



# LA DEMOCRACIA COMO PROCEDIMIENTO Y COMO REGIMEN

*Cornelius CASTORIADIS*

**E**l tema mismo de nuestra discusión traduce y expresa la crisis que atraviesa actualmente el movimiento democrático. Su elección está condicionada, en efecto, por la aparición de una concepción de la «democracia» que hace de ella un simple conjunto de «procedimientos», y corta así con todo el pensamiento político previo. Este veía a la democracia como un *régimen*, indisociable de una concepción sustantiva de los fines de la institución política y de una visión, de una intención del tipo de ser humano que le corresponde. Cualesquiera que sean los ropajes filosóficos, es fácil ver que una concepción de mero procedimiento de la «democracia» encuentra su origen en la crisis de las significaciones imaginarias que conciernen a las finalidades de la vida colectiva, y apunta también a ocultar esta crisis al disociar toda discusión relativa a esas finalidades de la «forma del régimen», político, al eliminar en último caso la idea misma de tales finalidades. Es manifiesto el lazo profundo que vincula a esta concepción con lo que llaman, de manera bastante irrisoria, el individualismo



contemporáneo; volveré después a esto. Hay que empezar por el principio.

## Uno

Discutir acerca de la democracia es discutir acerca de política. Ahora bien, *la* política no existe en todas partes ni siempre; la verdadera política resulta de una creación social-histórica escasa y frágil. Lo que por necesidad existe en toda sociedad es *lo* político: la dimensión —explícita, implícita, a veces casi inasequible—, que tiene que ver con el poder, a saber, la instancia (o las instancias) instituidas que pueden emitir exhortaciones sancionables y que deben de incluir siempre, explícitamente, al menos lo que llamamos un poder judicial y un poder gubernamental (1). Puede haber sociedades sin Estado —las ha habido, y esperamos que las haya de nuevo—, a saber, sin aparato burocrático jerárquicamente organizado, separado de la sociedad y por encima de ella. El Estado es una creación histórica que podemos fechar y localizar; Mesopotamia, el Este y el Sureste asiáticos, la Mesoamérica precolombina. Es posible, concebible, deseable, una sociedad sin tal Estado. Pero una sociedad sin instituciones de poder explícitas es un absurdo, en el que cayeron tanto Marx como el anarquismo.

No hay ser humano extra-social; no lo hay ni como realidad, ni como ficción coherente de «individuo» humano como sustancia a-, extra- o pre-social. No podemos concebir un individuo sin lenguaje, por ejemplo, y sólo hay lenguaje como creación e institución social. Esa creación y esa institución no pueden verse, sin caer en el ridículo, como resultados de una cooperación deliberada de los «individuos» —ni de una suma de redes «intersubjetivas». Para que haya intersubjetividad, debe haber sujetos humanos y la posibilidad de que comuniquen— dicho de otro modo, seres humanos ya socializados y un lenguaje que no podrían producir ellos mismos como individuos (uno o varios: «redes intersubjetivas») pero que deben recibir de su socialización. La misma consideración vale para mil facetas más de lo que llamamos individuo. La «filosofía política» contemporánea —como por cierto lo esencial de lo que se ve como ciencia económica— está fundada sobre esa ficción incoherente de un individuo-sustancia, bien definido en sus determinaciones esenciales fuera o antes de toda sociedad: sobre este absurdo se apoyan necesariamente tanto la idea de la democracia como simple «procedimiento» como el pseudo «individualismo» contemporáneo. Pero fuera de la sociedad, el ser humano no es ni bruto, ni Dios (Aristóteles); simplemente no es, no puede

(1) Véase mi texto «Pouvoir, politique, autonomie», (1988), retomado en *Le monde morcelé - Les carrefours du labyrinthe III*, París, Le Seuil, 1990, pp. 117-124.



existir físicamente, ni sobre todo psíquicamente. El *hopeful and dreadful monster* —el recién nacido humano—, radicalmente inepto para la vida, debe ser humanizado, y esta humanización es su socialización, trabajo propio de la sociedad mediatizada e instrumentado por el entorno inmediato del *infans*. El ser-sociedad de la sociedad, son las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que encarnan esas instituciones y que las hacen existir en la efectividad social. Esas significaciones le dan un sentido —sentido imaginario, en la acepción profunda del término, es decir, creación espontánea e inmotivada de la humanidad— a la vida, a la actividad, a las preferencias, a la muerte de los humanos, y al mundo que crean y en el cual los humanos deben vivir y morir. La polaridad no es la que hay entre individuo y sociedad —porque el individuo es sociedad, un fragmento al mismo tiempo que una miniatura o, más bien, una especie de holograma del mundo social—, sino la que hay entre psique y sociedad. La psique debe ser domada, mal que bien, debe aceptar una «realidad» que para empezar, y en cierto sentido hasta el final, le es radicalmente heterogénea y ajena. Esa «realidad» y su aceptación son obra de la institución. Los griegos lo sabrían; los modernos lo ocultaron en gran parte en función del cristianismo.

La institución —y las significaciones imaginarias que implica— sólo puede existir si se conserva, si es apta para sobrevivir: la tautología darwiniana, aquí también, encuentra un terreno de aplicación fecundo. Se conserva también por medio del poder —y ese poder existe primero como infra-poder radical, siempre implícito. Usted nació en Italia en 1954, en Francia en 1930, en los Estados Unidos en 1945, en Grecia en 1922: no lo decidió, pero ese hecho determinará lo esencial de su existencia: su idioma, su religión, el 99% (en el mejor de los casos) de su pensamiento, aquello para lo cual desea vivir y acepta (o no acepta) morir. Esto es mucho más, e incluso otra cosa, que el simple «estar ahí en un mundo» no elegido (la *Geworfenheit* de Heidegger). Este mundo no es uno, o el mundo a secas, es un mundo social-histórico, formado por sus instituciones y que contiene, de modo indescriptible, innumerables transformados de la historia precedente.

Desde su nacimiento, el sujeto humano está atrapado en un campo social-histórico, colocado a la vez bajo el dominio del imaginario colectivo que instituye, de la sociedad instituida y de la historia cuya institución es el desenlace provisional. La sociedad sólo puede, en primer lugar, producir individuos sociales conformes a ella y que la producen a su vez. Aun si se nace en una sociedad conflictiva, el terreno del conflicto, lo que está en juego, las opciones, están dados de antemano; aun si hay que volverse filósofo, será esa historia de esa filosofía el punto de partida de la reflexión, y no otra. Aquí estamos mucho más allá, o más acá, de toda intención, voluntad, maniobra, conspiración, disposición de toda institución, ley, grupo o clase asignables.



Al lado, o «por encima» de este infra-poder implícito, siempre hubo y siempre habrá un poder explícito, instituido como tal, con sus dispositivos particulares, su funcionamiento definido, las sanciones legítimas que puede establecer. La existencia necesaria de ese poder es el resultado de por lo menos cuatro elementos:

—el mundo «pre-social» como tal siempre amenaza el sentido instaurado por la sociedad;

—la psique de los humanos singulares no está y nunca puede estar completamente socializada y exhaustivamente conforme a lo que las instituciones le piden:

—existen otras sociedades, que ponen en peligro el sentido instaurado por la sociedad considerada;

—la sociedad siempre contiene, en su institución y sus significaciones imaginarias, un impulso hacia el porvenir, y el porvenir excluye una codificación (o una mecanización) previa y exhaustiva de las decisiones que se deben tomar.

Resulta de ello la necesidad de instancias explícitamente instituidas que pueden tomar decisiones sancionables acerca de lo que se debe hacer y lo que no, es decir que puedan legislar «ejecutar», zanjar los litigios y gobernar. Las dos primeras funciones pueden estar —y han estado, en la mayoría de las sociedades arcaicas— enterradas en la regulación consuetudinaria, las dos últimas no. Finalmente y por encima de todo, ese poder explícito es la garantía instituida del monopolio de las significaciones legítimas en la sociedad considerada.

Lo político es todo lo que atañe a ese poder explícito (los modos de acceso a éste, la manera apropiada de gestionarlo, etcétera). Este tipo de institución de la sociedad abarca la casi totalidad de la historia humana. Son las sociedades heterónomas: ciertamente, crean sus propias instituciones y significaciones, pero ocultan esta auto-creación, cuando la imputan a un origen extra-social, exterior en todo caso, a la actividad efectiva de la colectividad con existencia efectiva: los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia o las del mercado. En esas sociedades heterónomas, la institución de la sociedad se da en la clausura del sentido. Todas las preguntas que puede formular la sociedad considerada pueden encontrar respuesta en sus significaciones imaginarias y las que no pueden, no es tanto que estén prohibidas, sino que son imposibles, mental y psíquicamente, para los miembros de la sociedad.

Hasta donde se sabe, esta situación sólo fue quebrantada dos veces en la historia: en la Grecia antigua y en Europa occidental; somos los herederos de este rompimiento, y es lo que nos permite hablar como lo hacemos. El rompimiento se expresa con la creación de la política y de la filosofía (de la reflexión). Política: cuestionamiento de los *idola tribus*, de las representaciones admitidas por la colectividad.



En esas sociedades, la clausura del sentido se rompe, o al menos tiende a romperse. Esta ruptura —y la actividad de cuestionamiento incesante que la acompaña— implica el rechazo de otra fuente de sentido que la actividad viva de los humanos. Por lo tanto implica el rechazo de toda «autoridad» que no diera cuenta ni razón, que no justificara la validez de derecho de sus enunciados. Casi de inmediato resulta lo que sigue:

—la obligación para todos de dar cuenta y razón (*logon didonai*) de sus actos y de sus palabras;

—el rechazo a las «diferencias» o «alteridades» (jerarquías) previas en las posiciones respectivas de los individuos, por lo tanto el cuestionamiento de todo poder que resulte de ello;

—la apertura de la cuestión de las buenas (o mejores) instituciones, en tanto que dependen de la actividad consciente y explícita de la colectividad —por lo tanto también de la cuestión de la justicia.

Es fácil ver que estas consecuencias llevan a considerar a la política como un trabajo que toca a todos los miembros de la colectividad de que se trata, que presupone la igualdad de todos y que apunta a hacerla efectiva —también por lo tanto un trabajo de transformación de las instituciones en el sentido de la democracia. Podemos entonces definir la política como una actividad explícita y lúcida que atañe a la instauración de las instituciones que se desean, y a la democracia como el régimen de auto-institución explícito y lúcido, —tanto como sea posible—, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva explícita.

Apenas es necesario añadir que esta auto-institución es un movimiento que no se detiene, que no apunta a una «sociedad perfecta» (expresión que carece de sentido) sino a una sociedad tan libre y justa como sea posible. A este movimiento lo llamo el proyecto de una sociedad autónoma que, si se logra, debe establecer una sociedad democrática.

Surge una primera pregunta, que efectivamente se ha hecho en la historia: ¿Por qué queremos, por qué debería quererse un régimen democrático? No la discutiré, pero me limitaré a observar que formular esta pregunta implica ya que debemos (o deberíamos) vivir en un régimen en que todas las preguntas puedan hacerse —y el régimen democrático es eso mismo—. Sin embargo, también es inmediato que semejante institución —en que toda pregunta se puede formular, en que ninguna posición, ningún estatuto, están dados o garantizados de antemano— define a la democracia como un régimen. Volveré a esto.

## Dos

Se ha objetado que esta visión implica una concepción sustantiva de la felicidad de los ciudadanos, con lo cual desemboca fatalmente en el totalitarismo (postura explícitamente afirmada por



Isaiah Berlin e implícita en las argumentaciones de Rawls y de Habermas) (2).

Nada, en lo que acabo de decir, alude a la «felicidad» de los ciudadanos. Se pueden entender las motivaciones históricas de estas objeciones —desde la famosa aseveración de Saint Just, «*la felicidad es una idea nueva en Europa*», hasta la monstruosa farsa de los regímenes estalinianos, al pretender que obraban para la felicidad del pueblo, y que la realizaban. «*La vida se ha vuelto mejor, camaradas. La vida se ha vuelto más alegre*» declaraba Stalin en el apogeo de miseria y del terror en Rusia. Esas motivaciones no bastan para justificar la postura teórica; ésta aparece como una reacción casi epidémica a una situación histórica de dimensiones descomunales —la emergencia del totalitarismo— que exigía un análisis de la cuestión política mucho más profundo. El objeto de la política no es la felicidad, sino la libertad. La libertad efectiva (no discuto aquí la libertad «filosófica») es lo que llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que sólo puede realizarse mediante la auto-institución y el auto-gobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen. La sociedad concreta, la que vive y que funciona, no es otra cosa que los individuos concretos, efectivos, «reales».

Pero también es cierto lo contrario: la autonomía de los individuos es inconcebible e imposible sin la autonomía de la colectividad. Pues, ¿qué significa, cómo es posible, qué presupone la autonomía de los individuos? ¿Cómo se puede ser libre si se está sometido a la ley social por la fuerza? Hay una primera condición: se necesita tener la posibilidad efectiva de participar en la formación de la ley (de la institución). Sólo puedo ser libre sometido a la ley si puedo decir que esa ley es mía —si he tenido la posibilidad efectiva de participar en su formación y en su posición (aun si mis preferencias no han prevalecido). Como la ley es necesariamente universal en su contenido, y en una democracia, colectiva en su origen (teóricamente, esto no está cuestionado por los que se apegan a los procedimientos), resulta que la autonomía (la libertad efectiva) de todos, en una democracia, es y debe ser una preocupación fundamental de cada uno. (El «olvido» de esta evidencia es una de las innumerables tramas del seudo «individualismo» contemporáneo). Pues la calidad de la colectividad que decide sobre nosotros nos interesa de manera vital —de otro modo, nuestra propia libertad se vuelve políticamente irrelevante, estoica y ascética. Tengo un interés positivo fundamental (e incluso egoísta) de vivir en una sociedad más cercana a la de *El banquete* o a la de *El Padrino* o a la de *Dallas*. Mi propia libertad, en su realización efectiva, está en función

---

(2) Para Habermas, véase en último término «Three Models of Democracy», *Constellations*, vol. I, 1 de abril de 1994, pp. 1-10.



de la libertad efectiva de los demás. Esta idea es ciertamente incomprendible para un cartesiano o un kantiano.

Cornelius Castoriadis

No hay duda de que el despliegue y la realización de esa libertad presupone disposiciones institucionales precisas, incluyendo ciertamente disposiciones «formales» y «de procedimiento»: los derechos individuales (un *Bill of Rights*), las garantías judiciales (*due process of law, nullum crimen nulla poena sine lege*), la separación de los poderes, etcétera. Pero las libertades que resultan son estrictamente defensivas. Todas esas disposiciones presuponen —es el postulado tácito más o menos general en lo que se conoce como filosofía política moderna— que enfrente hay un poder extraño a la colectividad, que no se puede desplazar ni mermar, por esencia hostil y peligroso, cuya fuerza se trata de limitar en lo posible. Esto sólo es la filosofía tácita de las Comunas inglesas ante el monarca, y la posición explícita de los textos fundadores de la Constitución americana. Que unos siglos después, los «pensadores políticos» de la modernidad tengan todavía un comportamiento psíquico e intelectual del estilo de: «*Soy de su Excelencia el muy sumiso y muy obediente servidor*» (*Eu. Excellenz untertänig gehorsamster Diener*) (3) sólo extrañará a los que nunca reflexionaron sobre la curiosa relación entre la mayoría de los intelectuales y los poderes establecidos (4).

Libertad al amparo de la ley —autonomía— significa participación en la posición de la ley. Es una tautología decir que esta participación sólo realiza su libertad si es posible para todos por igual, no en la letra de la ley, sino en la efectividad social. Resulta entonces de inmediato la absurda oposición entre igualdad y libertad, con la que nos machacan los oídos desde hace décadas. A menos que se tomen con acepciones totalmente aparentes, ambas nociones se implican recíprocamente (5). La posibilidad efectiva y equitativa de participar exige la concesión efectiva para todos de las condiciones de cualquier orden de esta participación. Las implicaciones de esto son a todas luces inmensas; abarcan una parte considerable de la institución global de la sociedad; pero el punto arquimediano es por supuesto la *paideia*, en el sentido más profundo y más permanente, y a la que volveré. No es posible entonces realizar aún una «democracia de procedimientos» que no sea un fraude, a menos que se intervenga profundamente en la organización sustantiva de la vida social.

(3) Fin de la dedicatoria de la *Crítica de la razón pura*, fechada en Königsberg, 29 de marzo de 1781, al Freiherr von Zeidlitz, Ministro de Estado del Rey de Prusia.

(4) Véase mi texto «Les intellectuels et l'histoire», (1987), retomado en *Le monde morcelé*, pp. 103-111.

(5) Véase mi texto «Nature et valeur de l'égalité», (1981), retomado en *Domaines de l'homme-Le carrefours du labyrinthe II*, París, Le Seuil, 1986, pp. 307-324.



## Tres

El griego antiguo y la práctica política de los atenienses nos ofrecen una valiosa distinción —y en mi opinión, de validez universal— entre tres esferas de las actividades humanas, que la institución global de la sociedad debe separar y articular al mismo tiempo: el *oikos*, el *agora* y la *ecclesia*, que se pueden traducir libremente por: la esfera privada, la esfera privada/pública, y la esfera (formal y fuertemente) pública, idéntica a lo que llamé más arriba el poder explícito. Anoto de paso que esta distinción fundamental está ahí en los hechos y en el lenguaje, pero no fue explicitada como tal en la época clásica, y ni siquiera, salvo en parte, por el pensador clásico de la democracia, Aristóteles. Esas esferas sólo se distinguen con claridad (y se articulan propiamente) en un régimen democrático. En un régimen totalitario, por ejemplo, la esfera pública en principio lo absorbe todo. Al mismo tiempo, en realidad no es nada pública —es la propiedad del *aparato* totalitario que posee y ejerce el poder. Las monarquías absolutas tradicionales respetaban, en principio, la independencia de la esfera privada, del *oikos*, e intervenían sólo moderadamente en la esfera privada/pública, el *agora*. Paradójicamente, las seudo «democracias» occidentales contemporáneas volvieron de hecho en gran parte privada a la esfera pública: las decisiones importantes de verdad se toman en secreto y tras los bastidores del Gobierno, del Parlamento, de los *aparatos* de los partidos. Una definición de la democracia tan buena como cualquier otra es: el régimen en que la esfera pública se hace real y efectivamente pública es de todos, está efectivamente abierta a la participación de todos.

El *oikos*, la casa-familia, la esfera privada, es el lugar en el que, formalmente y en principio, el poder no puede ni debe intervenir. Como para todos los temas en este terreno, aun eso no puede ni debe tomarse de modo absoluto: la ley penal prohíbe atentar contra la vida o la integridad corporal de los miembros de la familia, aun en los gobiernos más conservadores la instrucción de los niños es obligatoria, etcétera.

El *agora*, el mercado-lugar de reunión, es el lugar en que los individuos se encuentran libremente, discuten, establecen contrato entre ellos, publican y compran libros, etcétera. También aquí, formalmente y en principio, el poder no puede ni debe intervenir —y aquí tampoco esto se puede tomar de modo absoluto en ninguno de los casos. La ley impone el respeto a los contratos privados, prohíbe el trabajo de los niños, etcétera. En realidad, no acabaríamos de enumerar los puntos en los cuales, y las disposiciones por las cuales, el poder, hasta en los Estados más liberales (en el sentido del liberalismo capitalista), interviene en ese terreno (ejemplo del presupuesto, que se tocará más adelante, etcétera).



La *ecclesia* (6), término que aquí se utiliza metafóricamente, es el lugar del poder, el dominio público/público. El poder comprende a los poderes, y éstos deben estar a la vez separados y articulados. Lo he explicado en otra parte (7), por lo que me limitaré aquí a unos cuantos puntos importantes para la presente discusión.

Si se considera concretamente la actividad de las diferentes ramas del poder, está claro que en ningún terreno se puede pensar o adoptar decisiones sin tomar en cuenta consideraciones sustanciales. Esto vale tanto para la legislación como para el gobierno, para la «ejecución» como para lo judicial.

En efecto, es imposible imaginar una ley que no resuelva cuestiones sustantivas, salvo precisamente las leyes de procedimiento, y quizá ni eso. Ni siquiera la prohibición del homicidio es evidente —como lo prueban las múltiples restricciones, excepciones, y cualificaciones que la circundan siempre y en todas partes. Lo mismo sucede en lo que toca a la «aplicación» de esas leyes, tratándose de lo judicial o de lo «ejecutivo» (8). El juez no puede (y en todo caso no debe) ser nunca un *Paragraphenautomat*, porque siempre hay «vacíos de derecho» (*Rechstslücken*), pero sobre todo porque siempre hay una cuestión de interpretación de la ley, y de modo más profundo, una cuestión de equidad (9). Interpretación y equidad son inconcebibles sin invocar o recurrir al «espíritu del legislador», es decir a sus «intenciones» (10) y los valores sustantivos a los que toca a la administración, en la medida en que ésta no podría «aplicar» leyes y decretos sin interpretarlos. Lo mismo, ante todo, en lo que toca al Gobierno. La función gubernamental es «arbitraria». Se desenvuelve en el marco de la ley (hablo, claro, de lo que es supuestamente el caso en los regímenes «democrá-

(6) Término que empleo simbólicamente (y no por abuso de lenguaje). La Asamblea ateniense no ejercía el poder judicial, y no hacía más que supervisar al «ejecutivo» en el sentido dado aquí al término (administración).

(7) Véase mi texto «Fait et à faire», en *Autonomie et auto-transformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Génova-París, Droz, 1989, en particular pp. 500-513.

(8) Lo que se llama «ejecutivo» en el lenguaje filosófico y constitucionalista moderno, en realidad se divide en dos: poder (o *función*) gubernamental, y poder (o *función*) administrativo. El «Gobierno», en cuanto gobierno, no «ejecuta» leyes, en lo esencial *actúa* (gobierna) en el marco de las leyes. La administración, en la medida en que no puede ser integralmente «mecanizada», no puede tampoco escapar de las cuestiones de interpretación, como las que se evocan más adelante en el texto.

(9) Véase mi análisis de las concepciones de Aristóteles al respecto en «Valeur, égalité, justice, politique: de Marz à Aristote et d'Aristote à nous» (1975), retomado en *Les carrefours du labyrinthe*, París, Le Seuil, 1978, especialmente pp. 274-306.

(10) No se trata por supuesto de las intenciones «históricamente atestiguadas», sino de la inserción necesaria —y problemática— de toda cláusula particular en el sistema jurídico en conjunto, el cual evoluciona en principio continuamente.



ticos» occidentales), pero dicha función en general ni aplica ni ejecuta las leyes. La ley (en general, la Constitución) dice que el Gobierno debe depositar cada año ante el Parlamento un proyecto de presupuesto, y que éste (que, en dicho caso, comparte una función gubernamental, y no «legislativa») debe votarlo, tal cual o enmendado; no dice, y nunca podría decir, lo que debe haber en ese presupuesto. Claro que es imposible imaginar un presupuesto que no esté completamente embebido de decisiones sustantivas, tanto del lado de las ganancias como de los gastos, y que no se inspire en objetivos ni «valores» que busca realizar. De modo más general, todas las decisiones gubernamentales no triviales conciernen y comprometen al provenir, en una oscuridad radical y radicalmente inevitable. Tienden a orientar la evolución de la sociedad, en la medida en que ésta depende de aquellas, hacia una dirección más bien que hacia otra. ¿Cómo podrían tomarse sin apelar, aun tácitamente, a opiniones sustantivas?

Se podría decir: todas esas decisiones explícitas (y sobre todo legislativas y gubernamentales) podrían muy bien apuntar sólo a la conservación del estado de cosas existente —o a preservar la libertad de la sociedad (no «política»), a sacar de ella misma y a desplegar las «formas de vida sustanciales» que le plazca. Este argumento contiene, sin embargo, aunque sea sólo implícitamente, una afirmación de valoración positiva de las formas y de los contenidos que ya existen en la vida social —sean herencia de tiempos inmemorables o producto de la actividad contemporánea de la sociedad. Para tomar el ejemplo más familiar al lector actual, el «liberalismo» extremo se resume en una afirmación de sustancia: lo que los «mecanismos del mercado» o la «libre iniciativa individual», etcétera, producen, es «bueno» o «lo menos malo posible»; o bien: no se puede hacer ningún juicio de valor acerca de eso. (F. von Hayek, por ejemplo, sostiene simultánea o sucesivamente ambas afirmaciones, que evidentemente se contradicen). Decir que no se puede hacer ningún juicio de valor sobre lo que la sociedad produce «espontáneamente» lleva al nihilismo histórico total, y equivale a afirmar por ejemplo que cualquier régimen (estaliniano, nazi u otro) es igual a cualquier otro. Decir que lo que la tradición o la sociedad —que finalmente es lo mismo— produce «espontáneamente» es bueno o lo menos malo posible equivale evidentemente a comprometerse a demostrar, cada vez y en cada ejemplo preciso, en qué es así, y por lo tanto, a entrar en la discusión sustantiva.

Como nadie en plena posesión de sus facultades rebatiría esas constataciones, la duplicidad de la posición ligada al procedimiento se vuelve clara: no se trata de negar que unas decisiones que afectan a cuestiones sustanciales deban tomarse de cualquier modo, cualquiera que sea el tipo de régimen «democrático», sólo importan la «forma» o el «procedimiento» según los cuales se toman esas decisiones —o bien que esta «forma» o «procedimiento» por sí solo caracterizan a un régimen como «democrático».



Admitamos que así sea. Mas todo «procedimiento» debe ser aplicado por seres humanos. Y esos humanos deben ser tales que puedan, deban o se obliguen a aplicar ese procedimiento según su «espíritu». ¿Quiénes son esos seres, y de dónde vienen? Sólo la ilusión metafísica —la de un individuo-sustancia, preformado en sus determinaciones esenciales, para el cual la pertenencia a un medio social-histórico definido sería tan accidental como el color de sus ojos— permitiría esquivar esta pregunta. Aquí se postula la existencia efectiva (estamos en la política efectiva, y no en las ficciones «contra-factuales»), la existencia de átomos humanos, ya dotados no sólo de «derechos», etcétera, sino de un perfecto conocimiento de las disposiciones del derecho (sin lo cual habría que legitimar una división del trabajo establecida de una vez por todas entre «siempre ciudadanos» y jueces, administradores, legisladores, etcétera). Esos átomos por sí mismos tenderían inevitable e independientemente de toda formación, historia singular, etcétera, a comportarse como átomo jurídico-político. Esta ficción del *homo iudicus* es tan irrisoria e inconsistente como la del *homo economicus*, y la metafísica antropológica que ambas presuponen es la misma.

En el sentido del «procedimiento», los humanos (o una parte suficiente de ellos) deberían ser puros intelectos jurídicos. Pero los individuos efectivos son otra cosa. Es obligado tomarlos como vienen, siempre formados por la sociedad, con sus historias, sus pasiones, sus pertenencias particulares de todo tipo; tal como ya los elaboró el proceso social-histórico y la institución dada de la sociedad. Para que sean distintos, sería necesario que esa institución, en aspectos sustanciales y sustantivos, fuera distinta. Supongamos incluso que una democracia, tan completa, perfecta, etcétera, como se quiera, nos caiga del cielo: esa democracia sólo podrá durar unos cuantos años si no procrea individuos que le correspondan, y que sean, primero y ante todo, capaces de hacerla funcionar y de reproducirla. No puede haber sociedad democrática sin *paideia* democrática.

Salvo que haya una incoherencia, la concepción del procedimiento está obligada a introducir subrepticamente —o llegar a— por lo menos dos juicios sustanciales a la vez y de hecho:

—las instituciones efectivas, dadas, de la sociedad, son, como están, compatibles con el funcionamiento de procedimientos «verdaderamente» democráticos;

—los individuos, como los produce esa sociedad, pueden hacer funcionar los procedimientos establecidos según su «espíritu» y defenderlos.

Estos juicios tienen presuposiciones múltiples, y acarrear numerosas consecuencias. Sólo mencionaré dos presuposiciones; la primera es que de nuevo nos encontramos aquí la cuestión fundamental de la



igualdad, no en el sentido sustantivo, sino primero en su sentido estrictamente lógico, ya establecido por Platón y Aristóteles (11). Siempre hay una inadecuación de la materia por juzgar con respecto a la forma misma de la ley —pues la primera es necesariamente concreta y singular, y la segunda abstracta y universal. Esta inadecuación sólo puede ser compensada con el trabajo creador del juez «que se pone en el lugar del legislador»— lo que implica que apele a consideraciones sustantivas. Lo cual va necesariamente más allá de todo espíritu de procedimiento.

La segunda presuposición es que para que los individuos sean capaces de hacer funcionar los procedimientos democráticos según su «espíritu», es necesario que una parte importante del trabajo de la sociedad y de sus instituciones esté dirigida hacia la procreación de individuos que correspondan a esa definición, es decir mujeres y hombres democráticos incluso en el sentido del término que se refiere estrictamente al procedimiento. Pero entonces hay que enfrentar el dilema: o bien esa educación de los individuos es dogmática, autoritaria, heterónoma —y la pretendida democracia se vuelve el equivalente político de un ritual religiosos. O bien los individuos que deben «aplicar los procedimientos»— han sido educados de manera crítica. En este caso, ese espíritu crítico tiene que ser valorado, como tal, por la institución de la sociedad —y la caja de Pandora del cuestionamiento de las instituciones existentes queda abierta, la democracia se convierte de nuevo en movimiento de auto-institución de la sociedad— es decir, un nuevo tipo de régimen en todo el sentido del término.

Tanto los periodistas como los filósofos políticos que parecen ignorarlo todo acerca de las largas disputas de la «filosofía del derecho» desde hace dos siglos, a menudo nos hablan del «Estado de derecho». Pero si el «Estado de derecho» (*Rechtsstaat*) es otra cosa que el «Estado de ley» (*Gesetzstaat*) (12), sólo lo es en la medida en que va más allá de la simple conformación a «procedimientos», en la medida que la cuestión de la justicia se plantea e incluso afecta las reglas jurídicas ya planteadas. Pero la cuestión de la justicia es la cuestión de la política, tan pronto como la institución de la sociedad ha dejado de ser sagrada o tradicional. El «reino de la ley», a partir de entonces, no puede esquivar la pregunta: ¿qué ley, por qué esta ley y no otra? Incluso la respuesta «formalmente democrática», la ley es ley porque es la decisión de la mayoría, no puede contestar la pregunta: ¿y por qué debe ser así? (Por supuesto, dejo de lado la pregunta de si lo es realmente.) Si la justificación de la regla de la mayoría es estrictamente

(11) Véase mi texto citado en la nota 9, *supra*.

(12) Desde largos siglos antes de la Revolución Francesa, la Monarquía, absoluta o «ilustrada», realizaba en la mayoría de los países de Europa occidental un «Estado de ley». «Hay jueces en Potsdam», le replicaba el molinero prusiano a Federico el Grande.



«de procedimiento» —por ejemplo, que toda discusión debe terminar— entonces cualquier regla tendría también justificación: sortear la decisión, por ejemplo. La regla mayoritaria sólo puede justificarse si se admite el mismo valor, en el dominio de lo contingente y de lo probable, para las *doxae* de individuos libres (13). Pero si ese mismo valor no debe quedarse como «principio contra-factual», una maña pseudo-trascendental, entonces el trabajo permanente de la institución de la sociedad es hacer a los individuos de tal modo que se pueda postular razonablemente que sus opiniones tienen el mismo peso en el dominio político. Una vez más, resulta que la cuestión de la *paideia* no se puede eliminar.

La idea de que se pueden separar el «derecho positivo» y sus procedimientos de los valores sustantivos es un espejismo. La idea de que un régimen democrático podría recibir de la historia, *ready made*, individuos democráticos que lo harían funcionar, también lo es. Tales individuos sólo pueden ser formados en y por una *paideia* democrática, la cual no se da como una planta, sino que debe ser un objeto central en las preocupaciones políticas.

Los procedimientos democráticos forman una parte importante, ciertamente, pero sólo una parte, de un régimen democrático. Deben ser verdaderamente democráticos en su espíritu. En el régimen ateniense, el primero que se pueda llamar democrático, a pesar de todo, los procedimientos fueron instituidos no como simples «medios», sino como momento de encarnación y de facilitación de los procesos que los realizaban. La rotación, el sorteo, la decisión posterior a la deliberación de todo el cuerpo político, las elecciones, los tribunales populares, no descansaban solamente en un postulado de igual capacidad de todos para asumir los cargos públicos: eran las piezas de un proceso político educativo, de una *paideia* activa, que apuntaba a ejercer, y por lo tanto a desarrollar en todos, las capacidades correspondientes y a aproximar así lo más posible el postulado de la igualdad política y la realidad efectiva.

## Cuatro

Ciertamente, las raíces de esas confusiones no son sólo «ideales», es decir, que deben buscarse esencial o exclusivamente en «ideas falsas» —tampoco son sólo «materiales» en el sentido de la expresión, consciente o no, de intereses, pulsiones, posiciones sociales, etcétera. Se hunden en el imaginario social-histórico del periodo «político» moderno, ya desde su prehistoria, pero sobre todo en su carácter antinó-

(13) Más o menos así lo justificaba Aristóteles en *La Constitución de los atenienses*, XLI.



mico. No se puede empezar a dilucidarlas aquí. Sólo trataré de resaltar algunos puntos sobresalientes de la constelación de ideas en y por la cual ese imaginario se expresó en la esfera política.

Empezaré *in media res*. Es conocida la crítica uniforme que el marxismo hacía de los derechos y las libertades «burgueses» y que se remonta, pese a lo que se haya dicho, al mismo Marx: se trataría de libertades y de derechos simplemente «formales», establecidos más o menos en los intereses del capitalismo. Es una crítica con culpas múltiples. Esos derechos y esas libertades no surgieron con el capitalismo, ni fueron otorgados por éste. Reivindicados en un principio por la proto-burguesía de las comunas desde el siglo X, fueron arrancados, conquistados, impuestos por luchas seculares del pueblo (en las cuales no sólo los estratos desfavorecidos jugaron un papel importante, sino a menudo también la pequeña burguesía). Ahí donde sólo se importaron, por ejemplo, fueron casi siempre débiles y frágiles (véanse los países de América Latina o Japón). Además, esos derechos y esas libertades no corresponden al «espíritu» del capitalismo: éste exige más bien el *one best way* de Taylor o la «jaula de hierro» de Max Weber. Asimismo, es falsa la idea de que serían la presuposición política de la competencia en el mercado económico y de que correrían parejas con ella; éste es sólo un momento del capitalismo, ni espontáneo (véase a Polanyi) ni permanente. Si se considera la tendencia interna de éste, se llega al monopolio, al oligopolio o a las coaliciones entre capitalistas. Tampoco esas coaliciones son una presuposición del desarrollo del capitalismo (véanse también Japón o los «dragones» asiáticos). Al fin y sobre todo, no son para nada «formales», corresponden a rasgos vitalmente necesarios en todo régimen democrático. Pero son parciales, y como se indicó al inicio del texto, esencialmente defensivas. Aun el calificativo de «negativas» (Berlin) es inadecuado. El derecho de reunirse, de manifestarse, de publicar un periódico o un libro no es «negativo»: su ejercicio forma un componente de la vida social y política y puede tener, incluso tiene necesariamente, efectos importantes en ésta. Es distinto si puede ser entorpecido por las condiciones efectivas o, como hoy en los países ricos, volverse más o menos fútil por la desertificación política general. Precisamente, una parte mayoritaria de la lucha por la democracia apunta a instaurar condiciones reales que permitan a todos ejercer efectivamente esos derechos. A cambio, la denuncia falaz del carácter «formal» de los derechos y las libertades «burgueses» tuvo resultados catastróficos, al servir de trampolín a la instauración del totalitarismo leninista y de cobertura a su continuación por el estalinismo.

Por lo tanto, esas libertades y esos derechos no son «formales», son parciales, y en la realidad social efectiva, esencialmente defensivos. Por la misma razón, no son «negativos». La expresión de I. Berlin pertenece al contexto y a la herencia social-histórica a que aludí al principio. Corresponde a la actitud subyacente, casi permanente, de las so-



ciudades y de las poblaciones europeas (y claro que no sólo a ellas, pero aquí hablamos de ellas) hacia el poder. Cuando al fin se rompe, al menos en parte, el imaginario milenario de la Realeza de derecho divino (ratificado y reforzado por el cristianismo: «todo poder viene de Dios»), sigue subsistiendo de todos modos la representación del poder como distinto a la sociedad, enfrente de ella, oponiéndose a ella. El poder son «ellos» (*us and them*, se dice también en inglés), es hostil en principio, se trata de contenerlo en los límites y de defenderse contra él. Sólo durante las épocas revolucionarias, en Nueva Inglaterra y en Francia, la frase *we the people*, o el término, «la nación», adquiere un sentido político, y se declara que la soberanía pertenece a la nación —frase que por otra parte será rápidamente vaciada de su contenido mediante la «representación». En este contexto, se entiende que los derechos y las libertades lleguen a ser considerados como medios de defensa contra un Estado todopoderoso y esencialmente extraño.

A esas libertades «negativas», las únicas aceptables según I. Berlin, éste opone una idea de libertad «positiva» emparentada con la concepción democrática antigua (griega) según la cual todos los ciudadanos tienen que participar en el poder. Esta idea, según él, sería potencialmente autoritaria ya que presupondría la imposición de una concepción positiva y colectivamente (políticamente) determinada, del bien común, o del bien vivir. Las fallas del razonamiento son múltiples. La libertad efectiva (más que «positiva») de todos mediante su participación en el poder no implica una concepción del bien común antes que cualquier decisión legislativa, gubernamental o aun judicial tomada por «representantes», ministros o jueces profesionales. Como se dijo antes, nunca puede haber un sistema de derecho, por ejemplo, que sea completamente (o aun esencialmente) *wertfrei*, neutro en cuanto a los valores. El reconocimiento de una esfera libre de «actividad privada» —sean cuales sean las fronteras— viene de la afirmación de un valor sustantivo que pretende valer universalmente: es bueno para todos que los individuos se muevan libremente en el interior de esferas de actividad privada reconocidas y garantizadas por la ley. La delimitación de dichas esferas, el contenido de las sanciones eventuales de su transgresión por otros, debe necesariamente apelar a otra cosa que a una concepción formal de la ley, como sería fácil demostrarlo en cualquier sistema de derecho positivo. (Para tomar sólo un ejemplo, es imposible definir una escala de gravedad de los delitos y de las penas sin «comparar», el valor de la vida, de la libertad —prisión—, del dinero, etcétera.)

Hay otra confusión implícita en la argumentación de Berlin: la confusión entre el bien común y la felicidad. El fin de la política no es la felicidad, que sólo puede ser un asunto privado (14), es la libertad o la

(14) Véase el párrafo «Racines subjectives du projet révolutionnaire» en la primera parte (1964-1965) de mi libro *L'Institution imaginaire de la Société*, París, Le Seuil, 1975, pp. 126-127.



autonomía individual y colectiva. Pero no puede ser sólo la autonomía, porque entonces se caería de nuevo en el formalismo kantiano y en todas las críticas justificadas de las que éste fue objeto desde el origen. Como mencioné en otra parte (15), queremos la libertad a la vez por ella misma y para hacer algo con ella, para poder hacer cosas. Ahora bien, o no podemos hacer solos una parte enorme de esas cosas, o éstas dependen mucho de la institución global de la sociedad, y en general, ambas cosas a la vez. Lo cual implica necesariamente una concepción, así sea mínima, del bien común.

Es seguro —lo recordé al principio de este texto— que Berlin no ha creado esta confusión, simplemente la ha compartido. Viene de lejos, y es aún más necesario disiparla. La distinción que se debe restablecer es antigua (y los teóricos modernos tienen aún menos excusas por olvidarse de ella). Es la distinción entre la felicidad, asunto estrictamente privado, y el bien común (o la buena vida) impensable sin apelar al dominio público e incluso público/público (el poder). Es, en términos diferentes pero que enriquecerán la discusión, la distinción entre la *eudaimonia*, la felicidad, que no es *eph'hemin*, no depende de nosotros, y el *eu zein*, el bien vivir, que depende en gran parte de nosotros, individual y colectivamente (pues depende tanto de nuestros actos como de lo que y de los que nos rodean y, en un nivel a la vez más abstracto y más profundo, de las instituciones de la sociedad). Se pueden contraer ambas distinciones al decir que la realización del bien común es la condición del bien vivir.

Pero, ¿quién determina o define al bien vivir? Tal vez uno de los motivos principales de la confusión que circunda la pregunta sea que la filosofía pretendió que podía proporcionar esta determinación o definición. Lo anterior, porque el papel de pensadores de la política fue jugado sobre todo por filósofos, y éstos quisieran, debido a su profesión, determinar de una vez por todas a la vez una «felicidad» y un «bien común», y de ser posible hacerlos coincidir. En el contexto del pensamiento heredado, esta determinación no podía ser en efecto sino universal, válida para todos en todos los tiempos y en todas partes y, por ende, establecida de cierto modo *a priori*. Ahí está la raíz del «error» de la mayoría de los filósofos que han escrito sobre política, y del error simétrico de los demás, que para evitar el absurdo de las consecuencias de esa solución —Platón, por ejemplo, legisló los modos musicales permitidos y prohibidos para toda «buena» sociedad— llegaron a rechazar la pregunta misma y la dejaron al libre albedrío de cada quien.

No puede haber filosofía que defina para todos lo que es la felicidad, y sobre todo que quiera imponerla por decisión política. La felici-

---

(15) Véase mi texto «La polis grecque et la création de la démocratie» (1982), retomado en *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, en particular, pp. 287-296.



dad pertenece a la esfera privada y a la esfera privada/pública. No pertenece a la esfera pública/pública como tal. La democracia, como régimen de libertad, ciertamente excluye una «felicidad» que podría hacerse, en sí misma o en sus «medios», políticamente obligatoria. Más aún: ninguna filosofía puede definir en ningún momento un «bien común» sustantivo —y ninguna política puede esperar que la filosofía haya definido semejante bien común para actuar (16).

Pero las preguntas que se le plantean a la esfera pública/pública (a la legislación, al Gobierno) ni siquiera pueden ser discutidas sin una vista al bien común. El bien común es a la vez una condición de la felicidad individual y, más allá, concierne a las obras y las empresas que la sociedad, con o sin felicidad, quiere ver realizadas.

Esto no sólo concierne al régimen democrático. El análisis ontológico muestra que ninguna sociedad puede existir sin una definición, más o menos segura, de valores sustantivos compartidos, de bienes sociales comunes (los *public goods* de los economistas sólo constituyen una parte). Esos valores forman una parte esencial de las significaciones imaginarias sociales que se instituyen cada vez. Definen el empuje de cada sociedad; proporcionan normas y criterios no formalmente instituidos (por ejemplo, los griegos distinguían entre *dikaion* y *kalon*); finalmente subtienden al trabajo institucional explícito. Un régimen político no puede ser totalmente agnóstico en términos de valores (morales o éticos). Por ejemplo, el derecho no puede sino expresar una concepción común (o dominante y aceptada mal que bien) sobre el «mínimo moral» que implica para la vida en sociedad.

Pero esos valores y esa moralidad son creación colectiva anónima y «espontánea». Pueden ser modificados bajo la influencia de una acción meditada y deliberada —pero ésta tiene que acceder a capas distintas del ser social-histórico que las que concierne la acción política explícita. En todo caso, la cuestión del bien común pertenece al ámbito del hacer social-histórico, no al de la teoría. La concepción sustancial del bien común es creada social-históricamente— y está claramente detrás de todo derecho y de todo procedimiento. Lo cual no nos lleva al simple «relativismo» si vivimos en un régimen democrático, en que la interrogación permanece abierta efectivamente, lo que presupone la creación social de individuos capaces de interrogarse efectivamente. Aquí encontramos de nuevo al menos un componente del

(16) Ciertamente, sería fácil para un filósofo sostener que una sociedad en que la filosofía es imposible vale, a sus ojos, tanto como otra en que se practica. Pero a menos de una dilucidación adicional (y larga) del contenido del término filosófico, eso no define políticamente a una clase de sociedades. Hubo una (al menos cierta) filosofía en la India y en China (por no hablar del islam o de la Europa medieval). Lo que no implica que una sociedad de castas o con un mandatario equivalga políticamente a una sociedad democrática.



bien común democrático, sustantivo e irrelativo: la ciudad debe hacer todo lo posible para ayudar a los ciudadanos a volverse efectivamente autónomos. Esto es primero una condición de su existencia en cuanto ciudad democrática: una ciudad está hecha de ciudadanos, y un ciudadano es aquél que es «capaz de gobernar y ser gobernado» (Aristóteles). Pero esto es también, como se dijo, una condición positiva del bien vivir de cada uno, que depende de la «calidad» de los demás. Y la realización de ese objetivo, ayudar a los individuos a volverse autónomos, la *paideia* en la acepción más fuerte y más profunda del término, es imposible sin decisiones políticas sustantivas —que por otra parte no pueden sino tomarse en todo tipo de régimen y en cualquier caso. La democracia como régimen es entonces a la vez el régimen que intenta realizar, tanto como sea posible, la autonomía individual y colectiva, y el bien común tal como lo concibe la colectividad interesada.

### Cinco

El ser humano singular reabsorbido en «su» colectividad —en la que evidentemente no se encuentra sino por casualidad (la casualidad de su nacimiento en tal lugar y en tal tiempo); ese mismo ser desvinculado de toda colectividad, que contempla en la distancia a la sociedad y busca ilusoriamente tratarla a la vez como un artefacto y un mal necesario, son dos resultados del mismo desconocimiento, el cual se abre en dos niveles:

—como desconocimiento de lo que son tanto el ser humano singular como la sociedad. Es lo que muestra el análisis de la humanización del ser humano como socialización, y la «encarnación»- materialización de lo social en el individuo;

—como desconocimiento de lo que es la política en cuanto creación ontológica en general —creación de un tipo de ser que se da explícitamente, así sea en parte, las leyes de su propia existencia— y al mismo tiempo, en cuanto proyecto de autonomía individual y colectiva.

En los hechos, la política democrática es la actividad que intenta reducir, hasta donde sea posible, el carácter contingente de nuestra existencia social-histórica en sus determinaciones sustantivas. Ni la política democrática en los hechos, ni la filosofía en la idea, pueden por supuesto eliminar lo que, desde el punto de vista del ser humano singular e incluso de la humanidad en general, aparece como la casualidad radical (a la que Heidegger apuntaba en parte, pero que limitaba de modo extraño al ser humano singular, bajo el título de *Geworfenheit*, abandono o el ser-arrojado) que hace que haya ser, que ese ser se manifieste como un mundo, que en ese mundo haya vida, en esa vida una especie humana, en esa especie tal formación social-histórica y que en esa formación, en tal momento y en tal lugar, surgido de uno entre millones de vientres, aparezca ese pedazo de carne que grita y



no otro. Pero ambas, política democrática y filosofía, *praxis* y pensamiento, pueden ayudarnos a limitar, o mejor, a transformar, la enorme parte de contingencia que determina nuestra vida, por la libre acción. Sería ilusorio decir que nos ayudan a «asumir libremente» las circunstancias que nunca elegimos y que nunca podríamos elegir. El hecho mismo de que un filósofo pueda pensar y escribir que la libertad es la conciencia de la necesidad (aparte de toda consideración sustantiva en cuanto al sentido de esta frase) está condicionado por miríadas no enumerables de otros hechos contingentes. La simple conciencia de la infinita mezcla de contingencia y de necesidad —de contingencia necesaria y de necesidad a fin de cuentas contingente— que condiciona lo que somos, lo que hacemos y lo que pensamos, está lejos de ser libertad. Pero es condición de esa libertad, condición requerida para emprender lúcidamente las acciones que puedan llevarnos a la autonomía efectiva en el plano individual y en el plano colectivo.

*Traducción de Aurelia Álvarez Urbajtel*

---