

La democracia como procedimiento y como régimen*

Cornelius CASTORIADIS

El objeto de nuestra discusión traduce y expresa la crisis que actualmente atraviesa el movimiento democrático. La elección de tal argumento está precisamente condicionada por la aparición de una concepción de la «democracia» que hace de ésta un mero conjunto de «procedimientos», rompiendo así con todo el pensamiento político precedente. Este último veía en la democracia un *régimen político*, indisoluble de una concepción sustantiva de los fines de la institución política y de una visión del tipo de ser humano correspondiente a ésta. Es fácil darse cuenta de que, sean cuales sean los ropajes filosóficos, una concepción meramente procedimental de la «democracia» tiene su origen en la crisis de los significados imaginarios que se refieren a las finalidades de la vida colectiva y tiende a ocultar esta crisis separando toda discusión relativa a tales finalidades de la «forma del régimen» político, hasta el límite de suprimir la idea misma de finalidad. El profundo vínculo que une esta concepción con lo que se viene llamando, más bien irrisoriamente, el individualismo contemporáneo, es manifiesto y volveré sobre ello. Pero conviene empezar por el principio.

I

Discutir de democracia significa discutir de política. Ahora bien, la política no existe siempre ni en cualquier parte; la verdadera política es la resultante de una creación histórico-social rara y frágil. Lo que existe en todas las sociedades es lo político: la dimensión —explícita, implícita, a veces casi imperceptible—, que tiene que ver con el poder, es decir, la instancia o las instancias instituidas que pueden emitir mandatos sancionables, y que debe comprender siempre, explícitamente, al menos lo que llamamos un poder judicial y un poder ejecutivo. Pueden existir, han existido y esperamos que vuelvan a existir sociedades sin Estado, es decir, carentes de un aparato burocrático jerárquicamente organizado, separado de la sociedad y en una posición de dominio respecto de ésta. El Estado es una creación histórica fechable y localizable: Mesopotamia, Este y Sudeste asiático, Centroamérica precolombina. Una sociedad sin un Estado semejante es posible, concebible, deseable. Pero una sociedad sin instituciones explícitas de poder es un absurdo, en el que han caído tanto Marx como los anarquistas.

No hay un ser humano extrasocial: no existen ni

la realidad ni la ficción coherente de un «individuo» humano como sustancia a-, extra- o pre-social. No podemos concebir un individuo sin lenguaje, por ejemplo, y no hay lenguaje sino como creación e institución social. Esta creación y esta institución no pueden ser vistas, a menos que se caiga en el ridículo, como el resultado de una cooperación consciente de «individuos» —ni de una suma de redes «intersubjetivas»; para que haya intersubjetividad, es preciso que haya sujetos humanos y la posibilidad de que se comuniquen—, en otras palabras, de seres humanos ya socializados y un lenguaje que no podrían producir ellos mismos como individuos (uno o muchos: «redes intersubjetivas»), sino que necesariamente reciben de su socialización. La misma consideración vale para otros mil aspectos de lo que se llama individuo. La «filosofía política» contemporánea —como por lo demás el núcleo de lo que se considera ciencia económica— se basa en esta ficción incoherente de un individuo-sustancia, bien definido en sus determinaciones existenciales fuera o antes de toda sociedad: sobre este absurdo se apoyan necesariamente tanto la idea de la democracia como mero «procedimiento» como el pseudo-«individualismo» contemporáneo. Pero fuera de la sociedad el hombre no es ni animal ni Dios (Aristóteles), simplemente no existe, no puede existir ni físicamente ni, sobre todo, psíquicamente. El *hopeful and dreadful monster* que es el humano recién nacido, radicalmente inadaptado a la vida, debe ser humanizado, y esta humanización es su socialización, trabajo social mediado e instrumentado por el ambiente inmediato del *infans*. El ser-sociedad de la sociedad son las instituciones y los significados imaginarios sociales que estas instituciones encarnan y hacen existir en la efectividad social. Son estos significados los que 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 sociedad, a las opciones, a la muerte de los hombres, así como al mundo que crean y en el cual los hombres deben vivir y morir. La polaridad no es entre individuo y sociedad —porque el individuo es, respecto de la sociedad, un fragmento y al mismo tiempo una miniatura, o mejor, una especie de holograma del mundo social—, sino entre psique y sociedad. La psique debe ser, bien o mal, domada, debe aceptar una «realidad» que para ella es, desde el principio y, en un cierto sentido, hasta el fin, heterogénea y extrajera. Esta «realidad» y su aceptación son el trabajo de la institución.

* Texto de la intervención de C. Castoriadis en el Congreso Internacional organizado por el Centro per la Riforma dello Stato y celebrado en febrero de 1994. Los textos de ésta y las demás in-

tervenciones han sido publicadas en: AA.VV., *La strategia democratica nella società che cambia*, Roma, Datanews, 1995, págs. 15-32.

Esto los griegos lo sabían; los modernos, en gran parte por el cristianismo, lo han ocultado.

La institución —y los significados imaginarios que ella expresa— no puede existir si no se conserva, si no se adapta para sobrevivir: la tautología darwiniana encuentra también aquí un terreno fecundo de aplicación. La institución se conserva también gracias al poder —y este poder existe ante todo como infra-poder radical, siempre implícito. Se puede haber nacido en Italia en 1945, en Francia en 1930, en Estados Unidos en 1945, en Grecia en 1922: no se ha decidido así, pero este hecho decide parte esencial de cada existencia: de la propia lengua, de la propia religión, del 99 por 100 (en el mejor de los casos) del propio pensamiento, de aquello por lo que se desea vivir y se acepta (o no se acepta) morir. Esto es mucho más, y bien distinto, que el mero «ser en el mundo» que no se ha elegido (la *Geworfenheit* de Heidegger). Este mundo no es un mundo o el mundo *tout court*, es un mundo histórico-social, forjado por sus instituciones, que contiene de modo indescribible innumerables secuelas de la historia precedente.

Desde su nacimiento, el sujeto humano está preso en un campo histórico-social, sometido al mismo tiempo a la influencia del imaginario colectivo instituyente, de la sociedad instituida y de la historia de la cual tales instituciones son la plasmación provisional. La sociedad no puede sino, en primer lugar, producir individuos sociales que son conformes a ella y que a su vez la producen. Incluso si se nace en una sociedad conflictiva, el terreno del conflicto, lo que hay en juego, las opciones, están predeterminados; incluso si se trata de ser filósofos, será esta historia de esta filosofía la que constituya el punto de partida de la reflexión, y no otra distinta. Estamos mucho más allá, o mucho más acá, de cualquier intención, voluntad, maniobra, conspiración, disposición de cualquier institución, ley, grupo o clase determinados.

Al lado, o «por encima», de este infra-poder implícito, siempre ha habido y habrá un poder explícito, instruido como tal con sus dispositivos particulares, su funcionamiento definido, las sanciones legítimas que puede aplicar. La necesidad de existencia de tal poder deriva de al menos estos factores:

- El mundo «pre-social» en cuanto tal amenaza siempre el sentido instaurado por la sociedad.
- La psique de los individuos humanos particulares no es ni puede ser nunca completamente socializada y conformada completamente de acuerdo con lo que las instituciones le exigen.
- La sociedad contiene siempre, en sus instituciones y en sus significados imaginarios, un impulso hacia el porvenir, y el porvenir excluye una codificación (o una mecanización) previa y exhaustiva de las decisiones a tomar.

De ello deriva la necesidad de instancias explícitamente instituidas sobre la base de la posibilidad de tomar decisiones sancionables acerca de lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, es decir, de la posibilidad de legislar, «ejecutar», resolver los conflictos y gobernar. Las dos primeras funciones pueden ser (y han sido, en la mayor parte de las sociedades arcaicas) cubiertas por la estructura con-

suetudinaria del sistema normativo; no ocurre lo mismo con las dos últimas. En fin, y sobre todo, este poder explícito es el garante instituido del monopolio de los significados legítimos en la sociedad en cuestión.

Lo político es todo lo que concierne a este poder explícito (los modos de acceso a él, el modo apropiado de gestionarlo, etc.).

Este tipo de institución cubre la casi totalidad de la historia humana. Así ocurre en las sociedades heterónomas: estas crean sus propias instituciones y significados, pero ocultan esta auto-creación, imputándola a una fuente extra-social, en todo caso exterior a la efectiva actividad de la colectividad efectivamente existente: los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia o del mercado. En tales sociedades heterónomas, la institución de la sociedad tiene lugar en la clausura del sentido. Todas las cuestiones formulables por la sociedad en cuestión pueden encontrar su respuesta en los significados imaginarios, mientras que las que no pueden encontrarla son no tanto prohibidas como mental y psíquicamente imposibles para los miembros de la sociedad.

Esta situación, por lo que podemos saber, sólo se ha roto dos veces en la historia: en la Grecia antigua y en la Europa occidental. Y de esta ruptura nosotros somos herederos, ella es la que nos permite hablar como hablamos. La ruptura se expresa mediante la creación de la política y la filosofía (de la reflexión). Política: puesta en cuestión de las instituciones establecidas. Filosofía: puesta en cuestión de los *idola tribus*, de las representaciones comúnmente aceptadas.

En estas sociedades, la clausura del sentido está rota, o por lo menos tiende a romperse. Tal ruptura —y la actividad de incesante interrogación que la acompaña— implica el rechazo de una fuente de sentido distinta de la actividad viva de los seres humanos. Implica, por tanto, el rechazo de toda «autoridad» que no dé cuenta y razón y no justifique la validez del derecho de sus enunciados. De ello se sigue casi inmediatamente:

- La obligación para todos de dar cuenta y razón (*logon didonai*) de los propios actos y de las propias afirmaciones.
- El rechazo de las «diferencias» o «alteridades» (jerarquías) previas en las posiciones respectivas de los individuos y, consiguientemente, la puesta en cuestión de todo poder que derive de aquellas.
- La apertura de la cuestión de las buenas (o mejores) instituciones, en la medida en que dependen de la actividad consciente y explícita de la colectividad —y también por tanto la apertura de la cuestión de la justicia.

Es fácil darse cuenta de que estas consecuencias llevan a considerar la política como una tarea que implica a todos los miembros de la colectividad, que presupone la igualdad de todos y que tiende a hacerla efectiva —una tarea, pues, también de transformación de las instituciones en el sentido de la democracia. Podemos entonces definir la política como la actividad explícita y lúcida relativa a la instauración de las instituciones deseables, y la democracia como el régimen de autoinstitución explícita y lúcida

da, en la medida en que ello es posible, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva y explícita.

Es el momento de añadir que esta auto-institución es un movimiento imposible de detener, que no tiene a una «sociedad perfecta» (expresión que carece de sentido), sino a una sociedad libre y justa, en la medida en que ello es posible. Este movimiento es el que llamo el proyecto de una sociedad autónoma y que, una vez cumplido, debe establecer una sociedad democrática.

Surge una cuestión preliminar, de hecho planteada ya en la historia: ¿por qué queremos, por qué debemos querer un régimen democrático? No la discutiré, limitándome a observar que plantear tal cuestión implica ya que debemos (o deberíamos) vivir en un régimen en el que todas las cuestiones puedan ser planteadas —y este también es el régimen democrático.

Pero es también evidente que semejante institución, en la que todas las cuestiones pueden ser planteadas, donde ninguna posición ni estatuto están determinados o garantizados de antemano, define la democracia como régimen. Volvere sobre ello.

II

Se ha objetado que esta visión comporta una concepción sustantiva de la felicidad de los ciudadanos y que, por tanto, desemboca fatalmente en el totalitarismo (posición explícitamente expresada por Isaiah Berlin e implícita en las argumentaciones de Rawls y Habermas).

Nada, sin embargo, en lo que acabamos de decir alude a la «felicidad» de los ciudadanos. Se pueden comprender las razones históricas de tales objeciones —desde el famoso «la felicidad es una idea nueva en Europa» de Saint Just hasta la monstruosa farsa de los regímenes stalinistas, que pretendían trabajar para (y realizar) la felicidad del pueblo («La vida es ahora mucho mejor, camaradas. La vida es ahora mucho más feliz», declaraba Stalin en el apogeo de la miseria y del terror en Rusia). Pero estas motivaciones no bastan para justificar la posición teórica, que parece una reacción casi epidérmica a una situación histórica de dimensiones colosales —la emergencia del totalitarismo— que exigía un análisis mucho más profundo de la cuestión política. El objetivo de la política no es la felicidad, sino la libertad. La libertad efectiva (no nos referimos aquí a la «libertad filosófica») es lo que yo llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que no puede realizarse sino a través de la autoinstitución y el auto-gobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen. La sociedad concreta, que vive y funciona, no es otra cosa que los individuos concretos, efectivos, «reales».

Pero lo contrario es igualmente verdadero: la autonomía de los individuos es inconcebible e imposible sin la autonomía de la colectividad. En efecto ¿qué significa, cómo es posible, qué presupone la autonomía de los individuos? ¿Cómo podemos ser libres si estamos obligatoriamente sometidos a las leyes sociales? Hay una primera condición: es pre-

ciso que exista la posibilidad efectiva de participar en la formación de las leyes (de las instituciones). No podemos ser libres bajo una ley si no podemos decir que tal ley es la nuestra —si no hemos tenido la posibilidad efectiva de participar en su formación y en su institución (aunque no hayan prevalecido nuestras preferencias). Como la ley es necesariamente universal en su contenido y, en una democracia, es colectiva en su fuente (punto, en teoría, no contestado por los procedimentalistas), de ello se deriva 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 estafas del pseudo«individualismo» contemporáneo), ya que la calidad de la colectividad que decide sobre nosotros nos interesa de manera vital —en otros términos, nuestra propia libertad se vuelve políticamente irrelevante, estoica o ascética. Tengo un interés positivo fundamental (e incluso egoísta) en vivir en una sociedad más cercana a la del *Banquete* que a la del *Padrino* o *Dallas*. La propia libertad, en su realización efectiva, es función de la libertad efectiva de los otros. Idea esta incomprensible, ciertamente, para un cartesiano o para un kantiano.

No cabe la menor duda de que el despliegue y la realización de esta libertad presupone disposiciones institucionales precisas, incluidas algunas disposiciones «formales» o «procedimentales»: los derechos individuales (*Bill of rights*), las garantías judiciales (*due process of law, nullum crimen, nulla poena sine lege*), la separación de poderes, etc. Pero las libertades que resultan de esto son estrictamente defensivas (negativas). Todas estas disposiciones presuponen —y se trata del postulado tácito casi general en lo que se considera filosofía política moderna— que exista, establecido antes, un poder extraño a la colectividad, inamovible, inatacable, por esencia hostil y peligroso, cuya potencia se trata de limitar en la medida de lo posible. Reencontramos aquí la filosofía tácita de los comunes ingleses respecto del monarca, y la posición explícita de los textos fundadores de la Constitución americana. El hecho de que algún siglo más tarde los «pensadores políticos» de la modernidad se comporten psíquica e intelectualmente según el espíritu de la fórmula «de vuestra Excelencia el sumiso y obedientísimo servidor» —*Eu. Excellenz untermächtig gehorsamster Diener*— sorprenderá solamente a quien nunca haya reflexionado sobre la extraña relación entre la mayor parte de los intelectuales y los poderes establecidos.

Libertad bajo la ley —autonomía— significa participación en el establecimiento de la ley. Es una tautología afirmar que esta participación sólo realiza la libertad cuando ésta es igualmente posible para todos, no en la letra de la ley, sino en la efectividad social. De ahí deriva inmediatamente el absurdo de la oposición entre igualdad y libertad, repetida hasta la saciedad durante decenios. Salvo que se las tome en acepciones totalmente engañosas, las dos nociones se implican recíprocamente. La igual posibilidad efectiva de participación implica el reconocimiento efectivo a todos de las condiciones de todo tipo de dicha participación. Las implicaciones de esto son claramente inmensas: abarcan una parte considerable de la institución global de la sociedad; pero ef

punto nodal es evidentemente la *paideia*, en el sentido más profundo y duradero, sobre la que deberé volver.

No es, pues, posible realizar una «democracia procedimental» que no sea un fraude si no se interviene profundamente en la organización sustantiva de la vida social.

III

La lengua griega antigua, y la práctica política de los atenienses, ofrecen una distinción preciosa — en mi opinión de validez universal— entre tres esferas de las actividades humanas que la institución global de la sociedad debe a su vez separar y articular: el *oikós*, el *agorá* y la *ecclesia*, libremente traducibles como: esfera privada, esfera privada/pública y esfera (fuerte y formalmente) pública, que se corresponde con lo que antes he definido como poder explícito. Señalo de pasada que esta distinción se encuentra fundamentalmente en los hechos y en el lenguaje, pero no fue explicitada en tales términos en la época clásica, ni siquiera —salvo parcialmente— por el pensador clásico de la democracia, Aristóteles. Estas esferas sólo son claramente distintas (y realmente articuladas) en un régimen democrático. Bajo un régimen totalitario, por ejemplo, la esfera pública absorbe todas las cosas por principio. Al mismo tiempo, dicha esfera no es en realidad absolutamente pública —constituye la propiedad del aparato totalitario que detenta y ejerce el poder. Las monarquías absolutas tradicionales respetaban, en teoría, la independencia de la esfera privada, el *oikós*, y no intervenían sino moderadamente en la esfera privada/pública, el *agorá*. Paradójicamente, las pseudo-«democracias» occidentales contemporáneas de hecho han convertido en gran medida la esfera pública en privada: las decisiones verdaderamente importantes se toman en secreto y en la trastienda (del Gobierno, del Parlamento, de los aparatos de los partidos). Podemos dar una definición de democracia buena en la medida en que sea lo contrario de lo que acabo de decir: democracia buena es el régimen en el que la esfera pública es verdadera y efectivamente pública —pertenece a todos, está efectivamente abierta a la participación de todos.

El *oikós*, la casa-familia, la esfera privada, es el campo en el que, formalmente y en principio, el poder ni puede ni debe intervenir. Como es habitual en este campo, esto ni puede ni debe ser entendido en un sentido absoluto: la ley penal prohíbe atentar contra la vida o la integridad física de los miembros de la familia, la educación de los niños se ha hecho obligatoria incluso bajo los gobiernos más conservadores, etc.

El *agorá*, el mercado-lugar de reunión, es el campo en el que los individuos se encuentran libremente, discuten, contratan recíprocamente, publican y compran libros, etc. También aquí, formalmente y en principio, el poder no puede ni debe intervenir —y tampoco aquí hay que entender esto en términos absolutos. La ley impone el respeto de los contratos privados, prohíbe el trabajo de los niños, etc. En realidad, no terminaríamos de enumerar los puntos en

los que y las disposiciones a través de las cuales el poder, incluso en los Estados más «liberales» (en el sentido del liberalismo capitalista), interviene en dicho campo (un ejemplo que pondremos más adelante, el presupuesto).

La *ecclesia*, término utilizado aquí metafóricamente, es el lugar del poder, el campo público/público. El poder comprende los poderes, y estos, a su vez, deben estar separados y articulados. Remitiéndome a tratamientos más amplios, me limitaré a algún punto relevante para la presente discusión.

Si consideramos concretamente la actividad de las diferentes ramas del poder, está claro que no hay campo en el que se puedan asumir y adoptar decisiones sin tomar en consideración valoraciones sustanciales. Esto vale tanto para la legislación como para el gobierno, para el «ejecutivo» como para el judicial.

En efecto, es imposible imaginar una ley, excepción hecha de las leyes procesales, que no decida sobre cuestiones sustantivas. Ni siquiera la prohibición del homicidio se puede dar por descontada —como demuestran las múltiples restricciones, excepciones y calificaciones que en todas partes la acompañan. Lo mismo vale para lo referente a la «aplicación» de estas leyes, tanto si trata del judicial como del «ejecutivo». El juez nunca puede (ni debe en ningún caso) ser un *Paragraphen/automat*, porque siempre encuentra «lagunas jurídicas» (*Rechtslucken*), pero sobre todo porque siempre hay un problema de interpretación de la ley, y más profundamente, un problema de equidad. Tanto la interpretación como la equidad son inconcebibles sin el recurso y la invocación del «espíritu del legislador», así como de sus «intenciones» y los valores sustantivos a los que se supone que estas últimas apuntan. Las cosas son así también por lo que se refiere a la administración, en la medida en que esta última no podría «aplicar» leyes y decretos sin interpretarlos. Lo mismo vale, en el grado más alto, por lo que hace al Gobierno. La función de gobierno es «arbitraria». Se desarrolla en el marco de las leyes, está vinculada por la ley (nos referimos evidentemente al caso de los regímenes «democráticos» occidentales), pero no aplica ni en general sigue las leyes. La ley (en general, la Constitución) establece que el Gobierno debe presentar cada año ante el Parlamento un proyecto de presupuesto y que el Parlamento (que en este caso comparte una función de gobierno y no «legislativa») debe dar su voto, con o sin enmiendas al texto original; la ley no dice, y nunca podría decirlo, lo que debe haber en el contenido de tal presupuesto. Es del todo evidente que resulta imposible imaginar un presupuesto que no esté empapado de principio a fin, tanto en los capítulos de ingresos como en los de gastos, de decisiones sustantivas y que no esté inspirado por ciertos objetivos y ciertos «valores» que pretende realizar. Más en general, todas las decisiones de gobierno no banales miran, en medio de una oscuridad radical y radicalmente inevitable, al futuro. Tienden a orientar la evolución de la sociedad, en la medida en que ésta depende de aquellas decisiones, en una dirección elegida en vez de otra que no se ha elegido. ¿Cómo podrían tomarse tales decisiones sin

apelar, aunque sea implícitamente, a opciones sustantivas?

Podría decirse: pero todas estas decisiones explícitas (y especialmente las legislativas y de gobierno) bien podrían mirar solamente a la conservación del estado de cosas existente —o a preservar la libertad de la sociedad (no «política») para hacer surgir de sí misma y desplegar las «formas de vida sustanciales» que prefiere. Pero este argumento contiene, aunque sea implícitamente, un juicio de valor positivo acerca de las formas y los contenidos ya existentes de la vida social —sean bien residuo de tiempos inmemoriales, bien el producto de la actividad contemporánea de la sociedad. Por poner el ejemplo más familiar al lector de hoy, el «liberalismo» extremo se retrotrae a una afirmación sustantiva: lo que «los mecanismos del mercado» o «la libre iniciativa económica» producen es «bueno» o «el menor mal posible», o sencillamente: no cabe hacer juicios de valor sobre este punto. (Las dos afirmaciones, evidentemente contradictorias, son simultánea o sucesivamente sostenidas por F. von Hayek, por ejemplo). Afirmar que no podemos expresar ningún juicio de valor acerca de lo que la sociedad «espontáneamente» produce, conduce al nihilismo histórico total y termina, por ejemplo, afirmando que cualquier régimen (estalinista, nazi u otro) equivale a cualquier otro. Considerar que lo que la tradición, o (lo que es lo mismo) la sociedad producen «espontáneamente» es bueno o el menor mal posible, obliga al compromiso de demostrar, cada vez y en cada caso concreto, por qué es así y, por tanto, obliga a entrar en una discusión sustantiva.

Como nadie en posesión de sus facultades podría negar estas constataciones, la duplicidad del punto de vista procedimentalista queda clara: no se trata de negar que de todos modos hay que tomar decisiones que implican cuestiones de fondo, sea cual sea el tipo de régimen considerado, sino de afirmar que, en un régimen «democrático», solamente la «forma» o el «procedimiento» con arreglo a los cuales se toman tales decisiones son relevantes —es decir, que esta «forma» o este «procedimiento» caracterizan por sí solos a un régimen «democrático».

Admitamos, sin embargo, que las cosas sean así. Pero todo «procedimiento» debe ser aplicado por seres humanos. Seres humanos que deben poder, deber y ser obligados a aplicar este procedimiento según su «espíritu». ¿Pero quiénes son estos seres humanos, de dónde vienen? Sólo la ilusión metafísica (la de un individuo-sustancia preformado en sus determinaciones esenciales y para el que su pertenencia a un ambiente histórico-social definido sería tan accidental como el color de sus ojos) permitiría eludir esta pregunta. Se postula en este planteamiento la existencia efectiva (estamos en el terreno de la política efectiva, no el de las ficciones contrafácticas), la existencia de átomos humanos, dotados ya no sólo de «derechos», etc., sino también de un conocimiento perfecto de las disposiciones jurídicas (sin el cual habría que legitimar una división del trabajo establecida con carácter definitivo entre «ciudadanos sin más» y jueces, administradores, legisladores, etc.), átomos que tenderían por sí mismos, ineluctablemente e independientemente de toda formación, historia personal, etc., a comportarse como

átomos jurídico-políticos. Esta ficción del *homo juridicus* es tan ridícula e inconsistente como la del *homo oeconomicus*, y la metafísica que ambas presuponen es la misma.

Para el punto de vista procedimental, los seres humanos (o una parte suficiente) deberían ser meros puntos de referencia jurídicos. Pero los individuos efectivos son otra cosa. Y estamos obligados a tomarlos tal y como se presentan ya formados por la sociedad, con sus historias, con sus pasiones, con sus múltiples pertenencias particulares; tal y como han sido construidos por el proceso histórico-social y por la institución dada de la sociedad. Para que fuesen diferentes sería necesario que esta institución, en sus aspectos sustanciales y sustantivos, fuese también diferente. Supongamos que una democracia, tan completa y perfecta como deseamos, cae del cielo: esta sociedad no podrá durar mucho tiempo a menos que produzca los individuos que se correspondan con ella y que, ante todo y sobre todo, sean capaces de hacerla funcionar y de reproducirla. No puede existir sociedad democrática sin *paidia* democrática.

La concepción procedimental está, salvo riesgo de incoherencia, obligada a introducir subrepticamente —o inducir a— dos juicios sustantivos y de hecho:

- Las instituciones efectivas, dadas, de la sociedad son, tal como son, compatibles con el funcionamiento de procedimientos «verdaderamente» democráticos.
- Los individuos, tal y como han sido construidos por esta sociedad, pueden hacer funcionar los procedimientos establecidos según su «espíritu» y defenderlos.

Estos juicios tienen múltiples presupuestos y comportan numerosas consecuencias. Mencionamos dos. El primero es que nos encontramos de nuevo aquí con la cuestión fundamental de la equidad, no en sentido sustantivo, sino sobre todo en el sentido estrictamente lógico ya establecido por Platón y Aristóteles. Hay siempre una inadecuación entre la materia a juzgar y la forma misma de la ley —la primera es necesariamente concreta y específica, la segunda abstracta y universal. Esta inadecuación sólo puede ser colmada por el trabajo creador del juez «que se pone en el puesto del legislador» —lo que implica que haga referencia a las consideraciones sustantivas. Y todo esto va más allá de todo procedimentalismo.

El segundo 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 producción de individuos que se correspondan con esta definición, esto es, de mujeres y hombres democráticos en el sentido también estrictamente procedimental del término. Pero entonces se debe afrontar el siguiente dilema: o esta educación de los individuos es dogmática, autoritaria, heterónoma —y la pretensión democrática se convierte en el equivalente de un ritual religioso—; o, por el contrario, los individuos que deben «aplicar los procedimientos» —votar, legislar, ejecutar las leyes, gobernar— son educados de manera crítica. En tal caso, es necesario que este espíritu crítico sea valorizado, en cuanto tal, por la ins-

NOVEDADES JURÍDICAS *tecno*

Comentarios Jurídicos

La Ley Orgánica 5/1992, de regulación del tratamiento automatizado de los datos de carácter personal.

Comentarios y textos
Manuel Heredero Iglesias

Propiedad, expropiación y responsabilidad.

La garantía indemnizatoria en el Derecho europeo y comparado
Javier Barriés (coord.)

Biblioteca Universitaria

Derecho penal general.

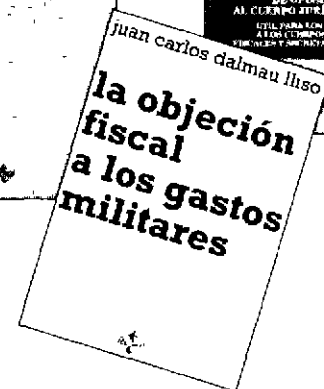
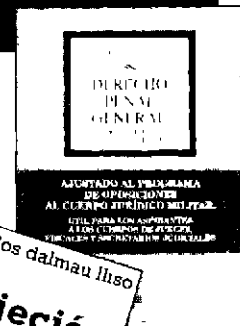
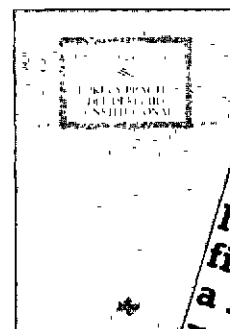
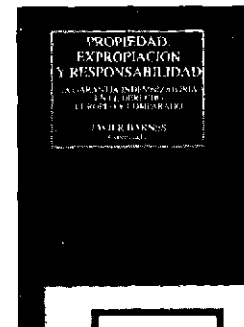
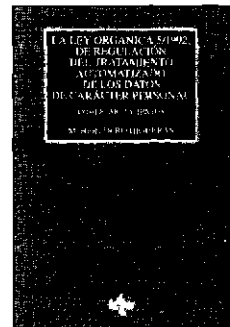
Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre
Rafael Díaz Roca

Teoría y práctica del Derecho constitucional
Jorge Rodríguez-Zapata

Ciencias Jurídicas

La objeción fiscal a los gastos militares

Juan Carlos Dalmau Iltso



Estado y Sociedad

El Senado, Cámara de representación territorial
Francesc Pau i Vall (coord.)

Los despidos por causas económicas y empresariales
Jesús Cruz Villalón (coord.)

Biblioteca de Textos Legales

Normas sobre justicia de menores
Ed. de Lotario Vilaboy Lois

Legislación sobre el sector petrolero
Ed. de José Antonio García de Cova

Otras colecciones

El movimiento *Critical Legal Studies*
Juan A. Pérez Lledo

La justicia y sus problemas en la Constitución
Juan Fernando López Aguilar

tecno

EDITORIAL TECNOS
Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
Tel: 91/393 86 86 - Fax: 91/742 66 31

DISTRIBUYE: COMERCIAL GRUPO ANAYA
Oficina central, Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
Tel: 91/393 86 00 - Fax: 91/742 66 31

CGA
COMERCIAL GRUPO ANAYA

titudin de la sociedad —y se abre la caja de Pandora de la puesta en cuesti3n de las instituciones existentes, la democracia retorna a ser movimiento de auto-instituci3n de la sociedad, es decir, un nuevo tipo de r3gimen en el sentido pleno del t3rmino.

Los periodistas y algunos fil3s0fos pol3ticos que parecen ignorar por completo las largas disputas de la «filosof3a del derecho» de los 3ltimos dos siglos, hablan constantemente del «Estado de Derecho». Pero si el «Estado de Derecho» (*Rechtstaat*) es una cosa diferente del «Estado de leyes» (*Gesetzstaat*) es porque aqu3l va mas all3 de la simple conformidad con los «procedimientos», porque la cuesti3n de la justicia est3 puesta en juego y afecta tambi3n a las reglas jur3dicas ya existentes. Sin embargo, la cuesti3n de la justicia es la cuesti3n de la pol3tica desde que la instituci3n de la sociedad ha dejado de ser sagrada o tradicional. El «imperio de la ley», desde entonces, no puede eludir la pregunta sobre cu3l ley, por qu3 esta ley y no otra. Incluso la respuesta «formalmente democr3tica» —la ley es la ley porque representa la decisi3n de la mayor3a (se pasa por alto evidentemente saber si 3sta lo es realmente)— no impide la cuesti3n: ¿y por qu3 debe ser as3? Si la justificaci3n de la regla de la mayor3a es estrictamente procedimental —por ejemplo, porque es necesario que toda discusi3n tenga t3rmino— entonces cualquier otra regla podr3a tener la misma justificaci3n: echar a suertes la decisi3n, por ejemplo. La regla mayoritaria no puede ser justificada si no se admite el valor igual, en el campo de lo contingente y de lo probable, de las *doxai* de los individuos libres. Pero si este valor igual no debe quedarse en un «principio contraf3ctico», un enga3o pseudo-trascendental, entonces es objetivo permanente de la instituci3n de la sociedad construir a los individuos de tal forma que puedan razonablemente defender que sus opiniones tienen el mismo peso en el campo pol3tico. Una vez m3s la cuesti3n de la *paideia* se revela ineliminable.

La idea de que se pueda separar el «derecho positivo» y sus procedimientos de los valores sustantivos es un espejismo. La idea de que un r3gimen democr3tico pueda recibir de la historia, *ready made*, los individuos democr3ticos que lo hagan funcionar, es otro tanto. Tales individuos no pueden ser formados sino en el interior de y a trav3s de una *paideia* democr3tica, que no nace como una planta, sino que debe ser un objeto central de las preocupaciones pol3ticas.

Los procedimientos democr3ticos constituyen una parte, ciertamente importante, pero s3lo una parte, de un r3gimen democr3tico. Y deben ser verdaderamente democr3ticos en su esp3ritu. En el primer r3gimen que se puede llamar, a pesar de todo, democr3tico, el r3gimen ateniense, los procedimientos son instituidos no como un simple «medio», sino como momento de encarnaci3n de los procesos que los realizaban. La rotaci3n, la extracci3n a suerte, las decisiones sobre las deliberaciones del cuerpo pol3tico, las elecciones, los tribunales populares no se basaban s3lo en el postulado de la igual capacidad de todos para asumir los cargos p3blicos, sino que ante todo constitu3an las piezas de un proceso pol3tico educativo, de una *paideia* activa, que procuraba ejercitar y, por tanto, desarrollar entre todos las

capacidades correspondientes y, en definitiva, hacer tan posible como cercano a la realidad efectiva el postulado de la igualdad pol3tica.

IV

Las raices de estas confusiones no son, por cierto, solamente «ideales», en el sentido de que no hay que buscarlas esencial o exclusivamente en «falsas ideas» —de la misma forma que tampoco son solamente «materiales», en el sentido de que no hay que entenderlas como mera expresi3n, m3s o menos consciente, de intereses, pulsiones, posiciones sociales, etc. Se basan en el imaginario hist3rico-social de la edad «pol3tica» moderna, ya desde su prehistoria, pero sobre todo en su car3cter antin3mico. No es posible ocuparse en este momento de su explicaci3n. Me limitar3 a intentar elegir entre algunos de los puntos sobresalientes de la constelaci3n de ideas en el interior de y a trav3s de la cual este imaginario se ha expresado en la esfera pol3tica. Comenzar3 *in media res*. Es conocida la cr3tica habitual que el marxismo dirigi3 a los derechos y libertades «burguesas» (y que se remonta directamente, aunque no se diga, al mismo Marx): se tratar3a de libertades y derechos simplemente «formales», establecidos m3s o menos en inter3s del capitalismo. Cr3tica incorrecta por multiples razones. Estos derechos y estas libertades no nacieron con el capitalismo, ni han sido reconocidos por 3l. Reivindicados en sus inicios por la protoburgues3a de las ciudades desde finales del siglo X, han sido arrancados, conquistados e impuestos a trav3s de luchas seculares del pueblo (en las que jugaron un papel importante no s3lo las clases m3s desfavorecidas, sino tambi3n, frecuentemente, la peque3a burgues3a) All3 donde solamente han sido importados han resultado casi siempre «3tonos» y fr3giles (considere mos de nuevo el caso de los pa3ses de Am3rica Latina o de Jap3n). Por otro lado, estos derechos y libertades no son los que se corresponden mejor con el esp3ritu del capitalismo, 3ste exige m3s bien la *one best way* de Taylor o la «jaula de hierro» de Max Weber. Tambi3n es igualmente falsa la idea de que representar3an el correlato y la premisa pol3tica de la competencia en el mercado econ3mico. Este constituye solamente un momento, que ni es espont3neo (Polanyi) ni permanente, del capitalismo. Si consideramos su tendencia interna, 3sta conduce al monopolio, al oligopolio o las coaliciones entre capitalistas. Y tampoco constituyen el presupuesto del desarrollo del capitalismo (tomemos como ejemplo, otra vez, a Jap3n). Por 3ltimo, y sobre todo, no son absolutamente «formales»: por el contrario, se corresponden con elementos de vital necesidad para todo r3gimen democr3tico. Sin embargo, son parciales y, como se ha dicho anteriormente, esencialmente defensivos. Tambi3n es inadecuada su calificaci3n de «negativos» (I. Berlin). El derecho de reunirse, de manifestarse, de publicar un peri3dico o un libro no es «negativo». Su ejercicio constituye un componente de la vida social y pol3tica y puede tener y tiene necesariamente efectos importantes sobre la misma. Otra cosa es que su ejercicio pueda ser obstaculizado por las condiciones efectivas o,

como sucede hoy en los países ricos, pueda haberse hecho más o menos fútil a causa del anquilosamiento político general. Precisamente, una gran parte de la lucha por la democracia aspira a instaurar las condiciones reales que permitan a todos el ejercicio efectivo de estos derechos. De manera recíproca, esta «falaz» denuncia del carácter «formal» de los derechos y libertades «burguesas» ha tenido resultados catastróficos, sirviendo de trampolín a la instauración del totalitarismo leninista y de cobertura a su continuación por el estalinismo.

Estos derechos y libertades no son, por lo tanto, «formales»: son parciales y, en la realidad social efectiva, esencialmente defensivos. Por la misma razón, tampoco son «negativos». La expresión de I. Berlin pertenece al contexto y a la herencia histórico-social a la que he hecho referencia al inicio. Se corresponde con la actitud subyacente, y casi permanente, de las poblaciones europeas (y, ciertamente, no sólo de éstas, pero de ellas estamos hablando aquí) respecto al poder. Cuando por fin se ha roto, al menos en parte, el imaginario milenario de la realeza por derecho divino (ratificado y reforzado por el Cristianismo, «todo poder deriva de Dios»), persiste, no obstante, la representación del poder como extraño a la sociedad, frente a ella, oponiéndose a ella. El poder son «ellos» (*us and them* se sigue diciendo en inglés), es hostil por definición, se trata de contenerlo dentro de sus límites y de defenderse de él. Solamente durante la época revolucionaria, en Francia y en Nueva Inglaterra, la frase *we the people*, o el término Nación, adquieren un significado político y se declara que la soberanía pertenece a la nación —frase que, por otra parte, rápidamente será vaciada de su contenido a través de la «representación». En tal contexto se comprende que los derechos y libertades se reduzcan a ser considerados como instrumentos de defensa contra un Estado omnipotente y esencialmente extraño.

I. Berlin opone a estas libertades «negativas», las únicas aceptables según su opinión, una idea de la libertad emparentada con la concepción democrática antigua (griega) según la cual todos los ciudadanos deben tomar parte en el poder. Esta idea, según dicho autor, sería potencialmente autoritaria puesto que presupondría la imposición de una concepción positiva y colectivamente (políticamente) determinada del Bien común o del buen-vivir. Son múltiples las grietas de este razonamiento. La libertad efectiva (mejor que «positiva») de todos mediante la participación en el poder no implica una concepción del Bien común más de lo que lo haga cualquier decisión legislativa, gubernativa o judicial, tomada por «representantes», ministros o jueces. Como ya se ha dicho, no puede existir un sistema de derecho, por ejemplo, que sea completamente (o esencialmente) *Wertfrei*, neutro en cuanto a los valores. El reconocimiento de una esfera libre de «actividad privada» —cualesquiera que sean sus límites— deriva de la afirmación de un valor sustantivo que se quiere hacer valer universalmente: es bueno para todos que los individuos se muevan libremente en el interior de esferas de actividad privada reconocidas y tuteladas por la ley. La delimitación de estas esferas, el contenido de las eventuales sanciones en los casos de su transgresión por parte de otros, debe ne-

cesariamente apelar a algo distinto de una concepción meramente formal de la ley, como sería fácil mostrar a propósito de cualquier sistema de derecho positivo (por poner un ejemplo, es imposible establecer una graduación de la gravedad de los delitos y de las penas sin «parangonar» entre sí el valor de la vida, de la libertad —la prisión—, el dinero, etc.).

En la argumentación de Berlin hay implícita otra confusión: la confusión entre el Bien común y la felicidad. El fin de la política no es la felicidad —que no puede ser más que un asunto privado—, sino la libertad y la autonomía individual y colectiva. Sin embargo, no puede ser exclusivamente la autonomía porque entonces caeríamos de nuevo en el formalismo kantiano y bajo todas las críticas legítimas de las que éste ha sido objeto desde su origen. Como he dicho en otro lugar, exigimos y deseamos la libertad por sí misma y, al mismo tiempo, para hacer algo, para poder hacer las cosas. Pues bien, una inmensa parte de estas cosas, o no estamos en condiciones de hacerlas solos, o dependen fuertemente de la institución global de la sociedad y, por lo general, ambas circunstancias se dan simultáneamente. Ello implica necesariamente una concepción, aunque sea mínima, del Bien común.

Es verdad, lo he recordado al inicio del texto, que Berlin no ha creado tal confusión, simplemente la ha compartido. Viene de lejos y por ello es más necesario, si cabe, disiparla. La distinción que se ha restablecido es antigua (razón por la que el olvido de los teóricos modernos tiene menos excusas). Se trata de la distinción entre la felicidad, hecho estrictamente privado, y el Bien común (o la vida buena) impensable sin recurrir a la esfera pública y también a la pública/pública (el poder). Es la distinción, en términos diferentes —pero que enriquecen la discusión—, entre *eudaimonia*, felicidad, que no es *eph'hemis*, no depende de nosotros, y el *eu zein*, el buen-vivir que, en gran parte, depende de nosotros individual y colectivamente (puesto que depende tanto de nuestros actos como de los actos de los que nos rodean y, en un nivel más abstracto y profundo, de la institución global de la sociedad). Se pueden condensar las dos distinciones afirmando que la realización del Bien común es la condición del buen-vivir.

¿Pero quién determina el buen-vivir? Quizás una de las razones principales de la confusión que rodea a esta cuestión es que la filosofía ha pretendido poder aportar esta definición. Y ello porque el papel de pensadores de la política ha sido desarrollado sobre todo por filósofos y éstos, por su profesión, querrían definir de una vez por todas qué es la «felicidad» y qué es el «bien común» y, si fuera posible, hacerlos coincidir. En el marco del pensamiento heredado esta definición sólo podía ser universal, válida para todos en cualquier tiempo y lugar y, al mismo tiempo, establecida de alguna manera a priori. Esta es la raíz del «error» de la mayor parte de los filósofos de la política y del error simétrico de aquellos que, para evitar las consecuencias absurdas de esta solución —por ejemplo, Platón que legislaba sobre las formas musicales prohibidas y permitidas en toda «buena» sociedad—, se han limita-

do a rechazar la cuestión misma, abandonándola al libre arbitrio de cada uno.

No puede haber filosofía que defina para todos qué sea la felicidad y sobre todo que la quiera imponer a través de decisiones políticas. La felicidad pertenece a la esfera privada y privada/pública. No pertenece en cuanto tal a la esfera pública/pública. La democracia como régimen de la libertad excluye ciertamente que una felicidad pueda ser considerada, en sí misma o en sus «medios», políticamente obligatoria. Podemos añadir: ninguna filosofía en ningún momento puede definir un «bien común» sustantivo —y ninguna política puede esperar a que la filosofía haya establecido ese bien común para actuar.

Sin embargo, las cuestiones que se plantean en la esfera pública/pública (en la legislación, en el gobierno) no pueden ser tampoco discutidas sin una visión del bien común. El bien común es, por una parte, una condición de la felicidad individual y, por otra, hace referencia a las obras y empresas que la sociedad quiere ver realizadas, tengan mucho o poco que ver con la felicidad.

Esto no atañe sólo al régimen democrático. El análisis ontológico muestra que ninguna sociedad puede existir sin una definición más o menos concreta de valores sustantivos compartidos, de bienes sociales comunes (los *public goods* de los economistas no son más que una parte). Estos valores representan una parte esencial de los significados sociales imaginarios establecidos cada vez. Estos valores definen el estímulo de toda sociedad: proveen de normas y criterios no instituidos formalmente (así, por ejemplo, los griegos distinguían entre *dikaion* y *kalon*); en definitiva, están en la base de la tarea institucional explícita. Por ejemplo, el derecho no puede dejar de expresar una concepción común (o dominante, y más o menos aceptada) del «mínimo moral» que implica la vida en sociedad.

Sin embargo, estos valores y esta moralidad son una creación colectiva anónima y «espontánea». Pueden ser modificados bajo la influencia de una acción consciente y deliberada —pero es necesario que esta última incida en aspectos del ser histórico-social distintos de aquellos sobre los que recae la acción política explícita. De todos modos, la cuestión del bien común pertenece al campo del hacer histórico-social, no al de la teoría. La concepción sustancial del bien común es creada cada vez histórico-socialmente —y es ésta la que lleva dentro todo derecho y todo procedimiento. Esto no nos lleva al simple «relativismo» cuando se vive en un régimen democrático en el que la interrogación permanece abierta efectiva y permanentemente, lo que que presupone la creación social de individuos capaces de interrogarse efectivamente. Encontramos aquí al menos un componente del bien común democrático, sustantivo y no relativo: la ciudad debe hacer todo lo posible por ayudar a los ciudadanos a llegar a ser efectivamente autónomos. Esto es, antes que nada, una condición de su existencia en cuanto ciudad democrática: una ciudad está hecha de ciudadanos, y ciudadano es aquél que es «capaz de gobernar y de ser gobernado» (Aristóteles). Pero es también, como ya he dicho, una condición

positiva del buen-vivir de cada uno, dependiente de la «calidad» de los otros. Y la realización de este objetivo —ayudar a los ciudadanos a llegar a ser autónomos, la *paideia* en la acepción más fuerte y profunda del término— es imposible sin decisiones políticas sustantivas —que, por otra parte, no pueden ser tomadas por cualquier régimen ni en cualquier caso.

La democracia como régimen es, por lo tanto, el régimen que intenta, en la medida en que sea posible, realizar al mismo tiempo la autonomía individual y colectiva y el bien común tal y como es concebido por la colectividad considerada.

V

El ser humano individual reabsorbido en su «colectividad» —en la que se encuentra, evidentemente, sólo por el azar (la casualidad de su nacimiento en tal lugar y tiempo); este mismo ser despegado de toda colectividad, contemplando la sociedad a distancia e intentando ilusoriamente considerarla simultáneamente como un artificio y como un mal necesario: estos son las dos consecuencias de un mismo desconocimiento que se explica en dos niveles:

- Como desconocimiento de lo que son el ser humano y 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 como creación ontológica en general —creación de un tipo de ser que se da explícitamente, aunque sea en parte, las leyes de la propia existencia— y, al mismo tiempo, como proyecto de autonomía individual y colectiva.

La política democrática es, en los hechos, la actividad que intenta reducir, en la medida de lo posible, el carácter contingente de nuestra existencia histórico-social en sus determinaciones sustantivas. Ni la política democrática en los hechos, ni la filosofía en las ideas, pueden suprimir aquello que, desde el punto de vista del ser humano individual y de la humanidad en general, aparece como el azar radical (que Heidegger veía en parte, pero restringía extrañamente al ser humano individual, bajo el título de *Geworfenheit*, abandono o ser arrojado), haciendo realmente que seamos una forma de ser, que éste se manifieste como mundo, que dentro de este mundo seamos una forma de vida, en esta vida una especie humana, en esta especie una determinada formación histórico social y en esta formación, en tal momento y lugar, parido de un vientre entre millores, aparece este trozo de carne que llora al nacer y no otro. Pero ambas, política democrática y filosofía, pueden ayudarnos a limitar, o mejor a transformar la enorme parte de contingencia que determina nuestra vida, a través de la acción libre. Sería ilusorio afirmar que nos ayudan a «asumir libremente» las circunstancias que no hemos elegido y que no podremos nunca elegir. El hecho mismo de que un filósofo pueda pensar y escribir que la libertad es la conciencia de la necesidad (independientemente de

toda consideración sustantiva del sentido de la locución) está condicionado por una miríada innumerable de otros hechos contingentes. La simple conciencia de la mezcla infinita de contingencia y necesidad —de contingencia necesaria y de necesidad en última instancia contingente— que condiciona aquello que somos, lo que hacemos, lo que pensa-

mos, está lejos de ser libertad. Pero es la condición de esta libertad, condición exigida para comenzar lúcidamente las acciones que puedan conducir a la autonomía efectiva, tanto en el plano individual como en el colectivo.


(Trad. de Mariano Maresca y Pedro Mercado.)

DESAPARECIDO

Jabbar Rashid Shifki.
15 años.
Desaparecido en Irak
por nacer Kurdo.

¡A TI QUÉ TE IMPORTA!

**SI TE IMPORTA,
HAZTE SOCIO.**



91-531 25 09
AMNISTIA INTERNACIONAL