instituciones privadas (religiosas o laicas) de enseñanza en sus distintos niveles. Para salvar este conflicto se suele distinguir a veces entre educar o instruir a los ciudadanos (que es lo que se haría, sin ánimo de adoctrinamiento, en los centros de enseñanza) y formar la opinión del público, lo que quedaría limitado, precisamente, a asuntos opinables (mayormente políticos o ideológicos). Pero esa distinción, que en la práctica era ya muy difícil de mantener en los orígenes de la prensa escrita, cae por completo con la ampliación de los medios de información y comunicación. Tanto es así que hoy en día, incluso en lo que concierne al ámbito de la instrucción o educación, se hace ya difícil decidir qué es más decisivo: si la enseñanza reglada (pública o privada) o lo que se transmite a través de los medios de comunicación (particularmente a través de la televisión o de Internet).

Se puede hablar de “cuarto poder” desde el punto de vista de una teoría formal y procedimental de la democracia que atiende sólo a la división de poderes constitucionalmente aceptados. Pero si atendemos, en cambio, a la constitución material, no sólo formal, esto es, a la realidad de las cosas en las democracias realmente existentes, hay que reconocer que existen también otros poderes, señaladamente: el poder militar (sólo parcialmente sometido a los gobiernos y parlamentos), el poder económico (sólo indicativamente controlado por los otros poderes del estado), el poder de las corporaciones profesionales (que actúan como grupos de presión relativamente independientes de los otros), el poder de la burocracia (no siempre dependiente de los gobiernos y de los

parlamentos), el poder de los sindicatos (no siempre dependiente de algunos partidos políticos), etc. Estos otros poderes, y particularmente el militar y el económico, son calificados a veces de “poderes fácticos”, sugiriendo así que son poderes de hecho, por debajo o por encima de los poderes formalmente reconocidos.

La expresión “cuarto poder” sugería la existencia de un poder distinto de los otros tres e *independiente* de ellos, pero ignoraba o pasaba por alto el vínculo entre la prensa escrita y algunos de los poderes llamados fácticos. De hecho, todavía hoy cuando se habla de la independencia del “cuarto poder” se está pensando casi exclusivamente en su autonomía respecto del poder ejecutivo. Teniendo en cuenta, sin embargo, los vínculos existentes entre tales o cuales periódicos, radios o cadenas de televisión y determinados poderes económicos, es lógico que la independencia del “cuarto poder” se haya discutido de la misma manera que tiene que discutirse, en concreto, la independencia real del poder judicial respecto del poder político. Pues la prensa puede ser independiente del gobierno existente en tal momento, pero directamente dependiente de intereses económicos, a su vez, vinculados a otros partidos políticos o grupos de presión.

Esto último se sabe desde comienzos del siglo XX y probablemente fue el contra-periodista vienés Karl Kraus quien mejor lo vio. Solo que en la sociedad especular integrada, para decirlo con una expresión de Guy Debord, en la que todos los poderes antes mencionados (los fácticos y los otros) interactúan constantemente, toda independencia resulta ser ya más que relativa. Se puede estar de acuerdo en que la independencia del “cuarto poder”, como la del poder judicial, es un ideal o un *desiderata* generalmente aceptable, pero no es difícil constatar, al mismo tiempo, que las legislacio-

nes vigentes en la mayoría de los países no garantizan, sin más, tal independencia. Y, por lo tanto, no se puede seguir aceptando que así, en general, el “cuarto poder” sea un elemento corrector de la deriva de la democracia representativa hacia la oligarquización. Suele jugar un papel en la alternancia gubernamental, pero no hace la democracia más participativa. En la gran mayoría de los países, lo que un día se llamó “cuarto poder” se ha ido convirtiendo en parte del poder gubernamental o en parte de otros poderes fácticos que aspiran al poder en sí. La prensa escrita ha sido desplazada por la televisión (y por la radio) y las grandes cadenas que dominan en ese ámbito, en el que se integran también los periódicos, son, por lo general, parte esencial de los poderes existentes. Hay excepciones, naturalmente, pero éstas son tan marginales o más que los terceros o cuartos partidos en el arco parlamentario.

Cuando el “cuarto poder” es parte del Poder

Uno de los efectos de la profunda renovación tecnológica aplicada a los medios de información y comunicación en nuestros países ha sido la colonización de los mismos por las grandes empresas y corporaciones casi siempre transnacionales. Durante las últimas décadas se ha asistido a un proceso caracterizado por la fusión y absorción de grandísimas empresas de la información y la comunicación que afecta a todos los países del mundo. Este proceso es parte del proceso más general conocido con el nombre de globalización y no se diferencia gran cosa de lo que ha ocurrido en otros ámbitos de la industria y de los servicios. Sólo que la fabricación de noticias, informaciones, imágenes y otros productos cultu-

rales tiene sobre la ciudadanía consecuencias un tanto distintas de las que tiene la fabricación y comercialización de zapatillas deportivas (aunque se rija por leyes por parecidas).

De acuerdo con estimaciones del sociólogo de la comunicación Herbert I. Schiller, ya en la década pasada los productos culturales mediáticos ocupaban el segundo lugar de las exportaciones de los EE.UU (después de la industria aeroespacial). La economía de la información y la comunicación representaba en 1990, en el mundo, un billón ciento ochenta y cinco mil millones de dólares, quinientos mil millones de los cuales en EE.UU. En la última década hemos asistido a la lucha de los nuevos colosos de los medios de comunicación para lograr una posición dominante en el mercado y situar sus productos en cada rincón del planeta: Disney-ABC, Westinghouse-CBS, Murdoch, Bertelsman, Sony, Polygram, Televisa dominaban el mundo de las imágenes y de la comunicación escrita. El criterio que rige esa lucha tiene muy poco que ver con las ideas y con las ideologías que estuvieron en los orígenes del “cuarto poder”: la difusión de la mayoría de los mensajes y de las imágenes que forman el entorno simbólico de las personas se inspira en meros cálculos empresariales y en la mercantilización, en el vínculo que se crea con los principales anunciantes. Pues de ellos depende la programación y la transmisión de buena parte de los programas de mayor audiencia. La aspiración a la calidad, veracidad, instrucción, formación de los ciudadanos, etc., ha quedado relegada al imperio de un factor determinante: los paneles de audiencia, que, por otra parte son inducidos casi siempre por acuerdo entre las corporaciones citadas y las agencias de publicidad.

De este análisis se sigue que la potenciación del “cuarto poder” en la forma en que lo conocemos no es ya un freno, si es que alguna vez lo fue, a las tendencias oligárquicas en el

seno de las democracias representativas sino más bien parte de la aceleración del proceso, parte del problema. Pues, como indicó Les Browm, al hablar de *los siete pecados capitales de la era digital*, el poder mediático realmente existente hace aumentar aún más las desigualdades, distorsiona la formación de la opinión pública, desintegra las comunidades, establece una tiranía en los accesos a la comunicación, perverte la noción de servicio público y distorsiona, en suma, la democracia.

Un ejemplo de distorsión flagrante de la democracia es lo que está ocurriendo con las cadenas públicas de televisión. Parece darse ya por supuesto que éstas tienen que depender, en casi todo lo importante, del poder ejecutivo, gubernamental. Son dirigidas por personas de confianza del partido gubernamental, las cuales proponen y fiscalizan la programación y en ocasiones hasta el personal colaborador. De ahí que los partidos de la oposición parlamentaria denuncien recurrentemente la manipulación e instrumentalización de los medios por parte del partido gubernamental. Pero cuando el resultado de tales o cuales elecciones generales produce la alternancia, la situación denunciada no cambia, solamente muta el color de la manipulación o instrumentalización. Ésta combina la transmisión directa de ideología (empezando por la ideología del fin de las ideologías) con la transmisión indirecta. Ya la organización del sumario de los telediarios, la selección de las imágenes que han de emitirse, su ubicación en el formato general de la programación de la mañana o de la noche, etc. vienen dadas por opciones ideológicas previas supuestamente desideologizadas por el lenguaje y el tono, la más de las veces neutro, que emplean los presentadores. Otro motivo más para que el porquero de Agamenón dude de la verdad que Agamenón transmite.

Circulación circular de la información

Uno de los resultados de la percepción generalizada de esta situación suele ser en nuestras sociedades la creación de comisiones de control de la televisión pública, el reparto pactado de la gestión las cadenas públicas cuando hay varias (caso de Italia durante algún tiempo) y la multiplicación de cadenas privadas que, en un principio, son presentadas a la opinión pública como garantes de la libertad de información y de opinión frente al gobierno o frente al estado y que, finalmente, sirven las mismas imágenes servidas por las mismas agencias y pagadas con los mismos anuncios. El análisis comparativo de los contenidos de los programas de las televisiones públicas y privadas en la mayoría de los países muestra que las diferencias de opinión en la mayor parte de los asuntos importantes (telediarios e informativos) son mínimas y que estas diferencias se acentúan forzosamente, en cambio, cuando se trata de competir por la audiencia (lo que quiere decir: por la publicidad) en asuntos menores pero que han sido trasladados a las franjas horarias más convenientes: deportes y otros espectáculos, concursos, teleseries de entretenimiento que forman o deforman el imaginario colectivo, etc.

Atendiendo a lo primero se ha hablado, con razón, de “circulación circular de la información” (Pierre Bordieu), y atendiendo a lo segundo, de trivialización o banalización de la opinión pública (Ignacio Ramonet). Un ejemplo de lo primero es la supuesta verificación de las noticias televisivas por el comentario periodístico escrito sobre lo mismo, tomando como un dato la verdad de la imagen. Queda hoy muy poco periodismo escrito que no tome como punto de partida lo que se sabe que el lector ha visto ya la noche anterior en la televisión. Y una parte importante de las tertulias radiofónicas de

mayor audiencia se basa en el comentario, por parte de personas afines al grupo empresarial correspondiente, de noticias e informaciones seleccionadas por la propia cadena. Un ejemplo de lo segundo, de la trivialización de la opinión pública, es la progresiva inclusión de los comentaristas de deportes (mayormente de fútbol) en el *staff* principal de los teledifusores, de manera que la noticia (o el rumor) sobre el partido del fin de semana queda equiparado a la información sobre los desastres de la guerra u otras noticias importantes.

Controlar al controlador

De tal observación se ha pasado a esta idea: puesto que el “cuarto poder” es ya parte del poder integrado, del poder en sí, también el antiguo controlador de la democracia política tiene que ser controlado. En el informe del PNUD sobre desarrollo humano correspondiente al año 2002, que está dedicado a la profundización de la democracia en un mundo fragmentado, además de subrayar la importancia del sufragio universal, del sistema de representación y de la separación de poderes, se menciona explícita, y sintomáticamente, la necesidad de un control eficaz, desde la sociedad civil, del sector empresarial privado que incluye a los medios de comunicación.

A primera vista, esto parece una buena idea. Pero la primera cosa que habría que decir a este respecto es que también las comisiones de control de los medios de comunicación, surgidas hasta ahora de los parlamentos, son insuficientes. Éstas representan lo que representan, es decir, los intereses de los partidos políticos con representación parlamentaria. Pueden ser un freno momentáneo ante la manipulación o instrumentalización unidireccional, pero poco más

que eso, puesto que en las campañas electorales apenas se discute sobre proyectos referidos a los medios de comunicación. Se da por supuesto que éstos son lo que son, se les da las gracias por el servicio de imagen y se discute, a lo sumo, la cuota alícuota que corresponde (traducida a minutos o segundos) a cada partido en función de la representación política existente. La paradoja perversa es que, por su parte, los grandes medios de comunicación suelen dedicar muchos minutos o páginas a criticar la falta de democracia interna en los partidos políticos (sobre todo de aquellos que no coinciden momentáneamente con sus intereses), pero callan siempre sobre la falta de democracia en la propia empresa: como ha escrito Ramonet, ni Ted Tuner (CNN), ni Murdoch, ni Bill Gates (Microsoft) ni ningún otro de los grandes patrones han sometido jamás sus proyectos al sufragio universal.

Para mejorar la democracia representativa se necesitaría, pues, algo más que eso, algo más que comisiones de control salidas de los parlamentos y formadas por los parlamentarios y sus consejeros. Se apunta así a un segundo nivel: el de la deontología de la profesión periodística. Sobre esto se ha escrito mucho en los últimos tiempos, incluyendo varias tesis doctorales presentadas en las Facultades de la Información y la Comunicación. Por desgracia, suele ocurrir que en las Facultades de Periodismo y en los Colegios de Periodistas se explica una ética de la profesión y luego, en las empresas (públicas y privadas), se practica otra o ninguna. Para mostrar el trecho que va del dicho al hecho basta con comparar lo que en las comisiones deontológicas y en las tesis doctorales suele llamarse “periodismo de investigación” con lo que suele ser de hecho “la investigación” periodística, politiquera o chafarderamente orientada en tantos casos, y presentada, además, como servicio a la ciudadanía y a la libertad de expresión. Esta doble moral no es exclusiva, por supuesto, de la

profesión periodística. Pero en las sociedades actuales tiene en el periodismo más relevancia que en otras profesiones.

La elección de la noticia, el tratamiento de la misma, las imágenes que la acompañan, la ubicación en el telediario o en el periódico correspondientes, no son, como se ha dicho, actos inocentes. Pero son actos que suelen quedar fuera de la consideración jurídica y, por implicación, al margen también de la consideración ética. Pues, por lo general, se da por supuesto en esos ámbitos que si jurídicamente no ha quedado probado el daño, entonces queda probado que el comportamiento ha sido ético. Se tiende a decir que lo “no-ético” es lo que hace el competidor. De ahí que algunos medios de comunicación escrita hayan implantado en los últimos tiempos la figura del Defensor del Lector. Significativamente, ese suele ser uno de los rincones más interesantes, aunque poco frecuentados aún, de los diarios actuales, porque en él (mucho más que en las Cartas al Director) se abordan no sólo discrepancias de opinión sobre contenidos, sino también, y principalmente, problemas referentes al tratamiento de las noticias y de las imágenes, y en él se suele dar la palabra al consumidor, que así puede dejar de ser ente pasivo. Lo cual no deja de ser una paradoja semejante a la de una democracia que, declarándose gobierno del pueblo, necesita defensor del pueblo.

Ya esto lleva la discusión a un tercer nivel: el del control de la información y la comunicación por parte de los consumidores interesados. Como no hay deontología profesional que valga sin criterios éticos generales previos, suficientemente discutidos, hechos explícitos, compartidos y concretados en normas, pronto se llega a la conclusión de que la garantía de la libertad de expresión dependerá, en última instancia, de la conciencia de la ciudadanía, de la capacidad que ésta tenga

para organizarse y opinar en este asunto concreto. La libertad real de expresión en una sociedad que aspire a lo que quiere decir la palabra democracia (“gobierno del pueblo”) depende, sobre todo, del nivel de esta conciencia en la sociedad civil y de las medidas que, a partir de esa conciencia, se adopten para dar la palabra a las minorías infra-representadas que tienen algo que decir. Es en ese nivel en el que han surgido las propuestas actuales de redes alternativas y/o de uso alternativo de los medios de comunicación existentes, propuestas mucho más desarrolladas, por cierto, en los Estados Unidos de Norteamérica que en la mayoría de los países europeos. Desde esa perspectiva, se entiende que la comunicación horizontal entre ciudadanos, facilitada en los últimos tiempos por Internet, sea presentada a veces, un tanto eufóricamente, como la posibilidad de creación de una nueva comunidad. Está por ver. ■

- IV -

**SOBRE REPUBLICANISMO,
LAICIDAD Y DEMOCRACIA**

Hubo un tiempo en que el espíritu republicano español fue un ejemplo ético-político para las mejores cabezas de la Europa culta e ilustrada. Que la causa republicana no sea vista todavía *ahora* por los más como una alternativa a corto plazo no es prueba de inmadurez ni tampoco de la sumisión de gentes que se consideran súbditos en vez de ciudadanos. Es sólo la consecuencia histórica, circunstancial (y, por tanto, temporal) de un montón de imposiciones vividas colectivamente.

- I -

Ocurrió aquí que en 1976 una parte importante de las personas y organizaciones que se habían atrevido a mentar la República durante el franquismo y a defenderla, incluso con riesgo de su integridad (y aunque fuera clandestinamente), dejaron de mentarla y defenderla, sacrificando la idea en el altar de los pactos con que se inició la llamada transición. Me refiero, por supuesto, a las direcciones de los dos principales partidos de la izquierda de entonces: PCE y PSOE. Para las bases de estos partidos, sobre todo en el caso del PCE, aquel cambio fue un trauma.

Pero la mayoría se tragó el sapo. Y la minoría que entonces siguió declarándose republicana no tuvo fuerza para imponer un referéndum sobre monarquía o república, como el que se hizo en Italia al final de la segunda guerra mundial. Treinta años después todo indica que la situación ha vuelto a cambiar.

Hay al menos dos razones que explican este cambio. La primera es el retorno del republicanismo como teoría política. Este retorno del republicanismo *teórico* ha sido cosa de las dos últimas décadas, y, por lo que hace a España, de la última década. La segunda razón es que el recuerdo de los valores (culturales, sociales, políticos) de la II República está aún muy presente en la memoria histórica de las gentes de este país, incluso de las personas jóvenes que han nacido bastante después de la muerte de Franco, pero que, por lo que han estudiado en los institutos y en las universidades, tienen una visión mucho más positiva de lo que fue la República que la que tuvieron la mayoría de sus padres. La historiografía reciente, en lo que tiene de recuperación de la memoria histórica, ha contribuido mucho a esto. Es como si esta historiografía estuviera conectando el recuerdo de los abuelos y las abuelas republicanas que quedan con las ganas que los nietos tienen de saber qué fue en realidad aquel pasado.

Las dos razones aducidas para explicar el retorno del republicanismo aquí y ahora no siempre van juntas. Hay defensores del republicanismo teórico que, sin embargo, mantienen que no tiene sentido plantearse hoy en día la vieja cuestión de las formas de gobierno. Dicen que han existido y existen en el mundo monarquías mejores que ciertas repúblicas (o sea, mejores en el sentido de garantizar mejor las libertades de los ciudadanos y la igualdad formal ante la ley). Conviene saber, por otra parte, que no pocas corrientes del repu-

blicanismo *teórico* han sido y son partidarias de la monarquía (constitucional y no- constitucional) *en la práctica*. Esto que digo, y que tal vez suene a paradoja, se puede comprobar leyendo a Maquiavelo, a algunos republicanistas monárquicos del siglo XVIII en Inglaterra y a no pocos de los republicanistas actuales. Así que no hay más remedio que distinguir de qué republicanismo estamos hablando ahora.

La afirmación de que hay en el mundo monarquías mejores que ciertas repúblicas no parece argumento *suficiente* como para dar por liquidada la controversia acerca de las formas de gobierno, pues, aun siendo cierta en ciertos casos, también lo es que no hay rey que sea de verdad igual *inter-pares*, ni monarquía que viva del propio pecunio. De hecho, en varias de las monarquías actuales el rey *no* es un ciudadano como los demás. A veces es incluso jefe del ejército por derecho *cuasi divino* y queda fuera de toda crítica (parlamentaria y mediática).

Por lo tanto, aunque en otra forma y con todos los matices que haya que introducir, el viejo asunto de las formas de gobierno sigue ahí. De donde convendría concluir, si se me permite el juego de palabras, que habría que *ser republicanistas en la teoría y republicanos en la práctica*. Y no hacerse tampoco ilusiones de que con eso, juntando las dos cosas, basta ya para lograr una revitalización moral y cívica de la democracia.

- II -

La participación ciudadana, la conciencia laica y la conservación del sentido de la realidad son, en mi opinión, tres factores decisivos en la construcción de la democracia. Las dos últimas cosas han sido rasgos característicos del republica-

nismo en su historia. Que la primera, o sea, la defensa a ultranza de la participación ciudadana, lo haya sido también es más discutible.

Pero, en cualquier caso, es cierto que el republicanismo teórico actual postula la mayor participación posible de la ciudadanía en los asuntos públicos. En cambio, lo del realismo o mantenimiento del sentido de realidad ha sido siempre, y sigue siéndolo, una cuestión vidriosa. Basta con pensar al respecto que algunos republicanistas han defendido la monarquía *por realismo* mientras que autores que venían de la tradición monárquica se han hecho republicanos en la práctica aduciendo también ellos el sentido de la realidad. Es el caso, por ejemplo, de Girolamo Savonarola, que fue un republicano eximio en la Florencia de finales del siglo XV y del que el republicanismo teórico (con la excepción de Pollock y unos pocos más) casi nunca se acuerda. Quiero sugerir con esto que, a lo mejor, el verdadero sentido del realismo no tiene por qué estar siempre a palos con la utopía (al menos en su acepción positiva moderna, como utopía *concreta*). Al fin y al cabo, los principales defensores de la democracia participativa actual no han salido del republicanismo teórico y a veces no tienen inconveniente en llamarse a sí mismos “utópicos”.

Esta observación nos lleva directamente al viejo conflicto entre moral y política, que sigue existiendo y existirá, creo, mientras la especie humana siga campando sobre la faz de la tierra. Muy probablemente muchos ciudadanos seguirán pensando lo que piensan hoy tantos jóvenes y viejos de la “alta política”, de la política institucionalizada y cristalizada en partidos políticos. Antonio Gramsci, que pensaba que la política debía ser *ética de la vida colectiva*, imaginó, en sus *Cuadernos de la cárcel*, que el viejo conflicto entre moral y política desaparecería en el comunismo. Pero, por desgracia, se

equivocó en esto. A mí me parece que hay que seguir defendiendo el sentido noble de la política como ética de lo colectivo y que hay que reivindicar esto frente a la mera política institucional y frente a la politiquería reinante. Pero, dicho eso, no hay que quedarse en la crítica de la política institucionalizada o de la politiquería para repetir a continuación la cantinela de que aquí estamos nosotros (republicanos, socialistas, libertarios, etc.) con *otra forma de hacer política*. Pues la política tendrá siempre que ver con el Poder. Y el Poder tendrá siempre que ver con la mentira y la manipulación.

No hay que suponer, por tanto, que “los nuestros” serán mejores (por la gracia de nuestra ética), sino que es mejor pensar, con calma y anticipación, en el tipo de bozal que tendremos que poner a *nuestro* monstruo. A eso es a lo que llamo yo ética pública *realista*.

- III -

Y ¿qué decir de la laicidad? Es verdad que el concepto republicano ha ido por lo general unido a la afirmación y defensa de la laicidad. Y esto me parece una consecución irrenunciable de la teoría política moderna y de la participación de los ciudadanos, precisamente como ciudadanos, en la vida política, en los asuntos públicos. También es verdad que a veces parece, viendo lo que pasa en el mundo actual, que estemos regresando al siglo XVII, a antes de Spinoza. Constatar eso es un horror para cualquier persona (cristiana o no cristiana, islámica o no islámica, creyente, agnóstica o atea) que tenga un concepto razonable de racionalidad. El republicanismo teórico, tal como está siendo reformulado hoy en día, es un antídoto frente a la intransigencia y la intolerancia. Pero que sea *garante* de la laicidad tal vez es pedir mucho.

Digo esto porque republicanismismo y laicidad son nociones que han sido pensadas básicamente para un *mundo ilustrado de naciones* y habría que repensar esas nociones para un *mundo globalizado* en el que, por una parte, aquellos pueblos de los que los republicanos ilustrados decían que “no tienen historia” aspiran ahora a ser naciones y, por otra, los herederos de los inventores de la noción de laicidad tienen serias dudas, dudas que no tenían sus antepasados, sobre la propia historia. No hay más que ver el tratamiento mediático que ha tenido, en unos y otros sitios, el delicado asunto de las caricaturas de Mahoma.

Ahora vuelve a hablarse más de “patria” y “nación” que de lucha de clases. Pero “patria” y “nación” son construcciones sociales acerca de cuyo contenido y significación no acaban de ponerse de acuerdo los historiadores, que en principio deberían ser quienes tendrían que arrojar luz sobre tales nociones. Lo único evidente es que en la Europa moderna los de arriba han instrumentalizado de tal manera las palabras “patria” y “nación” que los de abajo deberían estar ya al cabo de la calle por lo que han sufrido a consecuencia de tales instrumentalizaciones.

Así que, por mucho que se distinga entre naciones y patrias grandes y pequeñas, opresoras y oprimidas, cada vez que esas nociones pasan a primer plano en la discusión política hay que desconfiar. Eso es el núcleo duro, y razonable, de las tradiciones emancipatorias modernas (socialista, comunista, libertaria) y no veo motivos históricos de peso para abandonarlo. La dificultad mayor, concreta, está en darse cuenta de que el “*vienen los nacionales*” es igualmente malo cuando supongo que los *nacionales* son los míos, o sea, los de la nación que se auto- afirma frente a otra u otras, los de la nación a cuya construcción he dado mi adhesión.

Si hay que fabricar un buen bozal para el monstruo en que podría convertirse nuestro propio Estado, doble bozal para el monstruo en que podría convertirse nuestra nación.

Eso parece de sentido común. Pero la República, así en general, tampoco es una panacea frente a eso, puesto que ha habido repúblicas chauvinistas que han negado el derecho a la existencia de otras naciones o minorías nacionales que aspiran a ser naciones. Hay que concretar más. En lo que llamamos España, por ejemplo, lo mejor sería una república federal o confederal, libre y voluntariamente aceptada por los ciudadanos, una república federal que partiera del reconocimiento explícito de las diferencias lingüístico-culturales existentes. Para eso hay que preguntar antes qué quieren a los ciudadanos, si una confederación o una federación republicana, y no usar la Constitución del 78 como un mazo para imponer una idea de “nación” y de “patria” predefinida. Mientras no exista esa voluntad entre nosotros lo más probable es que la mayoría de los nacionalistas de un lado y la mayoría de los nacionalistas de los otros lados se autoengañen y engañen a los demás poniendo, en el fondo, al Monarca como garante de lo que consideran menos malo. Yo creo que eso es el trasfondo de lo que viene pasando hasta ahora y que por eso se abusa tanto, y en tantos sitios, de la palabra “traición”.

- IV -

Para hablar en serio de república federal (o confederal) aquí y ahora habría que empezar por quitarse de la cabeza que plantear tal cosa y dialogar sobre ella equivale a mentar la Bicha o que tal planteamiento es consecuencia de algún irrefrenable gen hispano o anti-hispano. No somos aquí tan

distintos de los demás: ni los unos ni los otros. Ha habido aquí una importante tradición republicana, incluso republicano-federal. Las trivialidades de los *media* al respecto y el aplauso circunstancial reinante son consecuencias de una historia muy concreta, que incluye cuarenta años de dictadura y treinta de reformas pactadas por arriba, bajo la vigilancia de los poderes fácticos. Pero esas trivialidades dominantes no son muy distintas de las que uno puede leer y escuchar en países a los que habitualmente consideramos más cultos e ilustrados. Hubo un tiempo en que el espíritu republicano español fue un ejemplo ético-político para las mejores cabezas de la Europa culta e ilustrada. Y la resistencia del pueblo español frente a reyes y dictadores también. El uso serio de la palabra “liberal” ha sido una aportación de este país en el que vivimos.

O sea, que la cuestión republicana no es, como se dice a veces, una cuestión de “madurez”. Que la causa republicana no sea vista todavía *ahora* por los más como una alternativa a corto plazo no es prueba de inmadurez ni tampoco de la sumisión de gentes que se consideran súbditos en vez de ciudadanos. Es sólo la consecuencia histórica, circunstancial (y, por tanto, temporal) de un montón de imposiciones vividas colectivamente. España ha tenido y tiene sus *demonios familiares*, como los han tenido y los tienen Alemania, Francia, Italia, Gran Bretaña o Rusia. Tenemos que medirnos con ellos, como los otros tienen que medirse con los suyos. Sin orgullos ni petulancias sobre “transiciones democráticas impecables” y esas cosas, pero tampoco autoflagelándonos. No tenemos la forma de gobierno que nos merecemos. Tenemos la forma de gobierno que dicen los que mandan que nos merecemos.

Yendo al grano. Es cierto que la tradición republicana *fe-*

deral no está bien vista ahora y que choca con obstáculos poderosos. Los insultos cotidianos del españolismo reaccionario a catalanes y vascos, cuando éstos se ponen a dialogar sobre un nuevo estatuto, son cosas que traen a la memoria los viejos *demonios familiares*: la caverna, el espadón, la intolerancia inquisitorial. Y es natural que los viejos que amaron los valores republicanos (o simplemente fueron leales a la legalidad republicana) lo mismo en Cataluña que en Castilla, en Andalucía o en Euskadi, estén viviendo con preocupación este *revival* de la peor derecha, porque eso les trae a la memoria la fraseología de los meses anteriores a la guerra civil. Lo dijo El Roto, hace ya tiempo, en uno de sus chistes: *Estos son aquellos...*

Pero, por suerte, y, reído el chiste, nada es lo que fue. Tampoco lo son las gentes que se enfrentaron ayer. Creo, por tanto, que hay motivos fundados para espantar viejos espectros, viejos fantasmas y viejos miedos. Hay, ciertamente, mucha guerra *de papel* (y de ondas y de cadenas de televisión), pero si veo y escucho bien al viajar entre el Ebro, el Duero, el Nervión, el Miño, el Guadalquivir, el Segura y el Manzanares, la gran mayoría de la población en esos sitios tiene la cabeza y el corazón puestos en otras cosas: en la vivienda, en el empleo, en la sanidad, en la enseñanza, en la calidad de vida, en la distribución de los recursos, en la igualdad de trato entre los sexos y las culturas, etc. El sociólogo Vicente Navarro, entre otros, viene dando los datos. Y esa mayoría hace tiempo que ha empezado a acostumbrarse a la idea de que tales problemas, que son los problemas sociales básicos, hay que abordarlos *contando y midiendo, comparando y actuando en consecuencia*. Luego, los problemas se resolverán o no, mejorarán o no, habrá que salir a calle para presionar o no... Pero, en cualquier caso, me parece que se puede decir que esa mayoría prefiere ya el contar, medir y

calcular a los rollos esencialistas de obispos, generales o politicastros.

- V -

Si se admite lo anterior, que no me parece particularmente ilusorio y que, en cambio, podría ser ilusionante, entonces los *republicanistas en la teoría y republicanos en la práctica* tendrían que ponerse de acuerdo en qué se entiende por *democracia* en un momento en que la *democracia realmente existente* suscita tantas dudas. En esto también habría que espantar los miedos. Se habla de “crisis de la democracia” con temor. Pero, hablando con propiedad, los sistemas de representación democráticos siempre han estado *en crisis*. Lo han estado desde el origen mismo de lo que llamamos *democracia* en la modernidad. Entre otras razones porque, como viene diciendo John Berger desde hace años y como ha mostrado historiográficamente Luciano Canfora, la *democracia* más que un sistema de gobierno definido y cristalizado es siempre *un proceso en construcción* con formas distintas.

Los teóricos procedimentalistas de la *democracia* suelen ponerse nerviosos cuando se dice esto, porque tienden a ver ahí deslealtad y/o desobediencia respecto de las normas democráticas. Pero, si bien se mira, debería ser al revés: es justamente porque la *democracia* siempre está en crisis por lo que ha habido avances reales en la consecución de derechos y libertades para personas y colectivos que no los tenían, que no contaban para nada, que no eran ni ciudadanos. De esa observación tendría que partir el republicanismo laico de ahora. Y de ella se sigue fácilmente la pregunta que hay que hacerse para poner manos a la obra: ¿quiénes son, aquí y ahora, las personas y colectivos que no son ni ciudadanos y aspiran a serlo?

No hay duda de que el proceso de globalización neo-

liberal actual, que es una globalización fragmentaria con aumento de las desigualdades y tendencia a la homogeneización cultural, vuelve a poner en crisis los sistemas de representación realmente existentes. Al menos en un doble sentido: 1) obliga a replantear un asunto que se había planteado ya vivamente en los años 20 y 30: el de los límites de la democracia representativa y la posibilidad de la ampliación de ésta en democracia participativa; y 2) obliga a pensar la democracia en relación con culturas que, por hábitos y costumbres, son muy diferentes de la cultura euro-norteamericana, culturas a las que en otros tiempos se colonizaba sin más. La palabra que sale inmediatamente cuando se piensa en esto es: democracia *multicultural*. Y si eso vale para el mundo en general, ¿cómo no ha de valer también para nosotros?

Para abordar con espíritu republicano *práctico* este asunto de la democracia participativa y multicultural dice más el Aristóteles de la *Política* que la mayoría de los teóricos euro-norteamericanos que querrían imponer la noción neo-liberal de la democracia a todos los pueblos del mundo. Aristóteles decía que, atendiendo a las diferencias culturales y sociales, hay y habrá *diferentes formas* de democracia. Obviamente, se refería a la Grecia de entonces. Pero el cuento cuenta también para nosotros: de la democracia *no* se puede decir, como de la madre, que sólo hay una. Así que el punto de partida para una re-valorización de las formas democráticas en el mundo actual tendría que ser: 1) ampliación de la democracia representativa (donde ya existe) a la democracia participativa en la gestión de la cosa pública; 2) crítica (y autocrítica) del concepto sólo liberal (y neoliberal), euro-norteamericano, de la democracia-madre; y 3) hacer de la ONU un gobierno mundial democrático, con respeto de las diferencias culturales y control efectivo del mercado mundial (o sea, de los flujos y transacciones comerciales, de la redistribución,

etc.). Así empezaríamos a ser, digo yo, *republicanistas en la teoría y republicanos en la práctica*. Y así podría haber, a lo mejor, una versión republicana de eso que llaman diálogo de civilizaciones. ■

CIUDADANOS Y SIERVOS

El “hombre mecánico”, la justicia y la democracia

1.

Preguntas para el mundo actual

1.1. Una teoría no procedimental o formalista de la democracia y de la justicia en el mundo actual tiene que tener en cuenta al menos las dos preguntas siguientes:

—¿Qué significa ser ciudadano en un mundo dominado por la tecnología?

—¿Hasta qué punto es realizable el ideal clásico, aristotélico y republicano, del *zoon politikon* en la época de la robótica, de la cibernética, de la informática, de la computación, de la telemática y de la inteligencia artificial?

—¿Siguen sirviendo los viejos valores de la justicia y de la democracia, heredados de la cultura griega, del Renacimiento y de la Ilustración, en un mundo globalizado en el que la automatización y la computación reemplazan a ritmo acelerado el trabajo manual humano y parecen apuntar hacia un futuro “posbiológico” y “sobrenatural”?

Hans Moravec, investigador en el campo de la robótica y director del laboratorio de robots móviles de la Universidad Carnegie Mellon, en un libro publicado por las prensas universitarias de Harvard a principios de esta década, ha escrito que nos aproximamos al momento en que prácticamente to-

das las funciones humanas esenciales, físicas y mentales, tendrán su equivalente artificial, y que el prototipo de la unión de todos los resultados del desarrollo cultural será el robot inteligente, una máquina que podrá pensar y actuar como un ser humano, aunque física y moralmente no lo sea. Esto fue escrito en 1990 antes de que se revelara la posibilidad de la clonación de humanos y con independencia de las investigaciones que se llevaban a cabo en el campo de la ingeniería genética.

En 1998 se puede pensar, por tanto, que no está lejos el momento en que la combinación de la clonación de humanos por ingeniería genética y los avances en el campo de la robótica y de la inteligencia artificial permitirá la creación de quimeras del tipo de los “replicantes” que aparecían en la película futurista Blade Runner. Moravec piensa que se está produciendo un relevo genético, algo así como una mutación antropológica, y que, cuando éste haya acabado de producirse, nuestra cultura podrá evolucionar con independencia de la biología humana y de sus limitaciones. La evolución de nuestra cultura seguiría así, en esta nueva fase que se está abriendo, la línea expansiva que ha sido característica de los últimos siglos. El paso siguiente, que en cierto modo, continuaría la tendencia expansiva puesta de manifiesto desde el siglo XVI, desde el siglo de los grandes descubrimientos geográficos y de la expansión en el planeta Tierra, tendría que ser la expansión al cosmos del hombre modificado: la odisea del espacio en el sentido de Kubrick.

Este es un escenario futurista analíticamente razonable por lo que sabemos ya,

¿Lo es también, es también razonable, desde el punto de vista de la filosofía moral y política? ¿No tiene ese escenario consecuencias y riesgos muy negativos para el género hu-

mano?

Esta pregunta admite diferentes respuestas, también razonadas, que conviene discutir. Empecemos por la exposición de la “tecnofobia” y de la “tecnofilia”.

[“Nuestros inventos no son más que medios mejorados para un fin que no mejora” (Thoreau-Freud)].

La respuesta tecnófoba más radical de las expresadas hasta este momento la ha dado Theodore Kaczynsky, presunto autor de una serie de atentados en USA firmados con el nombre de Unabomber y se puede leer en Internet en el Manifiesto que hizo circular unos meses antes de su detención. Kaczynsky es un matemático con un excelente historial profesional en varias de las más prestigiosas universidades americanas convertido en “terrorista científico”. A partir de un determinado momento el objetivo de sus actos terroristas han sido instituciones y personas del establishment tecnocientífico.

En su Manifiesto, que tiene 232 puntos, TK parte de la idea de que los males de nuestra sociedad provienen de la tecnología: “La revolución industrial y sus consecuencias han sido un desastre para el género humano”. Analiza luego los efectos negativos, en el plano sociopolítico, del sistema industrial-tecnológico: critica las más importantes manifestaciones del izquierdismo y de la “corrección política” en el sistema norteamericano actual poniendo el acento en el análisis de la “sensación de inferioridad” (10-23), denuncia el carácter subalterno (38 y ss.) de la mayoría de las actividades de la izquierda que se centran sólo en el problema social. Considera que la ciencia y la tecnología actuales constituyen el principal ejemplo de actividades subordinadas, de carácter subalterno (87) y denuncia la ideología cientifista que presenta las actividades del complejo tecnocientífico como un beneficio

para la humanidad (88). Propugna una revolución cuyo objetivo no sería derribar a los gobiernos sino la base económica y tecnológica de la sociedad actual. El conjunto es un inquietante alegato de tipo luddita que conviene conocer en toda su extensión.

Si el Manifiesto de Kaczynsky es prácticamente desconocido (sólo he visto una referencia a él en un artículo de Pere Puig Domènech publicado hace unos meses en El País), en cambio, sí ha sido objeto de mucha atención el libro de Neil Postman, *Tecnópolis*, publicado en castellano, en 1994, por el Círculo de Lectores. Su subtítulo, “La rendición de la cultura a la tecnología” es igualmente significativo, pero pueda dar lugar a equívocos, puesto que el autor, pedagogo y teórico de la comunicación norteamericano, no es un tecnófobo, sino alguien que busca y propugna una tercera cultura frente a *Tecnópolis*. En una dirección, precisamente, muy próxima a la que intentamos seguir en esta facultad de Humanidades. El libro concluye justamente con una propuesta pedagógica en la que se da mucha importancia a la historia y a la filosofía de la ciencia, a la semántica (como ayuda para detectar trolas en la sociedad de la comunicación y de la publicidad), a la historia del arte (como educación de los sentimientos y de la sensibilidad, demo forma de educación sentimental), al estudio de las religiones comparadas: “Ninguna educación puede rechazar textos sagrados como el Génesis, el Nuevo Testamento, el Corán o el Bhagavad-Gita. Cada uno de ellos encarna un estilo y una imagen del mundo que nos dice tanto sobre el ascenso de la humanidad como cualquier otro libro escrito. A esos libros añadiría el Manifiesto comunista, pues pienso que es razonable calificarlo como un texto sagrado, que encarna principios religiosos a los que muy recientemente millones de personas han sido devotos” (de. cit. 254).

Hay un par de ideas en el libro de Postman que conviene resaltar:

1^a. La tecnología determina autoritariamente nuestra terminología más importante; redefine “libertad”, “verdad”, “inteligencia”, “sabiduría”, “memoria”, “historia”...

2^a. Toda tecnología tiene dos caras. Pero no sólo tiene dos caras sino que en su imposición hay ganadores y perdedores, beneficios y perjuicios que no se reparten equitativamente. Un ejemplo. El caso del reloj mecánico, que tuvo su origen en los monasterios benedictinos del siglo XII y XIII, con siete periodos de oración durante el día y que podía proporcionar devoción a esos rituales de devoción, se convierte luego en el elemento de regulación y uniformización de la vida del trabajador para los productor standarizados, de la mayor utilidad para hombres que deseaban dedicarse a la acumulación de dinero. De Dios a Mammón, el dios de la riqueza. En medio hay un momento (1370) en que el rey Carlos V de Francia ordenó a todos los ciudadanos de París que regularan su vida privada, comercial e industrial, según las campanas del reloj del Palacio Real, que sonaban cada sesenta minutos.

1.2. La segunda pregunta se puede formular así: ¿Qué quiere decir ser ciudadano en una plétora miserable en la que casi dos tercios de la población mundial vive en la pobreza, millones de personas siguen siendo tratados literalmente como esclavos y en muchísimos países de Asia, África, Latinoamérica y Europa el sufragio universal está restringido por hechos como la discriminación sociocultural de las mujeres y porque muchas veces se vota, cuando se vota, bajo las imposiciones de los ejércitos, o la intervención directa de éstos, y con la tolerancia de las grandes potencias económicas que se autodefinen como “democracias liberales”? [Desarrollo de este punto en F. Fernández Buey/J. Riech-

mann, Ni tribunos. Madrid, Siglo XXI, 1996, cap.2.: “Crítica de una democracia demediada”].

El punto de vista procedimentalista o formalista sobre democracia y justicia suele admitir, por activa o por pasiva, el tópico de que el liberalismo democrático, o la democracia liberal, es hoy la forma más extendida de gobernar en el mundo; define luego formalmente lo que son las reglas del juego de la democracia liberal (sufragio universal, división de poderes, existencia de un parlamento, existencia de una carta constitucional mayoritariamente aprobada y alternancia en la gobernación); observa después que, en la práctica, existen ciertos déficits en relación con estos rasgos o características en las sociedades de nuestro marco cultural; argumenta que esos déficits no son nada en comparación con los despotismos y tiranías que han existido en otros momentos y en otras partes del mundo; y suele concluir con una serie de consideraciones tan bienintencionadas como etnocéntricas referidas ya exclusivamente, por lo general, a la democracia liberal, en singular, como el “mejor de los mundos posibles” o el “menos malo de los mundos reales” [Tal es punto de vista que se desarrolla en publicaciones recientes de Francis Fukuyama y de Samuel O. Huntington, por ejemplo].

- 2 -.

A esta forma de argumentar se han opuesto objeciones de distinto tenor:

2.1. Una primera objeción es de carácter analítico y se puede expresar como sigue. El tópico, muy extendido, según el cual la democracia liberal o el liberalismo democrático es la forma más extendida de gobernar en el mundo actual es un contrafáctico. Si se hojean los informes anuales sobre el es-

tado del mundo publicados por instituciones internacionales independientes, o los informes de Amnistía Internacional para estos últimos años, se da uno cuenta de hasta qué punto es patente la contradicción entre lo dicen las teorías formales de la democracia y lo que hay en el mundo a este respecto. [Para una crítica desmitificadora de lo que ha sido la “democracia” realmente existente en la últimas décadas: N. Chomsky, El miedo a la democracia. Barcelona, Crítica, 1992].

2.2. Una segunda objeción se basa en consideraciones históricas sobre el concepto mismo de democracia. Hablando con propiedad, que es como hay que intentar hablar, “democracia” en el sentido pleno de lo que dice literalmente esta palabra (“gobierno del pueblo”), no ha habido hasta ahora nunca en el mundo. La democracia, así entendida, sigue siendo un ideal.

En la Atenas del siglo V antes de nuestra era, que es donde nació lo que se ha llamado “democracia”, el gobierno del demos estaba restringido por el derecho de ciudadanía y éste dejaba fuera de consideración a las mujeres y a los esclavos (la mayoría absoluta de la población). [Cf. a este respecto Ste Croix, La lucha de clases en el mundo griego antiguo. Barcelona, Crítica, 1984]. Tenía, en cambio, la particularidad de ser una democracia directa, asamblearia, en la que los miembros de la polis con derecho de ciudadanía se reunían y votaban las grandes decisiones que afectaban a su república. Pero, por otra parte, ya Aristóteles, en el libro sexto de la Política, llamaba la atención acerca del hecho de que la “democracia” no sólo se decía en Grecia de muchas maneras sino que había diferentes tipos de “democracia” en función de las combinaciones entre las diferentes culturas y estratos sociales.

Esta consideración vale igualmente para la llamada “democracia” medieval y para la democracia “moderna”. De he-

cho las repúblicas llamadas “democráticas”, como Venecia o Florencia en los albores de la Edad Moderna, o los cantones suizos ya en la época moderna, conservaron la idea de la democracia directa, pero el número de las personas que formalmente podían participar en la administración y gobernación de la cosa pública era en ella reducido. Así es que si entendemos por “pueblo” la mayoría de los habitantes de un territorio (ciudad, municipio, nación, estado, etc.) todas las democracias que han existido con ese nombre hasta ahora han sido democracias restringidas. Incluso si entendemos por gobierno no ya la posibilidad de votar y decidir directamente sobre los grandes asuntos de la ciudad, de la nación o de la estado, sino la posibilidad de votar para elegir a los que gobernarán realmente, hay que tener en cuenta que este derecho sólo se ha hecho universal muy recientemente y sólo en algunos países del mundo. La democracia llamada “indirecta” o “representativa” dejó fuera durante mucho tiempo al cuarto estado, a las mujeres, a los jóvenes menores de 21 años, etc. Todavía ahora está en discusión en muchos países de la Unión Europea si los inmigrantes no regularizados han de tener o no derecho al voto. [Sobre este punto: Javier de Lucas, Puertas que se cierran. Barcelona, Icaria, 1996].

2.3. Cuando la objeción basada en consideraciones históricas se une a la consideración analítica suele concluir en la idea de que la democracia, toda democracia, es siempre un proceso en construcción. La ampliación de los derechos de ciudadanía hasta llegar al sufragio universal ha sido una larguísima lucha en la historia de nuestro marco cultural. Este punto de vista está muy presente en algunas teorías contemporáneas de la democracia, que tratan de conjugar libertad, justicia e igualdad, como, por ejemplo, la de Norberto Bobbio. Y en tal sentido tiene razón el escritor John Berger cuando afirmaba hace poco que “la democracia no es un sistema,

como falsamente se enseña, sino una forma de resistencia que va cambiando continuamente a lo largo de la historia”[Cf. Páginas de la herida. Madrid, Visor, 1996].

2.4. Una cuarta objeción afirma que la teoría formal o procedimental de la democracia contemporánea tiende a hacer abstracción de lo que habría que llamar la “constitución material”, es decir, de las consecuencias que tiene en el plano político la persistencia de las diferencias socioeconómicas. Estas limitan materialmente no sólo la participación de buena parte de la ciudadanía con derechos en los asuntos de la polis sino también la representación política misma. De hecho, por debajo de lo que dicen las Constituciones o cartas constituciones en las democracias liberales representativas, la “constitución material” contradice la igualdad formal ante la ley y conduce a que unos estratos sociales, los más altos, estén sobrerrepresentados mientras que otros, los más bajos, estén minusrepresentados. [Un desarrollo de este punto de vista en: J. R. Capella, Los ciudadanos siervos. Madrid, Trotta, 1994, cap. II].

2.5. Una quinta objeción argumenta que la imparable tecnificación del ámbito político y la mercantilización de la actividad de los partidos (en gran parte dependientes de los créditos bancarios privados y/o de la financiación estatal) son factores que contribuyen a “demediar” las democracias realmente existentes ya en el ámbito de los procesos electorales. De manera que podría decirse (con Leibniz y con Lessing) que si el mal menor resulta ser un bien, el bien menor resulta ser un mal. La percepción de la democracia realmente existente como un “bien menor” suele derivar en “melancolía democrática”. Por eso algunos autores que introducen la consideración socioeconómica en el análisis de la democracia y en la redefinición de lo que es hoy la ciudadanía se preguntan con

razón si las elecciones, los procesos electorales (una vez admitido formalmente el sufragio universal) son ya, sin más, la democracia [Se puede ver a este respecto la obra del economista Serge-Christophe Kolm: *Les élections sont-elles la démocratie?* París, Editions du Cerf, ; y la discusión de éste y otros puntos de vista en: J.M. González y F. Quesada (Coor.), *Teorías de la democracia*. Barcelona, Anthropos, 1988].

- 3 -

3.1 Hay, como sabe, varias acepciones del término justicia. De las varias acepciones del término “justicia” la que nos motiva mayormente, es sobre todo la jurídico-política: o sea, la que ha dado origen a la controversia acerca del tipo de organización de que dispone (o puede disponer) el Estado para reprimir y castigar los delitos y dirimir las diferencias entre los ciudadanos de acuerdo con la ley y el derecho. Es difícil, sin embargo, prescindir, al menos en el análisis, de otras acepciones de justicia vigentes en el lenguaje corriente. En particular es difícil prescindir de la acepción ética de la justicia. Pues, antes o después, toda discusión acerca del funcionamiento concreto del sistema judicial en un país determinado suele entrar (o por lo menos bordear) en el tema de las normas y de los supuestos morales.

3.2. Todavía ahora aparece recurrentemente en nuestras sociedades la idea, griega, de que algo es justo cuando su existencia no interfiere con el orden al que pertenece; de modo que se define la justicia, por la negativa, como restauración o restablecimiento de un orden que se intuye natural, originario, o bien como corrección o castigo de la desmesura,

de la hybris (nosotros ahora decimos casi siempre: del “desequilibrio psíquico” o de la “enajenación mental transitoria”, pero ¿no era la hybris precisamente eso: “enajenación mental, más o menos transitoria, del animal racional entendido como zoon politikon?”).

Esta noción originariamente griega de la justicia en tanto que corrección de la hybris está directamente emparentada con lo que llamamos justicia “conmutativa”, que es, precisamente, correctiva o rectificatoria en la medida en que regula las relaciones tanto voluntarias como involuntarias de unos ciudadanos con otros. Es interesante a este respecto hacer observar que el pensamiento griego puso siempre en comunicación directa la justicia, en tanto que virtud muy principal, con la felicidad. Más aún: ser justo es, para este universo mental, algo así como una condición sine qua non para ser feliz, para que la persona pueda ser feliz; y una sociedad en la que rige la vida buena es sustancialmente aquella en la cual, por encima de otras cosas, reina la justicia. Todavía hoy el lenguaje popular suele identificar el ser justo con el equilibrio de la persona en el juicio y en el trato de los otros; de modo que en el plano personal o individual justicia fue y sigue siendo, sobre todo, equilibrio en el juicio moral, crítica de la desmesura, consciencia de que, siendo el hombre todo extremos, cabe, no obstante, un comportamiento ecuánime para con los otros miembros de la especie. En el plano social, en cambio, la aspiración a la justicia como equidad ha preferido diversos principios que Chaim Perelman reduce a seis: 1) A todos lo mismo; 2) A cada cual según sus méritos; 3) A cada cual según sus obras; 4) A cada cual según sus necesidades; 5) A cada uno según su rango; 6) A cada uno según lo atribuido por la ley.

3.3. En la democracia “realmente existente” o “democracia

demediada” son muchas las personas que tienen la impresión de que “no hay justicia”, de que se aplica la justicia con diferentes raseros e incluso que hay personas que, por su posición económica, social o política se sitúan y son situadas “más allá de la justicia”. La controversia pública sobre la corrupción vinculada al dominio político (el uso y aprovechamiento privado de lo público) tiene mucho que ver con eso. Pues no pocas veces se da por supuesto (o se actúa como si se diera por supuesto) que los amigos (“los nuestros”, en el sentido moral y político) quedan o deben quedar, efectivamente, más allá de la justicia.

Vale la pena detenerse en un interesante supuesto, que aparece ya en la *Ética nicomaquea* aristotélica; un supuesto en el cual no hace falta justicia: cuando los hombres son amigos. Esto quiere decir que la *philía* o la fraternidad está en cierto modo, como virtud moral propia de la persona humana, por encima de la justicia, más allá de la justicia. Se podría añadir, para precisar esta idea, que la comunidad de los amigos fraternos tiene su base en la benevolencia, en la caridad, en la piedad, en la compasión, mientras que, en cambio, la justicia, en particular la justicia conmutativa, es elemento fundamental o sustancial para la organización de una sociedad en la que se ha rebasado ya el marco psicosocial de la fraternidad, de la amistad entre iguales.

La distinción no es baladí, puesto que a pesar del tiempo transcurrido desde que las sociedades de nuestra cultura se organizaron políticamente como estados de derecho se sigue confundiendo, casi siempre aposta, a propósito, el valor moral personal, individual, de la filia o de la comprensión simpática entre hermanos o parientes próximos con el valor ético-político de la justicia conmutativa. Esta confusión de planos ha conducido a comportamientos que pueden llegar a ser

aberrantes en nuestras sociedades. Pues en nombre de la philía, de la fraternidad, de la caridad o de la misericordia, el padre tenderá a defender al hijo y el amigo hará valer el mismo principio moral, que está más allá de la justicia, para defender al amigo contra los jueces.

3.4. El pensamiento moderno, al dar cuenta del paso de la antigua comunidad a la sociedad del estado-nación, ha tendido a identificar justicia con utilidad pública, de modo que, según esto, la auténtica justicia distributiva sería la derivación de aquello que se hace en conformidad con el interés de todos (o la mayoría de) los miembros de la sociedad, mientras que la justicia conmutativa, al dar prioridad también a la utilidad pública, obliga, por así decirlo, a poner entre paréntesis, cuando se ve una causa judicial, aquel otro valor moral derivado de la comunidad fraterna que estaba más allá de la justicia. Pero, consciente de la importancia que así cobra la justicia en la sociedad, el pensamiento moderno, desde Montesquieu, ha querido dejar bien clara la separación entre poder judicial, legislativo y ejecutivo.

Ahora bien, el hecho de que la ordenación jurídica vigente en los estados democráticos de derecho haya obligado a distinguir los planos y, por tanto, a poner entre paréntesis, en el lado de lo privado, aquellos valores morales que están más allá de la justicia no resuelve o liquida por completo, como es natural, la tensión entre el comportamiento moral individual basado tal vez en el sentimiento de la fraternidad o de la caridad y la aplicación igualitaria, equitativa, de la justicia. La tensión entre valores morales que están más allá de la justicia y el ejercicio mismo de la justicia no ha cesado de crecer. Y eso se nota en la vida cotidiana. Hay que dar, por tanto, una explicación de esta tensión. Primero debe tenerse en cuenta que el pensamiento moderno, en la cultura euroame-

ricana, es heredero por igual de las tradiciones grecorromana y cristiana. El choque, cruce, complementación o fusión de estas dos tradiciones en el tema que nos ocupa ha tenido como consecuencia el que se mantuviera cierta tensión acerca de la primacía ético-político de los valores de la justicia (generalmente equiparados al equilibrio moral y a la equidad en la marco de la sociedad ampliada) y de la filia o de la caridad (generalmente equiparados a la amistad y la fraternidad en el marco de la familia ampliada o de la comunidad).

Todavía actualmente, al tratar de la justicia (tanto en el sentido amplio como en el sentido más restringido de “tipo de organización estatal para la corrección de la injusticia”), la pareja amigo/enemigo suele acompañar las más de veces, para competir con ella, a las categorías definitorias de las instituciones judiciales que, en el mundo contemporáneo, suelen ser neutralidad, ecuanimidad, imparcialidad, objetividad.

Pero en segundo lugar hay que tener en cuenta otro dato histórico: la tradicional vinculación del sistema de justicia al poder económico, social o político, sobre todo en los países latinos, cosa que conlleva una persistente desconfianza en la justicia institucionalmente organizada y en los jueces en particular. Muestras de esa desconfianza inundan nuestra literatura desde el llamado Siglo de Oro.

3.5 La consideración de que la virtud de la amistad está más allá de la justicia suele traducirse en nuestra sociedad en la afirmación (no siempre explícita pero casi siempre sentida) de que, en general, la amistad está por encima de la justicia. El lenguaje administrativo corriente en los países latinos ha heredado, a veces en una forma zafia, aquella buena idea aristotélica de que donde hay philía, amistad o fraternidad no es necesaria justicia, o sea, aplicación imparcial o

neutra de las leyes. En el marco privado de la pareja, la familia o la comunidad fraterna más o menos restringida, sigue estando aceptada una forma de resolución de conflictos entre los humanos que permite considerar justas a personas bondadosas o caritativas sin necesidad de someterse a los tribunales de justicia.

Pero al mismo tiempo sigue siendo frecuente en nuestras sociedades la ampliación indiscriminada de esta convención sociocultural a otros planos de la vida pública. Así se dice muy a menudo en el lenguaje administrativo (que incluye los establecimientos de justicia): “A los amigos todo; a los enemigos nada; y a los indiferentes la legislación vigente”. Es importante destacar aquí que esta zafiedad no sólo se dice habitualmente sino que, además, se practica constantemente. Y más aún cuando se trata de administrar justicia.

Ocurre, pues, que lo que en origen fue una idea razonable (esta idea de que la filia y la fraternidad no necesitan de la justicia en la comunidad) ha acabado convirtiéndose, en nuestras sociedades, en una coartada peligrosa y hasta aberrante, la cual, sin embargo, cuenta con muchos defensores. No hay que sorprenderse demasiado del extraño camino seguido por aquella buena idea. Quien haya leído la parábola dostoiévskiana del gran inquisidor estará al cabo de la calle en lo que hace a los resortes psicosociales que convierten un ideal en pura porquería.

Un ejemplo relativamente reciente de la vigencia de esta tensión entre justicia como equidad, en el plano jurídico-político, y valor moral de la amistad y de la fraternidad en el marco de la comunidad restringida es la inquietante atracción que ejerce sobre el espectador el planteamiento de Francis Coppola en *El Padrino III*. ¿No está esta atracción emparentada con la simpatía por el comunitarismo en una sociedad

jurídico-política dominada por el sistema de partidos y que navega, entre la euforia y la dificultad, por “las gélidas aguas del cálculo egoísta”?

3.6. De hecho, la mayoría de las reglas y normas que hemos ido estableciendo en el ordenamiento jurídico de los estados modernos son en el fondo obstáculos limitadores de cierta tendencia, al parecer muy extendida, a favorecer a los nuestros, en nombre de la philía, de la fraternidad o de la caridad, por encima de lo que es justo: si la justicia es dar al otro lo que se le debe, la caridad (o la misericordia) es precisamente dar al otro más de lo que se debe. Pero el hecho de dar al amigo, en nombre de la fraternidad, más de lo que se debe será considerado generalmente por la mayoría de los que son tratados justamente, sólo como se debe, como si fuera un agravio comparativo.

Tal agravio puede ser muy grande o puede ser muy pequeño cualitativamente en una comunidad reducida, en el ágora de la ciudad-estado a la griega. Pero se convierte en un elemento diferenciador de gran importancia cuantitativa en nuestras sociedades contemporáneas, pues el trato preferencial dado a los que mandan (económica o políticamente) por la administración de justicia, incluso antes de la fase decisoria, o sea, ya en la fase de instrucción de tal o cual causa, implica un uso tan discriminatorio de la misma como evidente para ciudadanos a los que se equipara a la hora de pagar impuestos.

En las sociedades actuales los vínculos de sangre y los lazos familiares van siendo sustituidos progresivamente por vínculos profesionales y por lazos políticos derivados de la pertenencia a un cuerpo profesional o a una asociación política. Es lógico que, siendo esto así, la afirmación de los valores morales que están más allá de la justicia se haya ido

desplazando hacia la particular forma de “amistad” y de “fraternidad” interesada que son las corporaciones profesionales y los partidos políticos. La justicia como equidad, la igualdad ante la ley, choque entonces con la defensa corporativa o política de los nuestros.

Esta defensa corporativa o política de los nuestros tiende a presentar en público como afirmación de valores morales que de hecho tendemos a considerar superiores al valor de la justicia: esto es, valores que no sólo están más allá de la justicia, sino que están por encima de la justicia. El consenso generalizado acerca del “hágase justicia igual para todos” (y “mejore el mundo”, naturalmente) se debilita entonces para exceptuar del mismo a los nuestros, o sea, a los colegas de la profesión o los comilitones del partido, por razones de “amistad” y de “fraternidad”.

Estas actitudes partidistas o corporativas toman en la sociedad actual múltiples formas: desde la obstrucción de la justicia hasta la defensa cínica de la corrupción de los amigos del cuerpo o del partido. Un ejemplo reciente, tan llamativo como lacerante, de esto es la aptitud que ha adoptado una parte del aparato del PSOE en el llamado “caso GAL”, cuyas formas más aberrantes han sido la carta de los “amigos socialistas” en defensa de Barrionuevo o la chapa que dice “Yo también soy Barrionuevo”. Pero tampoco es este el único ejemplo. La misma valoración instrumental, politicista o corporativa, de la amistad (política) por encima de la justicia se ha dado en la mayoría de los casos de corrupción en el uso de fondos públicos que han llegado en España hasta los tribunales.

Se puede concluir, por tanto, que la institucionalización de la justicia como equidad tiene que hacer frente ahora a dos obstáculos paralelos: el corporativismo de los jueces y el poli-

ticismo del sistema de partidos. Ambos

obstáculos resultan particularmente peligrosos cuando, como suele ocurrir, se ven reforzados por la presencia al fondo -- tan duramente denunciada por Gracián-- de don Dinero y sus parientes.

- 4 -

Las objeciones manifestadas en 2 y las consideraciones sobre justicia en 3 apuntan en una misma dirección: la crítica de la insuficiencia o limitación de las consecuencias de la filosofía política liberal más extendida. Pero incluso cuando se acepta el marco teórico del liberalismo político, en los términos en que ha sido formulado por J. Rawls en Teoría de la justicia, quedan varios problemas interesantes por discutir al tratar de democracia y de justicia como equidad. Uno de esos problemas, denunciado en la última década por autores comunitaristas, es el del hiato entre ética privada y política liberal. El propio Rawls lo ha abordado en El liberalismo político [1993] (traducción castellana: Barcelona, Crítica, 1996).

Una interesante tentativa teórica reciente de cerrar ese hiato es el libro de R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993. Se puede leer esta tentativa como un notable esfuerzo teórico por recuperar la inspiración original de la filosofía moral y política del liberalismo europeo y, en ese sentido, como una forma de enlazar la tradición liberal norteamericana con el social-liberalismo que, en los países europeos, sigue denominándose impropriamente (en parte por economía del lenguaje y en parte por motivos electoralistas) “socialdemocracia”.

El planteamiento de RD deja abiertas algunas dudas e in-

terrogantes. Enumeraré algunas que han sido subrayadas en la discusión de las reseñas de este libro.

En primer lugar hay dudas fundadas de que pueda aceptarse su justificación del paternalismo para algunos casos. En segundo lugar, cabe preguntarse hasta qué punto es realmente posible el igualitarismo político sin igualdad económica y si cabe admitir la preeminencia dada a la igualdad de recursos independientemente del bienestar. Esto lleva a una tercera cuestión: ¿No es un límite del liberalismo actual, incluido el liberalismo ético de RD, el dejar de plantearse la pregunta acerca del modelo social y político que se tiene in mente. Otro posible tema de discusión tiene que ver con la distinción que RD establece entre “modelo de impacto” y “modelo de desafío”. Y en ese ámbito parece que no está de más preguntarse si no cabe una versión, por así decirlo, débil de lo que RD llama el modelo de impacto, tal que, definiendo la vida buena como resultado de una aportación valiosa a la humanidad sufriente, deje de presuponer o implicar que el fin justifica los medios. O sea, una versión debilitada, pero no estrictamente relativista, del modelo de impacto. ¿Queda resuelto el problema anterior mediante una concepción de la justicia que se articula en torno a la distribución de los recursos? Y, todavía más: ¿debemos incluir también la distribución intergeneracional de recursos, de acuerdo con una ética medioambiental, aunque sólo sea una ética antropocéntrica ampliada?

¿No niega la elección del modelo del desafío, desarrollado por Dworkin para cerrar el hiato entre liberalismo ético y liberalismo político, la posibilidad misma de otra versión de lo político como ética de lo colectivo, la que fue característica del pensamiento utópico desarrollado desde el Renacimiento y la Ilustración?

BIBLIOGRAFÍA

- Hans Moravec, El hombre mecánico. El futuro de la robótica y la inteligencia humana. Barcelona, Salvat. 1993; Neil Postman, Tecnópolis, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994.
- N. Chomsky, El miedo a la democracia. Barcelona, Crítica, 1992 [para la crítica de la democracia realmente existente].
- F. Fernández Buey, “Crítica de una democracia demediada”, en Ni tribunos. Madrid, Siglo XXI, 1996, cap. 2.
- Javier de Lucas, Puertas que se cierran. Barcelona, Icaria, 1996 [par la limitación actual del derecho de ciudadanía]
- J. Berger, Páginas de la herida. Madrid, Visor, 1996 [para la cita sobre la democracia como una forma de resistencia]
- J. R. Capella, Los ciudadanos siervos. Madrid, Trotta, 1994, cap. II [par la crítica de la concepción procedimentalista].
- Serge-Christophe Kolm: Les élections sont-elles la démocratie? París, Editions du Cerf, 1979.
- J.M. González y F. Quesada (Coor.), Teorías de la democracia. Barcelona, Anthropos, 1988.
- Heller, Más allá de la justicia, Barcelona, Crítica, 1982.
- J. Rawls, El liberalismo político [1993] (traducción castellana: Barcelona, Crítica, 1996.
- R. Dworkin, Etica privada e igualitarismo político. Barcelona, Paidós, 1993,