

## LA DEMOCRACIA COMO PROCESO. (CONSIDERACIONES EN TORNO AL REPUBLICANISMO DE MAQUIAVELO) \*

Por PEDRO DE VEGA

### SUMARIO

1. LOS DOS ENTENDIMIENTOS DE LA DEMOCRACIA.—2. DEMOCRACIA Y LIBERTAD: 2.1. *El planteamiento de Maquiavelo.* 2.2. *Presencia y actualidad de Maquiavelo.* 2.3. *La polémica entre liberalismo y democracia.* 2.4. *La doctrina del interés general.* 2.5. *La separación burguesa entre la sociedad y el Estado.*—3. LOS

ÁMBITOS DE LA DEMOCRACIA.

### 1. LOS DOS ENTENDIMIENTOS DE LA DEMOCRACIA

La adopción de los estándares jurídicos de la Democracia Constitucional por la mayoría de los Estados de la Tierra, constituye sin duda el testimonio más rotundo de la generalización de la idea democrática como único criterio válido de legitimación del poder político. Ocurre, sin embargo, que esa apelación a la legitimidad democrática, expresada en la fórmula contenida en la famosa Proclama de Lincoln del «*gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*», no siempre se corresponde con lo que efectivamente sucede en la realidad. De donde deriva que sigan teniendo plena vigencia en el presente las advertencias realizadas por Loewenstein y Friedrich, en aquellos momentos convulsos de reconstrucción democrática que siguieron a la segunda gue-

---

\* Corresponde, con algunas variantes, este artículo a la ponencia presentada al Encuentro que, organizado por la Fundación Sistema, bajo el título Alternativas para el siglo XXI, se celebró en Salamanca en mayo de 2002. Una primera versión del mismo apareció en el libro *Alternativas para el siglo XXI*, publicado por la Fundación Sistema.

rra mundial, cuando indicaban que no es en la «solidez teórica y en la validez moral de sus argumentos, sino en la práctica efectiva de sus realizaciones y manifestaciones históricas concretas, donde la democracia se pone a prueba consigo misma, y donde sus defensores tienen que estar preparados para hacer frente con coherencia y con sentido a la crítica de sus oponentes».

La puesta a prueba, no obstante, de la democracia consigo misma, en la confrontación entre lo que pretende ser y lo que realmente es, empieza a convertirse en una operación cada vez más difícil, en la medida en que el entendimiento clásico de la idea democrática como un *proceso* que se realiza en el escenario de la historia, donde cabe cotejar sin mayores dificultades sus éxitos y sus fracasos, está a punto de periclitar. Frente al entendimiento de la *democracia como proceso*, adquieren de día en día mayor consistencia las *concepciones instrumentales y formalistas de la democracia*, en las que paradójicamente la política se queda sin escenarios reales, y los valores y principios democráticos se disuelven en un sistema de ficciones y alegorías.

Caracteriza, en efecto, a las concepciones instrumentales y formalistas, cada vez más en boga, el hecho de que en lugar de partir, en sus elaboraciones teóricas, de los principios y valores que dieron grandeza política y moral a la democracia (libertad, igualdad, fraternidad), comienzan tomando como base de sus razonamientos los aparatos institucionales. Se comprende así la definición ofrecida, por ejemplo, por Schumpeter, cuando escribe que la democracia es «la ordenación institucional encaminada a tomar decisiones políticas, y en la que algunos adquieren la facultad de decidir a través de una lucha en concurrencia, a fin de hacer suyos los votos del pueblo».

No es cuestión de realizar ahora el enorme elenco de autores que, con unos u otros matices, se pueden adscribir a ese tipo de planteamientos. Lo que importa es constatar tan sólo las consecuencias nocivas, prácticas y teóricas, que de ellos cabe deducir. La sacralización del aparato institucional como sistema de referencia en el que se expresan los equilibrios y las reglas del juego político, en detrimento de los valores y principios que constituyen su fuente de inspiración, tiene como traducción inmediata el hecho de que el respeto de esas reglas pasa a convertirse en criterio rector, presupuesto de legitimidad y dogma indiscutible para enjuiciar toda la vida política democrática. Lo que no tendría mayor significación ni importancia si no fuera porque la divinización de las formas y de las reglas del juego para lo único que ha servido, como puede comprobarse fácilmente, ha sido para raptar de la vida y de la historia los valores que dan sentido a la idea democrática, y para demostrar al mismo tiempo la incapacidad o la imposibilidad de subsumir esos valores en los aparatos institucionales. La escisión entre formas y contenidos genera entonces una serie de fenómenos patológicos perfectamente delatados en la teoría política democrática, que si a Friedrich le llevaron a hablar

de *La Democracia como forma política y como forma de vida*, a Burdeau le condujeron a distinguir entre una *Democracia Gobernante* y una *Democracia Gobernada*.

Es verdad que la democracia como forma política tiene que concretarse siempre en una ordenación institucional y en un conjunto de normas cuyo cumplimiento, como analizó con agudeza Max Weber, constituye el presupuesto ineludible de su legitimidad. Pero no es menos cierto que fue ya el propio Max Weber quien, al contraponer, en su clásica tipología, a las legitimidades históricas y carismáticas la legitimidad democrática, no dudó en añadir a esta última la característica de ser la única forma de legitimidad racional. «Hablamos de una legitimidad racional —escribe— porque descansa en la creencia en la legalidad y los valores de la legalidad». Ahora bien, esa creencia en la legalidad sólo es posible —añade Weber— cuando se piensa «que todo el derecho es estatuido de forma racional». Lo que significa que en la base de su razonamiento, aunque no lo formulase expresamente, subyacía la vieja creencia rousseauniana e ilustrada de que el derecho sólo puede concebirse estatuido racionalmente cuando la ley aparece como expresión y producto de la voluntad general. Es en esa perspectiva en la que la interpretación formalista de la legitimidad realizada por Weber, al identificar la idea de legitimidad con el cumplimiento de la legalidad, lejos de perderse en una pura abstracción metafísica y constituir una simple formulación tautológica, adquiere dimensión histórica y real desde el momento en que legalidad y legitimidad se presentan inescindiblemente unidas a las nociones de voluntad general y soberanía popular.

Tergiversando los planteamientos weberianos se ha producido una identificación arbitraria entre los términos de legitimidad y legalidad, como consecuencia del abandono incomprensible de los principios de la soberanía popular y la voluntad general, sin cuya mediación esa identificación carece por completo de sentido. Ya en la época de Weimar constataba Heller con estupor el hecho de que la organización constitucional, y las explicaciones consiguientes de la misma, se estuvieran olvidando del papel central de las nociones clásicas de soberanía popular y de voluntad general, que comenzaban a ser tratadas como conceptos extraños a la teoría constitucional. Las protestas contra ese olvido, que fueron todavía numerosas en los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial, están quedando subsumidas ahora en el más oprobioso de los silencios. Es difícil encontrar en la actualidad, entre los teóricos de la democracia y de la constitución, textos en los que se denuncien los riesgos derivados de los intentos de reducir la democracia a un sistema de reglas del juego, y donde se critique el colosal disparate de pretender convertir las cuestiones de legitimidad en meras cuestiones de legalidad, sin una previa fundamentación democrática de la legalidad. El fenómeno no deja de tener es-

pecial relevancia, si se piensa que es precisamente ahora cuando adquieren la plenitud de su sentido las críticas que se promovían hace medio siglo; de suerte que lo que entonces se vislumbraba tan sólo como peligro, se manifiesta ahora como una pavorosa realidad. Escribía, por ejemplo, Otto Stammer, en el ecuador de la pasada centuria: «que los intentos reductores de la democracia a las reglas del juego olvidan siempre la circunstancia de que la democracia no es sólo una forma política, un mecanismo de formación de la voluntad política que se desarrolle según determinadas reglas, sino que representa además unos objetivos cuyo contenido no se define en el ámbito de las reglas, sino en la esfera social de la soberanía popular. La democracia está siempre en peligro de congelarse idealmente, por así decirlo, en un reglamento formal para la formación de la voluntad política».

Asistimos en el presente a la consumación de ese peligro de congelación de la democracia advertido por Stammer. Desvinculada, por un lado, de las bases sociales en las que tendría que encontrar su fundamentación, y reducida, por otro, a un sistema de reglas del juego, nos hallamos ante un modelo instrumental y tecnocrático de democracia, consagrado y aceptado por doquier, y que, paradójicamente, obtiene de sus limitaciones, incongruencias y debilidades sus máximos rendimientos.

Para empezar, como modelo formal que opera al margen de la realidad y de la historia, presenta la virtualidad de poder aplicarse a cualquier situación. Lo que menos importa es recordar que todos los autócratas encuentran en él un fácil acomodo para disimular y ocultar sus tropelías. Tampoco es lo más grave que a su amparo terminen resultando plausibles las escandalosas explicaciones elitistas de la democracia, expresadas en fórmulas tan gráficas como la de Schumpeter, cuando la concibe como un simple mecanismo de selección de élites, o la de Popper, cuando la entiende como un mero procedimiento de destitución de gobernantes. Lo que interesa es recalcar el hecho de que, la universalización en el espacio del modelo formalista de democracia, a lo que conduce también es a su paralización en el tiempo. La democracia deja de ser un *proceso* para convertirse, como sistema de reglas del juego, en una conquista definitiva, inmutable y eterna, capaz de decretar por sí misma la clausura de la historia.

No deja de ser significativo y sintomático, el hecho de que la forja de la concepción instrumental y tecnocrática de la democracia, haya seguido una evolución paralela a la línea de pensamiento que, iniciada hace ya medio siglo por J. Burham, con la publicación de *La revolución de los técnicos*, donde monta las primeras ensoñaciones del doctrinarismo tecnocrático, y continuada por Daniel Bell, con las apocalípticas declaraciones de *El fin de las ideologías*, terminaría con la gloriosa y esperpéntica proclamación de *El fin de la historia* decretado por Fukuyama.

Corresponde precisamente a Fukuyama el dudoso y pobre mérito de haberse percatado de que, con la reducción de la democracia a un sistema de reglas del juego, se abría el camino para poder consagrar ese sistema, ajeno a los vaivenes, miserias y mezquindades de la política, en cuanto pura estructura formal, como la expresión más fehaciente del triunfo y la consumación de los ideales democráticos. De este modo, la democracia logra su meta final, y, quedándose sin futuro, deja a la historia sin porvenir. Concebida como culminación de lo que políticamente los hombres pueden conseguir en la Tierra, será en esa cumbre donde Fukuyama coloque la bandera del fin de la historia. Pero se trata de un modelo de democracia que, con su usual brillantez para constatar lo obvio, Duverger ha sabido sintetizar con acierto en el título de su libro *La democracia sin el pueblo*.

Como es lógico, carecería de sentido tomar en serio y abordar la crítica del adfesio de filosofía de la historia montado por Fukuyama sobre la inmensa falacia de una democracia sin el pueblo. Lo que no se puede desconocer, sin embargo, es que esa enorme falacia de la que parte Fukuyama, aparece como inevitable resultado del abandono y la desidia con que muchos demócratas contemplan el entendimiento de la democracia como proceso. Sólo cuando la democracia se entiende como un proceso que se realiza en la historia, es cuando cabe evaluar sus resultados y, sobre todo, plantear y comprender correctamente sus problemas. Sometida como todos los regímenes políticos a éxitos y fracasos, se enfrenta entonces la democracia a una serie de dificultades que han determinado su particular *anakuklosis politeion*, esto es, sus ciclos políticos, y que, olvidadas por los demócratas, han sido recurrentemente utilizadas contra ella por sus enemigos.

Desde esta óptica, quisiera referirme, aunque sea brevemente, a dos grandes cuestiones que, a mi juicio, constituyeron en el pasado, y siguen representando en la actualidad, los dos capítulos de la teoría democrática en los que se suscitan los interrogantes intelectualmente más complejos y políticamente más conflictivos. Me refiero, claro es, por un lado, al problema de la relación y la tensión dialéctica entre los términos democracia y libertad, y por otro, a la determinación de los ámbitos políticos de la democracia.

## 2. DEMOCRACIA Y LIBERTAD

El entendimiento de la democracia como un proceso que se realiza en la historia, y no como una mera forma política cristalizada en un sistema de normas, obliga consecuentemente a proceder a su explicación desde las motivaciones, creencias y valores históricos que, determinando sus contenidos, otorgan a la vez sentido a su evolución. Para la conciencia moral y política

contemporánea la democracia que, por definición, aparece como *el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo*, se presenta, además, estrechamente vinculada a la trilogía «*libertad, igualdad, fraternidad*», consagrada como referente valorativo en las revoluciones burguesas. De suerte que, concebida la libertad como el primer valor de la democracia, se ha producido la identificación de ambos términos, expresada en el quiasmo retórico según el cual, si no es posible que exista democracia sin libertad, tampoco cabe hablar de libertad sin democracia. Ocurre, sin embargo, que el contenido de ese quiasmo, cuya validez moral y certeza política es incontrovertible en el presente, resultaría ininteligible al margen del proceso, por un lado, depurador, y, por otro, enriquecedor, realizado por la historia de las propias nociones de democracia y libertad.

Conoció el mundo clásico la democracia como forma de gobierno. Cuando Aristóteles distinguía entre el gobierno de uno (Monarquía), el gobierno de unos pocos (Aristocracia) y el gobierno de todos (Democracia), no realizaba una mera disquisición teórica de un hipotético régimen democrático; sino que se estaba refiriendo a las reuniones en el *ágora* de las *polis*, en las que los ciudadanos tomaban directamente las decisiones políticas. A su vez, cuando los juristas romanos definían la ley como la voluntad del pueblo expresada en los comicios, anticipaban con bastantes siglos de antelación el concepto de ley de la Democracia Constitucional moderna, en la que la ley se sigue entendiendo como la voluntad del pueblo expresada en el Parlamento.

Sin embargo, ni en Grecia ni en Roma, y aquí reside la diferencia y la distancia entre el mundo clásico y el nuestro, la idea democrática podía explicarse, como sucede ahora, desde la idea de libertad. «Concebido el ente político —escribe Battaglia— como supremo valor en el orden ético en el que todo se compendia: moral y religión, economía y derecho, la autonomía del individuo quedaba disuelta y sacrificada a los designios de una comunidad política divinizada». Lo que equivale a indicar que no era de la voluntad democrática del pueblo de la que dependía el destino de las *polis* griegas o de la *civitas* romana, sino que era de las voluntades misteriosas de las *polis* o de la *civitas*, concebidas como auténticas divinidades, de las que dependía la voluntad del pueblo. Y aunque los juristas romanos llegaran a considerar la voluntad del pueblo como la última fuente de la autoridad (*populus imperium et potestatem conferat*, escribió Ulpiano), es lo cierto que esa voluntad quedaba siempre encerrada y cautiva en la voluntad misteriosa y divina del ente político.

Para salvar la contradicción manifiesta que suponía la sacralización del ente político, ajeno a cualquier tipo de razones democráticas, y el reconocimiento de un cierto protagonismo a un pueblo cautivo de los imperativos re-

ligiosos en los que el poder asentaba su efectiva fundamentación, idearon los romanos un concepto místico de pueblo que reproducirían luego todos los totalitarismos modernos. El *populus romanus* no era una realidad viviente, sino una entelequia metafísica integrada por todas las generaciones pasadas, presentes y futuras, que ofrecía, no obstante, de este modo la posibilidad de sustraer a Roma como comunidad política del reino de lo contingente, mezquino y perecedero, para convertirla como divinidad en una totalidad histórica inmortal.

La única consecuencia que cabría deducir de las experiencias democráticas del mundo antiguo es que con la proclamación rotunda del valor supremo de la comunidad política sobre el individuo, que llevaba implícita la imposibilidad de forjar ningún tipo de derechos y libertades frente al poder, la democracia, lejos de servir de mecanismo liberador y emancipador de los hombres, se convertía en la expresión misma de la corrupción política. No es casual que Polibio — el escritor más alabado por Maquiavelo, e indirecto inspirador de toda la tradición política del republicanismo moderno— en su concepción cíclica de los regímenes políticos (la *anakuklosis politeion*), en la que, siguiendo la formulación aristotélica, marcaba el orden del inexorable proceso por el que pasaban todos los Estados (monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia y olocracia) desde su nacimiento hasta su ruina, reservara a la democracia el deshonroso papel de protagonizar el momento final de la descomposición y corrupción de las comunidades políticas.

Con el fin de evitar ese proceso fatal y destructor, propuso Polibio, como es bien sabido, la teoría del régimen mixto que, extrayendo las virtudes de cada una de las distintas formas puras de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia), representaba el único mecanismo salvador capaz de dar continuidad y permanencia a la vida del Estado. No pudo percatarse, sin embargo, Polibio, inmerso en las concepciones religiosas de la política del mundo clásico, de que esa continuidad del Estado se había buscado, tanto en Grecia como en Roma, con la sacralización de la *polis* y de la *civitas*. Lo que suponía que para integrar a la democracia como elemento de estabilidad y permanencia, en la atmósfera intelectual en la que seguía operando Polibio, o se corrompía conceptualmente la idea democrática, haciendo del pueblo aquella entelequia metafísica compuesta de las generaciones pasadas, presentes y futuras, que fabricaron los romanos, o se otorgaba al pueblo su condición efectiva y real, en cuyo caso todas las explicaciones y justificaciones religiosas de la política dejaban de tener sentido.

## 2.1. *El planteamiento de Maquiavelo*

Corresponde a Maquiavelo el indiscutible mérito de haber sido el primero en la historia que supo dar una respuesta contundente al patético dilema que planteaba la teoría del régimen mixto formulada por Polibio. En contra de las interpretaciones al uso que, desde una visión reductora de su obra, configuran a Maquiavelo como un simple técnico del poder, existe otra versión de su pensamiento históricamente más significativa, intelectualmente más atrayente y políticamente más eficaz. Es verdad que como hombre del Renacimiento, imbuido del espíritu práctico, experimental y tecnocrático que impregna la vida y caracteriza la obra de todos los grandes renacentistas, Maquiavelo no se limita a ser un consejero de príncipes, sino que hace de la política una técnica del poder. Pero no es menos cierto que como renacentista, fue también un humanista, desde cuya condición estableció las bases y presupuestos que le permitieron construir la primera sociología de la democracia y de la libertad.

Junto a los Guicciardini, Vettori, Alamanni, Cavalcanti, Savonarola, etc., que vivieron como él la grandeza y decadencia de la casa de los Medici de Florencia, tuvo que enfrentarse al dilema a que conducía el planteamiento del régimen mixto de Polibio. Corriendo el riesgo de todas las simplificaciones, y máxime en el caso de Maquiavelo que no realizó nunca una ordenación sistemática de sus ideas, su razonamiento podría sintetizarse del siguiente modo: puesto que es connatural a la lógica maligna y absorbente del poder que tienda a la unidad, desde una visión realista de la política, el gobierno monárquico, en cuanto gobierno de uno solo, latirá siempre como posibilidad o como peligro de cualquier organización política. Expresaría, cuatro siglos más tarde en Francia, Alain, con una admirable precisión semántica esta idea, cuando dijo que «todo poder es monárquico».

Ahora bien, si la lógica del poder conduce a tener que reconocer el hecho del gobierno de uno, la lógica de la sociedad impone la distinción entre ricos y pobres, cuya traducción política no puede ser otra que el reconocimiento de la aristocracia como posible gobierno de unos pocos, y de la democracia como gobierno de todos. Es desde esta perspectiva, desde la que Maquiavelo hizo suya la teoría del régimen mixto como la mejor forma de gobierno, en la medida en que incluía en su seno los elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos que cualquier visión realista de la política debe siempre tener en cuenta.

Corroboraba, además, el valor teórico y la proyección en la práctica de la doctrina de Polibio, el hecho de que, la ordenación constitucional de Florencia, se hubiera estructurado institucionalizando esos tres elementos en el *Gonfaloniere*, símbolo del poder monárquico, en la *Signoria*, expresión del

poder aristocrático, y en el *Consiglio Grande*, manifestación del poder democrático. De lo que se trataba entonces era simplemente de comprender el alcance y la importancia de cada uno de esos poderes para establecer el adecuado juego de equilibrios entre ellos. Es lo que supieron hacer, dirá Maquiavelo, en la antigüedad Esparta y la República romana, pero es lo que no supo comprender adecuadamente ni realizar con tino la ciudad de Florencia, donde la irrefrenable ambición de la Aristocracia (los llamados *Ottimati*), marginaba y lastimaba permanentemente el poder del pueblo. De ahí su decadencia. Frente al Maquiavelo aparentemente monárquico de *El Principe*, surge así el Maquiavelo aparentemente republicano de los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. En realidad, se trata de dos simples apariencias, pues el problema de las formas, esto es, la tensión entre Monarquía y República, constituía para él un problema menor, que no es necesario considerar.

Sin embargo, lo que no se puede olvidar es que cuando habla del pueblo como manifestación del poder democrático, ya no se refiere al concepto mítico y eterno de pueblo con el que operaba Polibio, sino al pueblo concreto y real de la ciudad de Florencia, o de la antigua *civitas* de Roma representado en la plebe, y que durante siglos quedó excluido de los quehaceres y funciones del *populus romanus* concebido como entidad simbólica. Con lo cual, dejaba expedito el camino para establecer las premisas de la moderna teoría de la Democracia Constitucional.

Como protagonista máximo de los ideales del humanismo político renacentista, acometió Maquiavelo la doble empresa de liberar, por un lado, al pensamiento de las servidumbres a las que lo mantenían atado los postulados morales y religiosos del pasado, y de sustituir, por otro, el análisis de los fines por el conocimiento de las causas que determinan efectivamente el comportamiento de los hombres. Con razón se le ha podido considerar, en la medida en que sustituyó los planteamientos metafísicos y teleológicos tradicionales de la Filosofía Política por el estudio concreto de los fenómenos históricos, como el creador de la Ciencia Política moderna. Lo que se ha olvidado, no obstante, o por lo menos no se ha reconocido suficientemente, es el hecho de que fue el realismo, como criterio metodológico obligado en el correcto estudio de la política, lo que le condujo a poder construir la primera sociología de la libertad y de la democracia que, con ligeras variantes, ha llegado hasta nuestros días.

Se habían producido ya en la Edad Media incipientes formulaciones teóricas de la idea democrática que, al tiempo que rompían, como dice Ullman, con las concepciones descendentes del poder, basadas en el texto de la Epístola de San Pablo, según el cual, todo poder procede de Dios (*non est potestas nisi a Deo*), establecían una visión ascendente del mismo al hacer del pueblo la fuente legitimadora de la autoridad del gobernante. Se forjaron así

las primeras doctrinas del contrato político (*pactum subjectionis*, *pactum dominationis*) por los glosadores (Baldo, Acursio, Cino de Pistoia, etc.) y, en el ámbito de la Iglesia, por los canonistas (Nicolás de Cusa, Marsilio de Padova, etc.), que precedieron, paradójicamente, en la historia a la gran creación por el iusnaturalismo racionalista (Althusius, Pufendorf, Locke, Kant, Rousseau, etc.) del contrato social (*pactum societatis*).

Ahora bien, cuando los glosadores hablaban de un pacto entre el *Rex* y el *Regnum*, o cuando los canonistas, a propósito de la discusión sobre la infalibilidad del Papa, contraponían a la autoridad papal la autoridad superior del Concilio como representante del cuerpo místico de la Iglesia, operaban con un concepto de pueblo que, disuelto en una abstracción similar a la que había representado el *populus romanus*, no podía tener cabida en los planteamientos del realismo maquiavélico.

Frente a las abstracciones metafísicas de los teóricos del pacto político parte Maquiavelo, como hiciera Hobbes posteriormente, de los hombres concretos que componen esas abstracciones; y también como Hobbes, arranca de una visión radicalmente pesimista de la naturaleza humana. Si Hobbes dijo aquello de que «el hombre es lobo para el hombre (*homo homini lupus*)», Maquiavelo no dudaría en escribir que «el hombre olvida antes la muerte de su padre que la pérdida de su fortuna».

A pesar, no obstante, de que el egoísmo y la ambición conduzcan a los hombres a anteponer siempre sus particulares intereses al bien común, o a cualquier otro tipo de interés colectivo, entendería Maquiavelo que forma igualmente parte de la naturaleza humana que los hombres prefieran la libertad a la esclavitud. Desde esa preferencia, sin romper con el realismo que impregna toda su obra, y sin hacer ningún tipo de concesiones finalistas a una metafísica de la libertad, podía integrar sin dificultades el *vivere libero* en el conjunto de elementos y supuestos reales que determinan el comportamiento de los hombres. Si los hombres se mueven por intereses, también actúan por liberarse de la esclavitud.

Aunque no estableció nunca expresamente una definición del tipo de libertad subyacente tras el sintagma genérico del *vivere libero*, son múltiples las formulaciones tácitas que de ella realiza Maquiavelo, tanto en los *Discorsi*, como en *Dell'arte della guerra* o en las *Istorie fiorentine*, de las que cabe deducir el entendimiento de la libertad unánimemente compartido por todos los componentes de aquella pléyade de florentinos (Guicciardini, Alamanni, Cavalcanti, etc.), a los que Bernardo Rucellai reunía en los *Orti Orzellari* y que, comentando los acontecimientos de la ciudad de Florencia, forjaron uno de los más luminosos momentos de toda la historia del pensamiento político.

Fue precisamente Guicciardini, uno de aquellos egregios florentinos, quien, en el *Discorso di Logrogno*, sirviéndose sin duda de las referencias dispersas y las formulaciones tácitas establecidas por Maquiavelo, acometió la empresa de discutir ampliamente el problema de la libertad. No hace al caso seguir sus disquisiciones. Lo único que interesa constatar es el hecho de que el humanismo político renacentista hizo suyo el concepto de libertad derivado de la tradición clásica, expresado en la fórmula de: «ser libres bajo el imperio de la ley»; pero al que agregó la consideración nada desdeñable de que «tal libertad sólo existe cuando las leyes impiden el dominio de unos hombres sobre otros». Expresaría Guicciardini con encomiable concisión esa doble idea cuando escribía: «*Nè é altro la libertà che uno prevalere le legge ed ordini pubblici allo appetito delli uomini particolari*».

Sólo cuando las leyes son capaces de impedir que los intereses particulares (el *appetito*) se impongan a la voluntad de otros individuos, es cuando tiene sentido proclamar que el respeto y el reconocimiento de la ley se identifica con el ejercicio de la libertad (con el *vivere libero*), pues de otra forma, los hombres sometidos a la voluntad de otros hombres, adquieren la condición de esclavos, al convertirse en meros instrumentos para que los más poderosos cumplan sus objetivos y satisfagan sus ambiciones.

Para evitar que la libertad se transformase en esclavitud, situó Maquiavelo junto al *vivere libero*, e inseparablemente unido a él, el *vivere civile*. Expresión que tampoco se preocupó de definir, pero cuyo significado guarda similitudes asombrosas con lo que ahora conocemos con el nombre de participación política. Sería igualmente Guicciardini, seguidor y crítico permanente de todos sus escritos, quien, también en el *Discorso di Logrogno*, con una intuición histórica y semántica prodigiosa, emplease para designar al *vivere civile* la palabra *partecipazione*.

Es verdad que cuando Guicciardini usa el término *partecipazione* no lo utiliza en un sentido absolutamente idéntico a como lo utilizamos nosotros. Pero no es menos cierto que, al hacerse depender en el discurso político renacentista el ejercicio de la libertad del respeto y cumplimiento de la ley, tácitamente se presupone un concepto democrático de ley en cuya formación todos debían participar. Compartieron los humanistas florentinos la creencia de que sólo cuando el pueblo interviene en la elaboración de las leyes es cuando, por un lado, no se ignoran sus deseos ni se olvidan sus intereses y, por otro, surgen las leyes «*buone che si fanno in favore della libertà*». Recurriendo al ejemplo de la República Romana, advierte Maquiavelo, que fue la presencia de la plebe en la gestión de los asuntos públicos, la que condicionó la existencia de las leyes que dieron tranquilidad y seguridad a la vida pública y privada de los romanos. Porque «en contra de quienes piensan —escribe— que el pueblo puede ser engañado por los demagogos, hay que recordar

que, aunque el pueblo sea ignorante, no por eso, como dijo Cicerón, es incapaz de conocer la verdad, y distinguir lo falso de lo verdadero». Con machacona insistencia, repite en el mismo sentido en múltiples ocasiones que, si las Repúblicas y los Principados antiguos permanecieron en la historia, fue porque en la creación de sus ordenamientos institucionales los pueblos fueron escuchados; lo que, en sentido contrario, le llevaría a mantener que las Repúblicas y Principados nuevos, si quieren perdurar en el tiempo, no pueden prescindir de la colaboración y participación popular. Se comprende así que, aunque Guicciardini emplee la palabra *partecipazione* para designar al *vivere civile* con un significado no exactamente idéntico a lo que nosotros entendemos por participación política, es evidente que el *vivere civile* constituye una clara anticipación conceptual y semántica de lo que ahora designamos como participación democrática.

Es en la conjunción entre el *vivere libero* y el *vivere civile*, donde las ideas de libertad y democracia se identifican, en la que conviene insistir para comprender debidamente la majestuosa construcción intelectual de Maquiavelo y su enorme trascendencia histórica. Cuando en *El Príncipe* plantea el problema de la virtud política, abre ciertamente el camino a una primera interpretación inmediata y tecnocrática del concepto de virtud, considerándola como un mero ejercicio técnico de conquista y manejo del poder. Pero frente a esa consideración instrumental y primaria, ya en *El Príncipe* ofrece también otro entendimiento de la virtud vinculándola con la fortuna, o dicho de otro modo, acaso más preciso, haciendo entrar a la fortuna en el ámbito de la virtud.

Habida cuenta de que constituye una evidencia que la fortuna, en cuanto expresión del destino, de lo imponderable, del azar, es algo que determina la marcha de los acontecimientos humanos, forzosamente hay que contar con ella. Pero de lo que se trata no es sólo de admitir la evidencia del fenómeno (*che ci esalta* —escribe Maquiavelo— *ci disface, senza pietà, senza legge o ragione*), sino de procurar los medios para poder controlarlo. Porque en contra de quienes creen «que nos debemos dejar gobernar por la suerte, [...] para que nuestra libertad de acción no desaparezca por completo, es admisible pensar que si la arbitraria fortuna gobierna la mitad de nuestras acciones, la otra mitad, al menos, puede ser gobernada por nosotros». Lo que significa que la virtud política no queda reducida sólo al puro ejercicio de cómo conquistar y manejar el poder, sino que habrá que interpretarla como una actividad capaz, además, de controlar y, hasta cierto punto, de cambiar el destino.

La identificación del *vivere civile* del pueblo con este segundo entendimiento de la virtud política conduciría a Maquiavelo a mantener posiciones que le distanciaban de algunos de sus contemporáneos. Contra las visiones aristocráticas, por ejemplo, de Guicciardini y Alamanni, que defendían la pri-

macía de los *Ottimati* en detrimento del poder popular apelando a la distribución casi sacral de los órdenes institucionales tradicionales (*Gonfaloniere, Signoria, Consiglio Grande*), que, como misteriosa obra de la historia y del destino, no se podía criticar, no vaciló Maquiavelo en proclamar, en nombre de la virtud política del pueblo, que la sustitución de las primacías en los órdenes institucionales y la concesión al pueblo de mayores atribuciones, formaba parte de aquella mitad de la fortuna y del destino que puede ser gobernada y controlada por los hombres. Lo que le llevó a considerar al pueblo no como la multitud perversa, irracional y peligrosa en la que Polibio veía el desastre final de todos los Estados, y en cuya creencia seguían manteniéndose Guicciardini y Alamanni, sino que, por el contrario, afirmaría que esa multitud es «más sabia y más constante que los mismos príncipes», como reza el título del capítulo con el que cierra el libro primero de los *Discorsi*.

La confianza depositada en el pueblo bien merece ser recordada en la medida en que, en la historia de la democracia, contrasta abiertamente con la desconfianza, el recelo y el temor que casi tres siglos más tarde mostraban todavía ante las decisiones que pudieran proceder de las clases populares, no sólo personajes como Montesquieu y Voltaire, sino demócratas radicales como Mably y el propio Rousseau.

Fue consciente de todos modos Maquiavelo de que, cuando la virtud política se entiende como una actividad encaminada a eliminar en lo posible la irracionalidad determinada por los designios de la fortuna y los prejuicios de la historia, difícilmente se podía identificar en plenitud la actividad virtuosa del Príncipe con la actividad que corresponde al ejercicio normal del *vivere civile* del pueblo. Pues mientras el quehacer del Príncipe no tenía otro condicionamiento para su ejercicio que poseer la titularidad del poder, el *vivere civile* de cada uno de los componentes del pueblo suponía y requería el *vivere civile* de todos los demás. Con lo cual, junto al entendimiento de la virtud como técnica del poder y como mecanismo de control de la irracionalidad de la fortuna, surgiría una tercera concepción de la virtud política en la que Maquiavelo terminó asentando la idea de legitimidad democrática que sigue teniendo vigencia en la actualidad.

La dependencia del *vivere civile*, esto es, del ejercicio de la virtud política por cada ciudadano, de la práctica de la virtud por parte de los demás, implicaba necesariamente tener que reconocer que sólo podía existir *vivere civile* cuando los ciudadanos se hallasen asociados en una *Res publica* en la que, a la institucionalización de la libertad, acompañara paralelamente la institucionalización del *civismo*. La virtud política adquiriría entonces una dimensión objetiva, en la medida en que era la propia comunidad política (*Res publica*), en cuanto organización democrática, la que terminaba identificándose con la misma virtud.

A partir de esa identificación entre democracia y virtud, en la que radica la esencia del *republicanismo* maquiavélico, son múltiples las consecuencias que cabe deducir. Por lo que al hilo de nuestra argumentación interesa, baste con recordar su incidencia, por una parte, en la determinación del concepto de democracia como un proceso que se realiza en la historia, y, por otra, en la formación de la idea del interés general desde unas perspectivas diferentes a las utilizadas por la tradición aristotélico-tomista, y que constituye sin duda el antecedente más rotundo del concepto rouseauiano de la voluntad general.

Respecto a la primera cuestión, es claro que la encarnación de la virtud en la *politeia* aristotélica, es decir, en la organización política democrática, suponía trasladar a esa organización el presupuesto de la *vita activa* en el que se fundamentaban el *vivere libero* y el *vivere civile*, y que fue la base de toda la ética del humanismo social y político renacentista. Frente al quietismo, la inactividad y el abandono del quehacer político característicos del mundo medieval, derivados del agustinismo político en cuya visión escatológica los asuntos de la ciudad de la tierra quedaban supeditados a los designios de la ciudad de Dios, introdujo, como es sabido, el humanismo renacentista una ética laica asentada en los valores contrarios de la actividad, el cambio y la protesta. Situada la virtud democrática en una atmósfera en la que las visiones escatológicas de la política dejaban de tener sentido, el concepto de democracia no admitía otra interpretación que la de ser entendido como un proceso que se realizaba en la historia. Se comprende así el carácter revolucionario que, no sin falta de razón, han conferido algunos al pensamiento maquiavélico, considerándolo como una especie de ideario premonitorio de las revoluciones burguesas.

Apelando, en efecto, a la virtud democrática, pudo contraponer Maquiavelo sin dificultad a los postulados derivados del agustinismo político, conforme a los cuales la concordia es el mayor bien de los Estados y la discordia la fuente de su destrucción, la tesis de que, cuando en los Estados la virtud política democrática no se practica, el conflicto y la discordia no sólo se justifican sino que además se hacen inevitables. Fue el argumento que desarrolló en el capítulo IV de los *Discorsi* y en el prólogo de las *Istorie fiorentine*, y que, contemplado con escándalo por algunos de sus contemporáneos, llevó a Guicciardini a escribir en sus *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, «que alabar las discusiones y la desunión es como alabar a un enfermo la enfermedad, para resaltar la bondad del remedio que le ha sido aplicado». Olvidaba, sin embargo, Guicciardini, cegado por los compromisos políticos aristocráticos a los que estaba sometido, el significado profundo que latía detrás de la identificación entre democracia y virtud, que en el orden teórico él mismo había colaborado a elaborar, pero cuyas consecuencias prácticas no estaba dispuesto a reconocer.

Como es obvio, desde el momento en que Maquiavelo entiende que la democracia es un proceso que se realiza en la historia, la idea del interés general tenía que verse sometida a una profunda revisión crítica, que obligaba a romper con el concepto de bien común que, sobre las pautas marcadas por Aristóteles, construyó la teología política medieval. Había partido Aristóteles del presupuesto de que, al igual que la sociedad es una realidad natural, el bien común también lo es. De suerte que, por responder, como producto de la naturaleza, a las exigencias y mandatos impuestos por el orden del universo, quedaba ajeno a las determinaciones de los hombres. Integrado de esta forma como bien permanente y eterno en la propia eternidad del cosmos, donde resultaba difícil, sin embargo, de encuadrar, era en los ámbitos históricos y contingentes de la democracia.

Para resolver esa incompatibilidad se recurrió en Roma a la separación entre el bien común de la *civitas* y el bien común de los ciudadanos que la componían, de forma que, integrado el bien común de la *civitas*, contemplada como divinidad, en el orden sacral del universo, en donde el bien común de los ciudadanos se encontraba sin cabida, se reservó para éste el desorden y el caos que comportaba la absoluta corrupción de la idea democrática. Debemos a la genialidad de Maquiavelo el hecho de haber sido el primero en percatarse de que, para salvar a la democracia de las mistificaciones y corrupciones ideológicas, el bien común tenía que descender de los cielos metafísicos a la tierra, dejando de ser reflejo de un orden natural, exterior a los hombres, para pasar a ser una creación de la voluntad humana. Aunque no lo formulara expresamente, bien se podría concluir que, anticipando la afirmación de Rousseau, subyace en el pensamiento de Maquiavelo la convicción de que el bien común sólo puede ser entendido como expresión de la voluntad general.

## 2.2. *Presencia y actualidad de Maquiavelo*

El rescate por el realismo maquiavélico de la idea democrática, tanto de las concepciones religiosas del mundo clásico como de las abstracciones metafísicas de la filosofía política medieval, tenía forzosamente que conducirlo no sólo a situar la democracia en el tiempo de los hombres, esto es, en la historia, sino además en el espacio. En este sentido fue también Maquiavelo el primero en darse cuenta de que los hombres de su tiempo eran espectadores de la aparición de una realidad política nueva a la que él mismo bautizó con el nombre de Estado. Lo que menos importa es insistir en el hallazgo lingüístico consagrado en el comienzo de *El Príncipe*, cuando escribe que: «todos los *Estados* [...] o son repúblicas o principados». Lo que intere-

sa es destacar su sagacidad por haber sabido comprender que esa aparición del Estado no implicaba una simple redistribución de los espacios políticos, sino que aparecía como resultado de la descomposición del orden político universalista del Imperio Medieval, que tuvo en el tratado de *La Monarquía* de Dante su más brillante y último expositor.

Protagonizó el mundo político medieval la enorme contradicción de ser una unidad de poder, simbolizada en el poder espiritual del Papa y en el poder temporal del Emperador, y al mismo tiempo —como advirtió Hegel— una poliarquía, donde el ejercicio efectivo del poder se distribuía entre reyes, señores feudales, ciudades, corporaciones, etc. Consciente Maquiavelo de que aquella caótica confusión y amalgama de espacios políticos sólo sirvió para perpetuar las concepciones religiosas del mundo clásico, protegidas además por el quietismo y la inacción a que invitaba el agustinismo político, nada tiene de particular que viera en el Estado una nueva y salvadora forma de organización en la que, al definirse con claridad los espacios políticos, se configuraba igualmente el ámbito en que se podía ejercitar el *vivere libero* y el *vivere civile*. De ahí la exhortación del último capítulo de *El Príncipe* a los italianos, y su llamada al patriotismo, para que se decidieran a forjar —como ya había ocurrido en España o en Francia— un Estado Moderno.

Lo que no significa que procediera con ello a efectuar una divinización del Estado como las realizadas luego por los totalitarismos más recientes. Se trataba simplemente de contemplarlo como ámbito físico ideal para que los hombres pudieran practicar efectivamente el *vivere libero* y el *vivere civile*, que es cosa muy distinta. Entre el espacio político de la ciudad de Florencia, al que consideraba demasiado pequeño, y el universalismo del Imperio, al que consideraba demasiado peligroso, el ámbito del Estado se le presentaba como una de las concesiones con las que, a veces, la fortuna obsequia a la virtud.

A la altura de nuestro razonamiento cabe preguntar por el sentido de esta ya larga digresión sobre Maquiavelo. No ha sido mi intención, por supuesto, hacer una exposición detallada de un pensamiento que, como punto de partida, constituyera el primer capítulo de una historia de la democracia moderna. Es verdad que la obra de Maquiavelo estuvo presente, tanto en Francia como en América, cuando se procedió a la institucionalización de la Democracia Constitucional. En su gran libro *The Machiavellian Moment*, ha constatado y documentado John G.A. Pocock el valor y el alcance de esa presencia. Es igualmente cierto que después de los dos momentos de esplendor de las revoluciones burguesas del siglo XVIII, las aportaciones de Maquiavelo siguen siendo tenidas en cuenta en la actualidad; hasta el punto de que, arrancando de los *Discorsi*, adquiere cada vez más pujanza la línea de pensamiento que, a través de las obras de los revolucionarios ingleses del siglo XVII (la

*Oceana* de Harrington, el *Areopagita* de Milton, etc.), y de los revolucionarios franceses del siglo XVIII, llega hasta nuestros días bajo la fórmula paradigmática del *republicanismo* (Skinner, Pettit, Pocock, etc.).

Pero si nos interesa Maquiavelo no es tanto por la influencia que sus ideas puedan seguir ejerciendo en el presente, sino porque es el presente el que vuelve a Maquiavelo. Tomando como bandera, y con acierto, el realismo democrático de Maquiavelo, se ha resucitado su republicanismo para dirimir la contienda entre las concepciones democráticas auténticas y las que no pasan de ser meras mistificaciones ideológicas. Es en este contexto en el que las apelaciones al pensador florentino aparecen por sí mismas justificadas. Cuestión muy distinta es, como luego veremos, si traicionando a Maquiavelo, y traicionándose a sí mismo, el republicanismo termina transformándose en la última abstracción metafísica de la idea democrática.

Por el momento de lo que interesa dejar constancia es del hecho de que, sólo partiendo del realismo maquiavélico, es como la democracia, puesta a prueba consigo misma, permite, por un lado, detectar sus problemas, limitaciones y dificultades, e impide, por otro, que se olvide que la historia de la democracia y de la libertad es un proceso que, vinculado a la historia de la humanidad, como vio con genialidad evidente Benedetto Croce, no tiene final.

Partiendo precisamente del realismo maquiavélico, es como cabe preguntar si la identificación entre democracia y libertad ha pasado a ser un problema definitivamente resuelto o si, por el contrario, se trata de una equiparación que, considerada indiscutible como proposición teórico-normativa, se ve contradicha sin cesar en el plano de la realidad y de la historia. Cuando Maquiavelo analizó la República romana y la propia vida política de Florencia, no pudo por menos de constatar que la existencia de órdenes sociales diferentes determinaba la existencia de grados también distintos en el ejercicio de la libertad. De ahí su posición frente a los defensores de los *Ottimati* (Guicciardini, Alamanni), cuando en el capítulo IV de los *Discorsi* proclama que las luchas en Roma de la plebe contra el Senado, o las tensiones en Florencia entre el *Consiglio Grande* y la *Signoria*, lejos de representar un atentado al *vivere libero*, no eran más que la obligada y loable consecuencia del desigual y vituperable reparto entre los ciudadanos del ejercicio de la libertad y del *vivere civile*. Con lo cual, la tensión entre democracia y libertad quedaba ya planteada y encuadrada por el propio Maquiavelo en unas perspectivas más amplias.

Lo que se trataba de resolver, en consecuencia, no era tanto la confrontación entre democracia y libertad, como la derivada del binomio libertad e igualdad. Problema al que, naturalmente, Maquiavelo no podía ofrecer solución alguna, a la altura de los tiempos en que le tocó vivir, en la medida en

que dicha solución implicaba la destrucción de los órdenes establecidos, y la configuración de una organización política en la que el súbdito, convertido en ciudadano, pudiera ejercer la libertad como hombre en condiciones de paridad con todos los demás, y con independencia de la situación social, del estamento o del grupo al que perteneciera. Ni que decir tiene que en una sociedad como la florentina, en la que vivió Maquiavelo, se podía predicar como utopía la institucionalización del *civismo* político, pero lo que carecía de fundamento era propugnar, ni siquiera como sueño utópico, la destrucción de los órdenes constituidos.

Correspondió a los protagonistas de las grandes revoluciones burguesas el mérito de haber puesto en marcha por primera vez en la historia, junto a la utopía de la libertad, la utopía de la igualdad. Conscientes de que el ejercicio de la libertad era imposible al margen del rescate de las ataduras, servidumbres y desigualdades sociales a las que el hombre pudiera verse sometido, al tiempo que consagraron como axioma de las primeras *Declaraciones de Derechos* que «los hombres nacen libres e iguales en los derechos», colocaron en el frontispicio de su mensaje liberador el lema «libertad, igualdad, fraternidad». Resumió Kant esa magnífica utopía en un Estado jurídico basado en el triple principio de «la libertad como hombres, la igualdad como súbditos y la independencia como ciudadanos».

Todos conocemos, sin embargo, la incapacidad manifiesta de las revoluciones burguesas para traducir en la práctica la identificación entre la libertad formal y la igualdad real de los ciudadanos, donde en última instancia se expresaba la enorme contradicción entre lo que la democracia quería ser, según la formulación kantiana, y lo que realmente era. Se generó de este modo la patética situación que en términos sarcásticos describió Anatole France, con su habitual ironía, cuando dijo aquello de que la imparcial majestad de la ley prohíbe por igual a los ricos y a los pobres robar leña y dormir bajo los puentes.

Ahora bien, si no se pueden negar ni desconocer las limitaciones y contradicciones implícitas en la propia estructura de la democracia burguesa, que adquirirían su manifestación más acusada en la confrontación entre la igualdad y libertad formales, consagradas en los códigos constitucionales, y la igualdad y libertad reales que los hombres tenían la posibilidad de ejercitar en el seno de la sociedad donde se desarrollaba su existencia, no se puede negar ni desconocer tampoco el inmenso progreso y la conquista memorable que en la historia de la democracia supusieron las revoluciones burguesas. El olvido de ese progreso y la incomprensión de esa conquista histórica, que implicaba a su vez el abandono de la idea de democracia como proceso, condujeron a que la tensión entre libertad formal y desigualdad material, que no pasaba de ser un problema generado en los marcos de la democracia (*Res*

*publica*), y en cuyo ámbito tenía, en definitiva, que ser resuelto, se transformara en un conflicto entre las propias ideas de democracia y libertad. De suerte que, ante la incapacidad mostrada por la democracia para establecer una libertad y una igualdad efectivas entre los hombres, se procedería al dismantelamiento de la utopía democrática y a su sustitución por una nueva metafísica de la libertad, en lugar de intentar superar en su seno sus propias carencias y limitaciones.

### 2.3. *La polémica entre liberalismo y democracia*

Testimonio inicial de la confrontación y del enfrentamiento entre democracia y libertad, fue la famosa conferencia pronunciada en 1819 en el Ateneo de París por Benjamín Constant (*De la liberté des anciens comparée à la liberté des modernes*), en la que, contraponiendo las ideas de democracia (como manifestación de la libertad de los antiguos) y liberalismo (como paradigma de la libertad de los modernos), quedaba formulada en el orden teórico con rotunda claridad la escisión sobre la que giraría luego la polémica histórica entre democracia y liberalismo que llega hasta nuestros días.

No se trata por supuesto ahora de recorrer los doscientos años de historia de esa polémica, en la que se centra sin duda el primer gran problema de la democracia moderna. Pero no se pueden dejar de constatar, sin embargo, los elementos ideológicos que operaron en ella y los supuestos fundamentales en torno a los cuales se planteó la discusión.

Constituye una evidencia que, el liberalismo, para otorgar coherencia a sus argumentaciones, en la confrontación entre las ideas de libertad y democracia, tenía por necesidad que situar la democracia en los mismos ámbitos teóricos en los que previamente había colocado la idea de libertad. Cuando en *El Espíritu de las Leyes* se pregunta Montesquieu, ¿qué es la libertad?, responde diciendo que «la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer, y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer». Asentaba de este modo el concepto abstracto y moral de libertad, al que ahora llamamos *libertad-autonomía*. Pero añadía inmediatamente: «Hay que tomar conciencia de lo que es la independencia y lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que, si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad». Con lo cual, reproduce el modelo de libertad que hizo suyo el humanismo florentino renacentista, bajo el lema de «ser libres en el respeto de la ley».

En lugar de seguir, sin embargo, la lógica de Maquiavelo, según la cual, el *vivere libero*, en la medida en que comporta el respeto a la ley, debe reque-

rir el *vivere civile*, esto es, la participación en su elaboración, lo que implicaba el incipiente reconocimiento de lo que hoy conocemos con el nombre de *libertad-participación*, Montesquieu no buscará tanto la garantía de la *libertad-autonomía* en la participación democrática, como en las medidas capaces de controlar y moderar el ejercicio del poder. «La libertad política —escribe— no se encuentra más que en los Estados moderados; ahora bien, no siempre aparece en ellos, sino sólo cuando no se abusa del poder». Es más, no tiene ningún reparo en sostener: «que la democracia no es un Estado libre por su naturaleza». Si el realismo condujo a Maquiavelo a procurar la garantía de la *libertad-autonomía* en el ejercicio de la *libertad-participación*, el realismo llevaría a Montesquieu a buscar esa misma protección en el establecimiento de la división de poderes, por ser el único mecanismo con el que efectivamente se puede lograr «que el poder frene al poder».

La eliminación, no obstante, de la *libertad-participación* como condicional básico para la realización de la *libertad-autonomía*, dejaba expedito el camino para que el liberalismo posterior a Montesquieu procediera a establecer, en unos casos, la escisión, y en otros, el antagonismo, entre ambos tipos de libertad. Descartada la *libertad-participación* como elemento integrante y consustancial de la *libertad-autonomía*, la problemática de la libertad sería trasladada por el liberalismo, sin mayores dificultades, de los ámbitos de la realidad, en los que Montesquieu quiso moverse siempre, a los cielos de la metafísica. En una escandalosa y permanente fuga de la realidad y de la historia, sería en esos lejanos lugares donde plantease y librarse su batalla con la democracia. Pero para hacerlo, necesitaba previamente convertir la democracia en una pura abstracción conceptual que, alejada también de la realidad y de la historia, se olvidara de los presupuestos sociales en los que únicamente podía encontrar su fundamentación. Cobran la plenitud de su sentido en este contexto las palabras de Habermas, cuando advierte que: «sólo en una sociedad de hombres libres de toda tutela podría llevarse a cabo la democracia; en consecuencia, ésta no es posible con independencia de las premisas sociales en las que descansa, ni tampoco vinculada simplemente a determinadas premisas. La democracia es, ante todo, la misma sociedad libre».

Sustraída la idea democrática de las bases sociales que la fundamentaban, e instalada en las mismas alturas metafísicas de la libertad, sería en ellas donde el liberalismo estableciera y decretara por su cuenta los acuerdos y desacuerdos entre las ideas de democracia y libertad, que Maquiavelo había consagrado en el reino de la realidad y de la historia. Permitió y propició esa ascensión de la democracia a los cielos metafísicos el triunfo, en los procesos revolucionarios burgueses, de la doctrina de la soberanía nacional de Sieyès frente a la doctrina de la soberanía popular de Rousseau, que no sólo

servió a la burguesía para transformar el derecho de sufragio en una simple *función*, sino que abrió el portillo para que se pudiera proceder a la sustitución del concepto de pueblo, en cuanto realidad histórica, por aquella abstracción intemporal con la que operaban los romanos y con la que continuaron actuando la mayoría de los formuladores de la metafísica del contractualismo.

Al entenderse que la soberanía no residía en cada uno de los individuos que integran la comunidad política, como quería Rousseau, sino en la totalidad independiente de la Nación, podía efectivamente la Nación, como entidad soberana, conceder o denegar el derecho de sufragio a sus componentes; pero sobre todo se convertía en el espléndido pretexto que permitía descomponer el concepto de pueblo, por un lado, haciendo de él una abstracción hipostática de la propia idea de Nación, y por otro, presentándolo como una realidad histórica concreta.

Utilizando, según sus conveniencias, uno u otro concepto, dirimiría el liberalismo la tensión entre democracia y libertad. De esta forma, sobre las huellas de Montesquieu, que escribió en *El espíritu de las leyes*: «que el pueblo es admirable para elegir a quienes debe confiar una parte de su autoridad [...] pero no lo es para dirigir los asuntos públicos», decretaron los dioses del Olimpo liberal del siglo XIX el acuerdo de que la democracia y la libertad eran términos compatibles, siempre y cuando la democracia se entendiera como simple *gobierno del pueblo*. Hablar además de *gobierno por el pueblo y para el pueblo*, implicaba abrir la caja de Pandora, y dar rienda suelta a los enemigos de la libertad. Lo que equivalía a indicar que mientras se entendiera al pueblo como una entidad metafísica, el liberalismo estaba dispuesto a reconocer que, el gobierno del pueblo, como criterio legitimador del poder, resultaba compatible con la libertad. Pero cuando, convertido en una realidad histórica, el *gobierno del pueblo* se transformaba en *gobierno por el pueblo y para el pueblo*, los términos democracia y libertad se hacían términos irreconciliables.

Son múltiples los textos de políticos e ideólogos del liberalismo que podrían traerse a colación para verificar la exactitud de este aserto. La desconfianza en el pueblo representó una constante generalizada por doquier, incluso en los grandes teóricos creadores de la democracia liberal. Si Tocqueville no dudó en sostener, en *La Democracia en América*, que «las repúblicas democráticas hacen superfluo el despotismo porque la mayoría misma traza un círculo formidable alrededor del pensamiento», Stuart Mill no se recataría tampoco en afirmar, en su *Ensayo sobre la libertad*, que «si la democracia es el tirano [...] practica un despotismo mayor que el de los propios tiranos».

Sin embargo, cuando la simple marcha de los acontecimientos obligó al liberalismo a descender a la tierra desde los cielos de la abstracción, serían

esos mismos creadores de la democracia liberal quienes, al denunciar la falsedad y las limitaciones del concepto de democracia con que se estaba operando, pondrían de manifiesto la singular y patética paradoja de su propia situación histórica. Descompuesta y aniquilada la idea de democracia en la práctica, donde el *gobierno por el pueblo* se consideraba un peligro y el *gobierno para el pueblo* una ilusión temeraria, ya no era a la democracia abstracta y vaporosa a la que tenían que enfrentarse en nombre de la libertad, sino a una realidad política que, protagonizada por una democracia mendaz, daba muestras por todas partes de la carencia de libertad. Constant, Tocqueville o Stuart Mill fueron conscientes de que, la eliminación de la *libertad-participación* en aras de la *libertad-autonomía*, acababa determinando la contradictoria consecuencia, no sólo de que el último triunfo de la libertad, como dijo Gottfried Keller, resultase estéril, sino que, además, se trataba de la pírrica victoria de una libertad que lo que realmente consagraba en la práctica era la esclavitud.

Con el reingreso de la democracia en la historia, tuvo el liberalismo que revisar su particular entendimiento de los sintagmas *gobierno por el pueblo* y *gobierno para el pueblo*, cuyo efectivo alcance y significado había sido previamente definido por la propia praxis política del siglo XIX, en la lucha permanente por la conquista del derecho de sufragio y con la eliminación de las ficciones justificativas del sufragio restringido. El logro del sufragio universal, en los comienzos del siglo XX, marcó el hito definitivo de un proceso a partir del cual el liberalismo no podía seguir considerando al *gobierno por el pueblo* como un peligro para la libertad. Desbordado por la historia, el dilema ante el que se enfrentaba era el de: o proclamar abiertamente que la democracia era incompatible con la libertad, o tener que aceptar que *gobierno del pueblo* y *gobierno por el pueblo* constituían dos expresiones inescindibles, y que, como términos sinónimos, actuaban en la realidad con el mismo significado.

No faltaron quienes, en los inicios del siglo XX, apelando al positivismo científico, y considerando a la democracia «como un fenómeno contrario a las tendencias que rigen el comportamiento de la naturaleza humana», proclamasen la antinomia absoluta entre democracia y liberalismo. Fue la posición mantenida por el pensamiento del liberalismo elitista (Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Roberto Michels, Ostrogorski, etc.), cuya condena de la democracia en nombre de la ciencia, acompañada de la proclamación de la libertad como valor indiscutible ajeno a ella, para lo único que sirvió fue para que los oprobiosos totalitarismos, a los que condenaban en nombre de la libertad, llenaran sus arsenales ideológicos con sus ideas antidemocráticas gestadas en el seudo-cientificismo positivista. De ellos derivan también, en buena medida, las concepciones tecnocráticas de la democracia del presente, cuya ascendencia histórica e ideológica basta con recordar ahora.

Al margen de los mayores o menores efectos y repercusiones del pensamiento aristocrático del elitismo, pasó a conformar de todos modos la realidad política democrática del siglo xx, la idea de que el gobierno del pueblo no puede significar otra cosa que gobierno por el pueblo. Hoy nadie niega que la voluntad del pueblo es el único criterio racional, válido y admisible para legitimar tanto la titularidad como el ejercicio del poder político. El gobierno del pueblo y por el pueblo es algo que forma parte de la retórica política universal y no se discute. Lo que, no obstante, sí se sigue discutiendo es la fórmula *gobierno para el pueblo*. En ella ha pretendido encontrar el neoliberalismo, perpetuando la confrontación entre los términos democracia y libertad, su último parapeto contra la avalancha histórica de las ideas democráticas. Pero se trata de un bastión hermético y sin salida, desde el que resulta imposible que el búho de Minerva pueda remontar una vez más su vuelo al atardecer.

#### 2.4. *La doctrina del interés general*

Como fórmula ideológica, constituyó siempre un principio moral, compartido por todos los regímenes políticos, que el Gobierno debe actuar en beneficio del pueblo. Se expresó ese principio en la realización de lo que en la tradición aristotélica se llamaba bien común, y ahora conocemos con los nombres de interés general, bien público, interés colectivo, etc. Ahora bien, el problema no estriba tanto en reconocer un principio moral, cuya función ideológica es evidente, como en explicar su contenido y los mecanismos que efectivamente pueden propiciar su realización. Fue Rousseau quien, con el fin de poder identificar la voluntad general con el interés general, realizó, a través de la distinción entre *l'amour de soi* y *l'amour propre*, el más penetrante análisis del sentido egoísta de los intereses particulares, así como de los mecanismos de articulación de esos intereses en un interés común, concebido no como la suma cuantitativa del conjunto de intereses individuales, sino como una totalidad independiente que, en cuanto tal, se pudiera hacer equivaler al concepto democrático de la voluntad general.

No merece la pena exponer en estos momentos el recorrido intelectual del pensamiento de Rousseau, desde donde únicamente cabría ponderar sus aciertos o desaciertos en la configuración de la noción de interés general. Lo que no se puede dejar de reseñar es que, para Rousseau, símbolo del pensamiento democrático, como para todos los demócratas en general, el interés común se asienta en tres supuestos fundamentales. En primer lugar, en que, a diferencia de como se concibió en la tradición aristotélica, el interés común deja de ser una realidad natural, ajena a los hombres, para pasar a convertirse

en un producto de la voluntad humana. En segundo lugar, en que esa voluntad sólo puede manifestarse a través de la práctica democrática que crea la voluntad general. Y, por último, en que la realización del interés general constituye el definitivo e incontestable principio de la legitimidad del poder.

Construyó el liberalismo político, por el contrario, su particular ideología del interés general, sobre la doctrina económica de la armonía natural de los intereses, expuesta por A. Smith en sus célebres *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. Siguiendo las pautas marcadas por Mandeville, de quien fue lector habitual, entendería A. Smith que existe un orden inmanente al mundo, del que participa también la vida económica y social, que determina por sí mismo la unificación y armonía de los intereses privados y las pasiones de los hombres, hasta el punto de poder transformar, según la fórmula famosa de Mandeville de la *Fábula de las Abejas*, «los vicios privados en beneficios públicos». Se establecía de este modo un concepto de interés general que, ajeno a la voluntad de los hombres, aparecía como resultado espontáneo, taumatúrgico y misterioso del orden del universo.

No se necesita demasiada perspicacia para comprender que, cuando el liberalismo político hace suyos los presupuestos de A. Smith, su entendimiento del interés general (que en definitiva implicaba una regresión de siglos, y una vuelta a la noción del bien común de Aristóteles y de la filosofía política medieval), no sólo rompía con el concepto de interés común propio del pensamiento democrático, sino que, además, al sustituir la voluntad humana en la formación del interés general por los designios misteriosos de la naturaleza, daba al traste con todos los presupuestos que conceptual e históricamente otorgaron grandeza moral, coherencia política y racionalidad teórica a la construcción del majestuoso edificio de la Democracia Constitucional.

Obvio es indicar que, en su peripecia histórica, el pensamiento liberal presenta sin duda un abigarrado cúmulo de matices en la interpretación del interés general. Ya Montesquieu, en la *Fábula de los Trogloditas* de la que habla en las *Cartas Persas*, ofrecía una versión contraria y correctora de las extremas conclusiones a las que conducía la *Fábula de las Abejas* de Mandeville. De igual modo, la sustitución de la idea de interés por la de utilidad, en el pensamiento del liberalismo de los utilitaristas (Helvetius, J. Benthan, Stuart Mill, etc.), o la introducción de elementos morales en la configuración del interés común por B. Constant o Tocqueville, suponían críticas larvadas al misterioso interés colectivo forjado desde los postulados de A. Smith.

En cualquier caso, a pesar de los múltiples matices que es obligado reconocer en la dubitativa trayectoria del pensamiento liberal, existen dos constantes que indefectiblemente presiden toda su evolución. Por un lado, el agnosticismo y la desconfianza respecto a la capacidad del pueblo, como suje-

to y protagonista del quehacer democrático, para definir el interés común, y por otro, el rechazo absoluto a la idea rousseauiana de que ese interés común se convirtiera en criterio legitimador de la actuación política. El único interés colectivo que podía legitimar al poder era la libertad. Pero se trataba de una libertad negativa, abstracta y sin contenido, desde la que el pensamiento liberal se mostraba incapaz para ofrecer una respuesta —como intu-yó con agudeza Isaiah Berlin— a las luchas, tensiones y conflictos que generan entre sí los intereses privados, y mucho menos para dar una explicación racional a la integración de esos intereses en ningún tipo de interés público. De ahí el patetismo de Tocqueville, por ejemplo, cuando en su obra grandiosa *De la democracia en América*, al configurar el interés general desde la llamada «*doctrina del interés bien comprendido*», se viera obligado a navegar por los mares de la ambigüedad y de la vacilación, con frases tan genéricas como cuando escribe que: «los funcionarios públicos por carecer de intereses privados en su función pueden concurrir a la formación del bien público»; o como cuando dice que: «existe en el fondo de las instituciones democráticas una tendencia oculta que lleva con frecuencia a los hombres a buscar la prosperidad general».

Mientras el liberalismo pudo mantener a lo largo del siglo XIX, en una democracia de sufragio restringido, la enorme ficción de un interés general fundamentado en la *doctrina del orden natural*, en la que reposaba toda la argumentación de A. Smith, pudo servirse todavía de ese concepto misterioso de interés común, derivado de la propia naturaleza de las cosas y no de la voluntad de los hombres. Pero cuando, con la proclamación del sufragio universal, la democracia empieza efectivamente a descender a la tierra, y el gobierno del pueblo no puede interpretarse ya de otro modo que como gobierno para el pueblo, la noción de interés común, basada en los postulados de A. Smith, quedaba definitivamente desarmada y sin defensa.

Será entonces cuando el neoliberalismo haga, en un ejercicio de sinceridad y de cinismo, la solemne declaración de que el interés general no existe. Con singular desparpajo no dudará Hayek, mentor espiritual del neoliberalismo del presente, en considerar que el interés general es un concepto inútil, sin fundamento y peligroso. Inútil, porque los individuos pueden establecer sus relaciones sin necesidad de pensar en ningún tipo de objetivos comunes. Sin fundamento, porque, en cualquier caso, esos objetivos comunes y esos intereses generales ni se pueden conocer ni se pueden prever. Y peligroso, porque puede conducir a la sociedad democrática a convertirse en una sociedad totalitaria, al hacer del interés general una realidad distinta de los individuos que la componen.

Lo que menos importa es discutir los argumentos y prevenciones de Hayek, a los que hace ya casi cinco siglos había otorgado una cumplida res-

puesta Maquiavelo. No se pueden ignorar, sin embargo, los corolarios que de ellos cabe deducir. El primero y más evidente es que el Estado, cuya última justificación estriba en la realización del bien público, al no tener bien alguno que proteger, pasará a entenderse, en el mejor de los casos, como un mecanismo innecesario, y, en el peor, como un auténtico peligro y un enemigo a batir.

Consecuente con sus propios planteamientos reproducirá Hayek, y en general todo el neoliberalismo actual, la misma actitud respecto al Estado que, en los inicios del siglo XIX, mantuvieron los fisiócratas (Mercier de la Rivière, Dupont de Nemours, etc.). «El Estado —dijeron entonces los fisiócratas— es la mayor desgracia que tienen que padecer los hombres sobre la tierra». Ahora, en términos más escuetos, se proclamará simplemente que «el Estado es el mal».

En vano se esforzarán los ideólogos del neoliberalismo del presente (Robert Dahl, L. Kesselman, David Easton, Dayton Mac Kean, etc.), por paliar los efectos intelectualmente orgiásticos e históricamente calamitosos en los que termina toda la especulación teórica de Hayek, intentando dar sentido a unas formas de convivencia en las que, eliminada la noción de interés común y condenado el Estado a perecer, sólo quedan en liza los egoísmos individuales y los intereses particulares. El resultado final será siempre el mismo. El ejemplo de Robert Dahl, cuya inteligencia y valor intelectual nadie puede poner en duda, es singularmente revelador.

En su configuración poliárquica de la organización política democrática, no olvida R. Dahl la polémica entre Sócrates y los sofistas, y hace suya la vieja afirmación socrática de que el poder sólo es legítimo cuando persigue el bien colectivo (*collective good*). Pero inmediatamente añadirá que ese *collective good* no es una realidad, sino un simple ideal, un argumento normativo (*normative argument*), que, como tal, no se puede contraponer a los intereses particulares. De modo que, siendo válido en el orden simbólico como interés ideal para legitimar el poder del Estado, no lo es en el plano de la realidad para resolver los conflictos entre los intereses concretos y efectivos de los particulares.

Desde una visión angelical de la realidad política y de la vida económica, presupone R. Dahl, retomando los viejos planteamientos de A. Smith, que es en el abigarrado complejo social de poderes privados que componen la poliarquía democrática, donde a fin de cuentas se gestan los acuerdos y se establece la armonía entre todos los intereses. No es por eso el poder del Estado el que debe y puede imponer la ley del interés general sobre los intereses particulares, sino que son los intereses particulares y los poderes privados, concebidos desde una arcádica armonía, los que podrán y deberán imponer la suya. Lo que significa que, si Hayek decreta, como corolarios de los pre-

supuestos en que asienta su razonamiento, que el interés colectivo no existe, y que el Estado es el mal, R. Dahl se limita a negar las conclusiones, para garantizar y afianzar ideológicamente las premisas y el razonamiento de todo el discurso político neoliberal. Premisas que, en ningún caso, el discurso democrático actual puede ignorar, y a las que me limitaré a realizar una escueta referencia.

### 2.5. *La separación burguesa entre la sociedad y el Estado*

Asentó su razonamiento el pensamiento político liberal sobre la distinción burguesa entre el Estado y la sociedad. Partiendo de esa separación, al situar a la libertad en el campo de la sociedad, y a la democracia en los ámbitos del Estado, el liberalismo pasó a representar, en la escenografía política del proceso histórico democrático, el doble y contradictorio papel, por un lado, de heredero de la tradición del humanismo político renacentista, y, por otro, de dilapidador irresponsable de esa herencia. Aparecía como heredero, en la medida en que, tomando como punto de partida el *vivere libero* de Maquiavelo, se presentaba como el primer portador histórico de una concepción del mundo montada en la idea de libertad. Se convertía, sin embargo, en el dilapidador de un legado histórico memorable, desde el momento en que, al colocar a la libertad en el marco de la sociedad, y a la democracia en la esfera del Estado, no generaba tan sólo la ruptura entre los términos democracia y libertad, sino que, abandonando los criterios realistas y racionales, desde los que el humanismo florentino orientó todo su discurso político, abría el camino para hacer de la política el mundo de lo inexplicable y de lo absurdo.

Había efectivamente establecido Maquiavelo que el *vivere libero* y el *vivere civile* eran términos inescindibles. Pero, sobre todo, había considerado que esa vinculación entre ambos venía determinada por el hecho de constituir el único mecanismo sobre el que se podía articular una *Res publica* que, como expresión efectiva del ejercicio de la libertad y de la democracia, fuera capaz de otorgar racionalidad y sentido al *vivere político* y a la *vita activa* de los ciudadanos. Implicaba, por el contrario, la distinción burguesa entre la sociedad y el Estado, con el consiguiente encuadramiento de la libertad y de la democracia en marcos diferentes, no sólo que el *vivere libero* y el *vivere civile* circularan por órbitas distintas, sino que la propia idea de *Res publica* quedara definitivamente destrozada. En su lugar, pretendió el liberalismo establecer un nuevo tipo de comunidad política en la que la libertad, situada al margen del Estado, y, la igualdad ubicada al margen de la sociedad, se convertían en valores ininteligibles y apócrifos, que pasaban a ser la manifesta-

ción más palpable de un pensamiento incapaz de dar cuenta de su propio mundo.

Peregrina la libertad en la Arcadia feliz de la sociedad, pronto se pudo constatar que, en los múltiples conflictos generados en su seno entre los intereses privados, el ejercicio del *vivere libero* se transformaba en el ejercicio del dominio de los intereses más poderosos sobre los más débiles. Lo que, en definitiva, representaba, como ya había señalado el humanismo renacentista, la más abyecta forma de opresión y dominación, pues al convertirse unos hombres en meros instrumentos para que otros pudieran satisfacer sus ambiciones, no se hacía más que consagrar lo que Aristóteles consideraba la esencia misma de la esclavitud.

Por otra parte, reducido el Estado a la condición de simple gendarme y vigilante del orden, al que sólo se le pedía, como mal menor, que cumpliera el lema fisiocrático de *laissez faire, laissez passer, le monde va de lui-même*, difícilmente se podía dar acogida en su esfera a la práctica del *vivere civile* maquiavélico, como ejercicio de la virtud política democrática, a la que el propio Montesquieu —fiel heredero, al igual que Rousseau, del pensamiento de Maquiavelo— había definido, en el frontispicio de *El Espíritu de las Leyes*, como «el amor a la patria y a la igualdad». Nada tiene de extraño que, en esas circunstancias, el Estado Liberal se cargara de descrédito. Contemplado unas veces como institución a despreciar, y entendido en otras ocasiones como campo de depredación y de conquista de los beneficios del poder, su propio desprestigio se trasladó a la idea de democracia, la cual, al ser entendida como gobierno de las multitudes indefensas en manos de los demagogos, se interpretó también como la expresión máxima de la corrupción política. Democracia y olocracia, apelando a la terminología de Polibio, se hicieron así términos equivalentes.

En esa atmósfera intelectualmente orgiástica, políticamente caótica y socialmente inmisericorde no faltaron las voces, surgidas del propio mundo liberal, que levantarán la protesta. Si sobre las pautas marcadas por Hume, en su *Búsqueda de los principios de la moral*, los utilitaristas (Bentham, Stuart Mill, etc.) hicieron las primeras llamadas a la necesidad de compaginar las ideas de democracia y libertad, sobre las huellas del realismo de Montesquieu, figuras como Constant y Tocqueville, proclamarían la urgencia de borrar las fronteras, tan férreamente establecidas por los fisiócratas y los escoceses, entre la sociedad y el Estado.

Sería, no obstante, la conquista del sufragio universal, la que al sacar a la luz todas las contradicciones del liberalismo político, decretara el ocaso definitivo del Estado Liberal. En su lugar, y con distintos nombres, como es bien sabido, se comenzó a configurar lo que ahora conocemos con el nombre de Estado Social que, en la lógica histórica de la democracia, bien pudiera

entenderse como el majestuoso esfuerzo por recuperar aquella parte de la herencia del humanismo renacentista que el liberalismo, suicida y torpemente, había querido dilapidar.

Supuso en efecto, desde nuestra perspectiva, el Estado Social, el primer momento en la historia en el que aparece la libertad protegida por el conjunto de mecanismos que dieron grandeza a la Democracia Constitucional, y en el que la democracia se convierte, real y efectivamente, con la eliminación de todo tipo de trabas al ejercicio del derecho de sufragio, en la expresión del *vivere civile* por todos los ciudadanos. Lo que significa que, al integrarse en él las ideas de democracia y libertad sin confrontación alguna, el Estado Social se convirtió en la manifestación más lograda de la idea maquiavelista de *Res publica* de todas las que hasta su aparición se habían intentado gestar en la historia. Es en este sentido, en el que puede afirmarse que ha venido el Estado Social a resolver el primer gran problema de la democracia moderna, en cuyo marco adquiere plena significación el quiasmo retórico, conforme al cual, si no existe libertad sin democracia, tampoco existe democracia sin libertad.

Ocurre, no obstante, que zanjada la polémica entre democracia y liberalismo, el futuro de la democracia, entendida como un proceso que se realiza en la historia, no por ello deja de ser incierto. Al vincularse su destino al del propio Estado Social, surgirán nuevos y patéticos interrogantes que el razonamiento democrático no puede dejar de plantearse, y a los que quisiera hacer también una última referencia.

### 3. LOS ÁMBITOS DE LA DEMOCRACIA

Con la aparición del Estado Moderno no sólo se produjo una nueva ordenación de los espacios políticos que daba al traste con la configuración poliárquica en la que montó su estructura el Imperio Medieval, sino que surgió además un nuevo entendimiento de la propia organización política y de sus criterios legitimadores. A diferencia del resto de las comunidades políticas que le precedieron en la historia, se concibió el Estado Moderno, no como una gestación misteriosa de los dioses, sino como una creación racional de los hombres, en la que la voluntad del pueblo se expresaba y se conjugaba en la propia voluntad del poder. La idea de soberanía que constituía sin duda su nota más característica, no se centraba en consecuencia tanto en el hecho de no reconocer otro poder como superior (en el *civitates superiores non recognoscentes*, según la fórmula clásica repetida en Francia a partir del siglo XIII), sino en la circunstancia de que se trataba de un poder que tenía en el pueblo su última y definitiva justificación. Fue algo que en el fondo no le

pasó inadvertido a Bodino, quien sostuvo con toda claridad que «*les privilégiés ne font pas les citoyens, mais l'obligation mutuelle du Souverain au sujet*».

No hace al caso realizar ahora el recorrido intelectual de las llamadas por Ullman concepciones ascendentes y democráticas del poder que, inicialmente formuladas por los glosadores y los canonistas medievales, bajo la doctrina del pacto político, conducirían luego, a través del pensamiento monarcómaco (Brutus, Buchanan, etc.) y de la Segunda Escolástica Española (Vitoria, Suárez, Molina, Mariana, etc.), a la doctrina del pacto social del iusnaturalismo racionalista (Althusius, Pufendorf, Spinoza, Locke, Rousseau, etc.). Lo que importa es dejar clara constancia de que el contractualismo, además de establecer los criterios democráticos legitimadores de la actividad del poder, suponía unos nuevos y distintos planteamientos en la configuración de la misma organización política.

Representó el iusnaturalismo contractualista el momento supremo en la historia del pensamiento político en el cual, al definirse y personificarse el poder en una *majestas personalis*, dependiente y tributaria de una *majestas superior (majestas realis)* que se hacía radicar en el pueblo, el principio democrático adquiriría su definitiva madurez histórica y su plenitud intelectual. A Grocio debemos el haber sido el primero en identificar al sujeto de la *majestas realis* con la totalidad de los ciudadanos, haciendo coincidir, también, a esa totalidad con el *coetus perfectus*, expresión equivalente a la que Maquiavelo había consagrado previamente con el nombre de Estado.

Nada tiene de particular que, concebido el Estado como obra humana y como creación democrática, se vertebrara en torno a él toda la vida social y política de los hombres, de forma que, como con evidente genialidad intuyó Maquiavelo, la nueva comunidad política estatal pasó a ser el ámbito indiscutible en el que únicamente se podía ejercitar con coherencia y con sentido el *vivere libero* y el *vivere civile*.

Aquella incipiente conexión maquiavélica entre las ideas de Estado y de *Res publica* tuvo, como es bien sabido, una especie de consagración oficial en el Tratado con el que en 1648 se decretó el final de la Guerra de los Treinta Años. Se creó entonces lo que se ha dado en denominar el sistema de Westfalia donde se establecieron, por un lado, las bases rectoras del derecho público moderno que ha llegado hasta nuestro días, y, por otro, los presupuestos ordenadores de la vida internacional. Si desde el punto de vista del derecho interno, frente a la poliarquía y la confusión medieval entre lo público y lo privado, se otorgó al Estado el monopolio de la legislación y la jurisdicción, o lo que es lo mismo, según la clásica formulación de Weber, el ejercicio legítimo de la violencia, desde la óptica internacional, el Estado pasó a ser el único sujeto y protagonista. Las relaciones pacíficas internacio-

nales, lo mismo que las guerras, se convirtieron así en relaciones entre Estados soberanos que, conforme al principio igualitario del «*par in parem non habet jurisdictionem*», excluían de ellas a cualquier otro tipo de organizaciones y poderes. Lo que implicaba la consagración definitiva del Estado como el único referente de la vida jurídica y política de los ciudadanos.

A partir de Westfalia, tanto en el orden interno como en el plano internacional, la democracia, en cuanto forma de organizar y entender el poder, sólo resultaba explicable dentro de los ámbitos políticos del Estado. Frente a las tesis universalistas que hicieron suyo el lema «del hombre ciudadano del mundo», fletado por Fougeret de Mombron en el siglo XVIII, y que en nombre de la paz, la tolerancia, la libertad o el ecumenismo religioso llevaron a algunos filósofos, como Christian Wolf, a hablar de un *jus cosmopolitanum* al margen del Estado, se entendería por los grandes creadores de la democracia moderna que, del mismo modo que no cabe hablar de Estado sin el reconocimiento previo de la idea democrática como base de su estructura histórica y conceptual, tampoco es posible integrar ni forjar un concepto jurídico y político riguroso de ciudadanía, ni elaborar una correcta idea de democracia, más allá de los ámbitos particularistas del Estado, en los indefinidos marcos de las abstracciones universalistas y del Derecho Internacional.

A fin de cuentas se trataba del corolario obligado, deducible de los presupuestos en los que se había asentado el moderno Derecho de Gentes con Vitoria, Baltasar de Ayala, Grocio, Alberico Gentile, Richard Zouch, etc. Concebido como un *Jus inter gentes* interestatal, creado por los Estados para eliminar la irracionalidad de una especie de estado de naturaleza presidido por la lucha hobbesiana de todos contra todos, a fin de proceder a una ordenación y distribución pacífica entre ellos de los espacios de la Tierra, no era en el cosmopolitismo del Derecho de Gentes donde había que buscar la realización de los valores implícitos en la idea democrática, sino que, a la inversa, tenía que ser en los Estados contruidos sobre las ideas de democracia y de libertad, desde donde únicamente podía surgir un Derecho Internacional garantizador de la paz, la tranquilidad y la libertad de los ciudadanos. Con pleno acierto advirtió Rousseau en este sentido, en su *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, que la idea de un contrato social universal, y de un espacio político mundial, «más que una idea a desear era una idea a temer y a abandonar».

Asistimos en la actualidad a la quiebra histórica del sistema forjado en Westfalia. Lo de menos es recordar ahora los múltiples aspectos en que esa quiebra se manifiesta, y que han conducido a algunos a diagnosticar la situación presente como una especie de retorno a «*Una nueva Edad Media*» (Alain Minc). Lo que interesa constatar solamente es que cuando se habla de la crisis del Estado, de la desaparición del concepto de soberanía o de la sus-

titución de la lógica política por la racionalidad tecnocrática, como inexorables consecuencias del proceso de mundialización del que somos obligados protagonistas, no se puede olvidar en ningún caso la conmoción y el desastre que todos esos fenómenos generan en la propia ordenación y regulación de los conceptos de democracia y de libertad.

Contemplamos impasibles, sin embargo, el proceso de descomposición de esos conceptos de democracia y libertad, en un mundo sin alternativas al impresionante fenómeno histórico que supuso la aparición del Estado Moderno, y que, sobre la lógica establecida a raíz de la Paz de Westfalia, permitió en el siglo XVIII la construcción majestuosa por la burguesía de la Democracia Constitucional, y la consumación de su estructura en el siglo XX con la consagración del Estado Social y Democrático de Derecho.

Implica la mundialización una amenaza que pone en peligro el concepto clásico de soberanía. Lo que no tendría mayor trascendencia si la eliminación de la noción de soberanía supusiera solamente la desaparición de un poder al que, como atributo y símbolo de la grandeza del Estado, se le define desde Bodino como «absoluto y perpetuo».

Sucede, no obstante, que por residir la esencia de ese poder soberano, no tanto en su condición de poder absoluto y perpetuo, como en el hecho de expresar la voluntad democrática del pueblo, su eliminación conlleva el aniquilamiento de los principios vertebradores que, desde el Renacimiento hasta nuestros días, sirvieron de base para dar sentido y coherencia al *vivere politico* de los hombres sobre la Tierra.

Frente a los políticos que con indiferencia digna de mejor causa hablan de la crisis de la soberanía, y frente a los juristas que se refieren a ella desde una ignorante y cínica neutralidad científica, bastará recordar la paradójica y contradictoria situación en la que todos nos hallamos sumidos como ciudadanos en el proceso de la mundialización. Ya que, por una parte, en la medida en que el sistema establecido en Westfalia no ha desaparecido por completo, seguimos siendo ciudadanos del Estado, que ejercitamos nuestros derechos, y vemos protegida nuestra libertad, en el cumplimiento de unas leyes creadas conforme a los principios democráticos del Estado Constitucional. Pero, por otro lado, en la medida en que el proceso de mundialización avanza, nos hallamos sometidos cada vez con más intensidad a un conjunto de normas y reglas, a las que en el mejor de los casos cabe calificar de dudosa configuración democrática, que, producidas extramuros del Estado, y respondiendo a las exigencias de la razón económica, son las que de hecho operan más decisivamente para determinar el sentido de nuestras vidas. Máxime si se tiene en cuenta, como la experiencia se ha encargado suficientemente de demostrar, que cuando se produce la colisión entre las normas que se generan extramuros del Estado, esto es, en los ámbitos regidos por la *lex mer-*

*catoria*, propia de la mundialización económica, y las normas producidas democráticamente en los ámbitos del Estado, no son las leyes estatales las que suelen salir victoriosas. La tensión entre economía y política, entre mundialización y Estado, queda entonces automáticamente transformada en la pavorosa confrontación entre democracia y antidemocracia, entre despotismo y libertad.

Ante la escandalosa y progresiva reducción de los espacios políticos estatales, en los que tradicionalmente se venían ejercitando el *vivere libero* y el *vivere civile* de los ciudadanos, nada tiene de sorprendente que se plantee el problema de cómo redefinir los ámbitos de la democracia en el proceso inexorable de la mundialización. Desde un mecanicismo categorial abusivamente simplificador se ha tendido a pensar que, puesto que la mundialización es un hecho irreversible, la única respuesta coherente en el plano político, jurídico y moral a esa situación *de facto* no puede ser otra que la de apelar, reviviendo la utopía kantiana de un *foedus pacificum* y de un derecho cosmopolita, a unas formas de organización universales. Es la posición inicialmente preconizada por Hauriou, en los comienzos de la pasada centuria (cuando el fenómeno de la mundialización económica comenzaba a manifestarse), y que ahora adquiere, entre filósofos, juristas y políticos, adeptos y seguidores por doquier (Bonanate, David Geld, Otfried Höffe, etc.). De lo que se trataría simplemente sería de recuperar a escala planetaria los espacios políticos y jurídicos perdidos en el ámbito estatal. Respondiendo a este planteamiento, en nombre de la nobilísima causa de la libertad y de la democracia, proliferan en el presente los intentos creadores de Organismos internacionales y Tribunales con jurisdicción planetaria, a cuyo través se pretende que los hombres hagan valer unas libertades y ejerciten unos derechos que cada vez aparecen más limitados dentro de la órbita del Estado.

Ocurre, sin embargo, que esa pretendida reconstrucción de espacios políticos, jurídicos y éticos universales, desde la que únicamente tendría sentido hablar de una ciudadanía cosmopolita, lastimosamente olvida la verdadera naturaleza del proceso de la mundialización. Porque en el proceso de mundialización de los mercados todo se transforma en mercancía (incluso el propio Estado y el *vivere político* de los ciudadanos), se ha dicho, y probablemente con razón (Wallenstein, *Le Capitalisme historique*), que es en él donde terminan saliendo definitivamente a la luz las contradicciones entre la razón económica y la razón política, de suerte que la confrontación entre la mundialización y el Estado no es más que el reflejo expresivo y concluyente de la tensión más profunda entre la lógica del mercado y la lógica de la libertad y de la democracia.

Hablan por ello los franceses de una *mondialisation fractale* (Mandelbrot, *Les Objets fractals*; Geisen, *L'Ethique de l'espace politique mondial*)

para especificar la doble y paradójica circunstancia de que si bien el hecho de la mundialización implica el final de las posibilidades de estratificación y acoplamiento espacial de los mercados en el ámbito reducido del Estado, no por ello cabe suponer su asentamiento regular, estable y permanente a lo largo y ancho de la superficie del planeta. A la inversa, es el carácter volátil, trashumante, fragmentario e irregular de los mercados mundiales lo que les presta esa nota de *fractalité*, con la que se vendría a significar que su capacidad destructora de las relaciones sociales y políticas en el orden interno del Estado, no sólo no se ve compensada por una función reguladora y estabilizadora en el orden internacional, sino que es en ese orden donde acaban consumándose sus últimos y definitivos efectos aniquiladores.

La imposibilidad de crear a escala planetaria espacios políticos en una *mondialisation fractale*, que se traduce social y políticamente en fenómenos continuos de desorganización social e inestabilidad política, ha conducido a que el individualismo metodológico y el universalismo metafísico de las doctrinas liberales (utilitarismo y kantismo) se esté viendo en la actualidad sometido a un importante proceso de revisión crítica. Contra él se levantan «las iras comunitaristas» (Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*), procedentes de aquellos que entienden que cualquier intento de reconstrucción social y moral del mundo político no puede tomar como punto de partida a los individuos mecánicamente agregados en una sociedad abstracta y universal en la que, por perseguir cada uno sus objetivos egoístas y particulares, todos quedan condenados al más radical aislamiento y a la mayor soledad. La verdadera «y más completa libertad», como diría Taylor, sólo comienza cuando, compartiendo comunitariamente una idea del Bien, los hombres son capaces de construir en torno a ella su propia identidad y razón de ser.

A la hora, sin embargo, de definir las identidades comunitarias, incurrirán los comunitaristas en los mismos errores, aunque de signo contrario, que las doctrinas defensoras del universalismo liberal. Si la Macropolítica de los espacios planetarios de las doctrinas liberales acaba perdiéndose en abstracciones metafísicas, donde por supuesto las ideas de democracia y ciudadanía quedan disueltas en puras banalidades retóricas, la Micropolítica de las identidades comunitaristas terminará igualmente en un abigarrado complejo de definiciones míticas del propio concepto de comunidad (*Gemeinschaft*) que, ajenas a cualquier tipo de entendimiento democrático en la configuración del poder y de la propia organización política, abren la espita a lo que Michel Foucault llamó la *Microfísica del poder*, en la cual, la libertad queda asfixiada en los más recónditos espacios de la existencia humana.

Es en este contexto, en el que el republicanismo de Maquiavelo se presenta por algunos como una tercera vía entre universalistas y comunitaristas, en la medida en que su obra constituye el primer y definitivo testimonio don-

de, lejos de la metafísica y de la abstracción, la democracia y la libertad se encuadran en las coordenadas espacio-temporales en las que realmente se ha desarrollado siempre el *vivere político* y la *vita activa* de los hombres.

Aunque no sea el momento de plantear siquiera las tremendas consecuencias que genera la mundialización en ese sistema de coordenadas espacio-temporales conforme al cual los ciudadanos organizan su existencia, conviene recordar al menos la singular paradoja que encierra el hecho de una economía mundial que, al tiempo que toma como escenario toda la superficie del planeta, no se asienta ni ocupa territorio alguno. Si los trashumantes flujos monetarios del capitalismo financiero recorren a diario los centros bursátiles de todos los países de la Tierra, los grandes consorcios industriales establecen y cambian sus instalaciones según las circunstancias. La idea de lugar —se ha dicho— sustituye así a la idea de territorio, para que esos consorcios multinacionales, estando en todas partes, no aparezcan en ninguna (Zaki Laïdi, *Un mundo sin sentido*).

A esa paradójica configuración espacial de la mundialización corresponde una no menos extraña conformación de lo que se empieza a llamar el *tiempo mundial* (F. Braudel, *Le Temps du Monde, Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV-XVIII siècle*), que aparece presidido por la contradicción evidente que engendran en su seno las ideas de simultaneidad y de momentaneidad. Como consecuencia de la revolución tecnológica y cibernética, la idea de simultaneidad planetaria significa que si las empresas viven en tiempo real sus intercambios comerciales, los Estados y los individuos vivimos igualmente en tiempos reales todos los acontecimientos internacionales. Lo que se traduce, económicamente, en el establecimiento de una disciplina integradora de los mercados impuesta por la competencia mundial (Richard O'Brien, *Global Financial Integration. The End of Geography*), y, políticamente, en el asentamiento y la consagración como inevitable de la *democracia de mercado* (Zaki Laïdi).

La unificación, sin embargo, de los comportamientos económicos, políticos y sociales a escala planetaria que la simultaneidad del *tiempo mundial* impone, sólo puede expresarse en términos de momentaneidad, o lo que es lo mismo, desde la renuncia y el abandono, tanto por los ciudadanos como por los Estados, del pasado y del futuro. Desde esta perspectiva caracteriza a la mundialización básicamente la circunstancia de convertir el tiempo en un *nunc stans*, en un eterno presente, que dejando a la historia sin pasado deja al futuro sin porvenir.

No tiene por qué causar extrañeza que colocados los individuos en un mundo de espacios sociales y económicos lábiles e indefinidos, en el que la política queda reducida cada vez más alarmantemente a una pura y simple administración del presente, la inseguridad, la perplejidad y el escepticismo

se conviertan en los datos más reveladores y significativos del momento histórico que nos toca vivir.

Es en esta situación, en la que, frente a las reconstrucciones universalistas liberales del mundo social y político, y frente a las tesis comunitaristas, se reivindica por algunos el republicanismo de Maquiavelo. Ante la pérdida de aliento del universalismo (Charles Taylor, *Les sources de l'identité moderne*), sumido en divagaciones metafísicas sobre la libertad, la democracia y la ciudadanía, e incapaz de dar concreción histórica y real a sus formulaciones teóricas, y ante las míticas y falsas construcciones identitarias del comunitarismo, que terminan siendo en múltiples ocasiones «puras reinenciones del pasado, puestas al servicio de los más siniestros proyectos políticos del presente» (Eric Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1780*), no representa ningún disparate apelar, en efecto, al pensamiento de Maquiavelo, al menos como referente metodológico capaz de conferir sentido histórico y proyección real a las ideas de democracia, libertad y ciudadanía.

En un proceso de mundialización en el que los espacios políticos se circunscriben a la pura inmediatez de los acontecimientos, sin referencia temporal alguna, y el llamado *tiempo mundial*, privado de referencias espaciales, se disuelve en la instantaneidad, nada tiene de extraño que la política en general, y la democracia en particular, alejadas de la realidad y de la historia, acaben perdidas en los reinos de la abstracción y de la metafísica. Es contra esas abstracciones contra las que puede presentarse como una tercera vía la idea subyacente en la obra de Maquiavelo, que preside igualmente todo el pensamiento renacentista, conforme a la cual hay que entender que el espacio de la política y de la democracia es la historia, concebida como realidad y como temporalidad.

No es menester hacer ahora el recorrido intelectual de las ideas de espacio y tiempo sobre las que descansa la concepción histórica renacentista que, comenzando en la distinción de San Agustín entre tiempo y eternidad, y siguiendo con la incorporación neoplatónica del *eon* en el *aevum* cristiano, termina en la desacralización de la temporalidad como única experiencia asequible al conocimiento humano. Lo que importa es recalcar que, entendidos el tiempo y el espacio como realidades y marcos efectivos de la *Res publica*, el único planteamiento correcto de la política y de la democracia no puede ser otro que el que, siguiendo metodológicamente el realismo maquiavélico, debe realizarse tomando al Estado como ámbito primordial de la vida política democrática.

Adquieren por ello una significación teórica y práctica de enorme alcance los importantes estudios que, sobre las pautas trazadas en trabajos clásicos (Meinecke, Hans Baron, Felix Gilber, Leo Strauss, etc.), últimamente se han ido realizando sobre Maquiavelo y el republicanismo (Quintin Skinner,

John Pocock, Viroli, etc.). Ocurre, no obstante, que entre memorables aportaciones científicas en la reinterpretación del humanismo político renacentista, de cuya indiscutible validez para comprender y esclarecer el mundo del presente no se puede dudar, no han faltado los aprendices de la historia y los aventureros de la filosofía, que, desconociendo a Maquiavelo, han pretendido convertir su republicanismo en una especie de programa para la acción política. Es lo que sucede, por ejemplo, con el libro de Philip Pettit sobre el *Republicanismo*, cuyas disquisiciones en torno a la libertad negativa y positiva, o a la libertad no interferencia y no dominación, y cuyas propuestas de un Estado republicano constituyen uno de los más grandes monumentos que la ignorancia humana puede ofrecer a la necesidad. A este tipo de reinventores del republicanismo, sólo cabe aplicar aquellas palabras del Virgilio dantesco, más de una vez recordadas por Maquiavelo: «*Non ragioniam di lor, ma guarda e passa*».

