

¿Qué es la democracia?



Giovanni Sartori

taurus
T

VIII
LA DEMOCRACIA ANTIGUA
Y LA DEMOCRACIA MODERNA

Es claro que todas las condiciones de la libertad han cambiado; la misma palabra libertad no tiene igual significado entre los antiguos y entre los modernos [...] Siempre será útil estudiar a los antiguos, como pueril y peligroso imitarlos.

E. LABOULAYE

1. De la ciudad al Estado

La experiencia histórica ha producido y ensayado dos tipos de democracia: 1. la democracia directa o, vale decir, democracia como participación; 2. la democracia indirecta o, por así decirlo, democracia representativa. La primera es un ejercicio en propio y, en este sentido, *directo* del poder; mientras que la segunda es un sistema de *control* y de limitación del poder. En el primer caso, un régimen democrático está fundado sobre la participación de los ciudadanos en el gobierno de su ciudad: es la democracia de la *polis* y de sus imitaciones medievales. En el segundo caso, un régimen democrático, en cambio, está confiado a los mecanismos representativos de transmisión del poder.

A primera vista, la participación puede parecer más satisfactoria y también aún más segura que la representación, de lo que se puede deducir que la democracia directa sea más auténtica y hasta mejor que la indirecta. Pero es un hecho que la vida de la *polis* y los comunes medievales fue efímera y turbulenta; y esto a pesar del hecho de que la vida de la *polis* fuese

un laboratorio ideal para una experiencia confinada en el ámbito de los puros y simples principios democráticos: no sólo las dimensiones de la ciudad antigua eran pequeñísimas, sino que los ciudadanos vivían en simbiosis con su ciudad, a la cual estaban atados por un destino común de vida y muerte. Sin embargo, la democracia como participación se reveló muy frágil en el mismo terreno de cultivo irreproducible en la que hizo sus pruebas, en aquella pequeña comunidad cementada por un *ethos* indiferenciadamente religioso, moral y político, que fue la *polis*. Insisto en decir *polis* porque el referente de la democracia antigua no fue para nada una ciudad-Estado, como frecuentemente se nos dice: fue una ciudad-comunidad, una ciudad *sin Estado*.¹ Y si este punto preliminar no está claro, de inmediato partimos equivocados.

Estado viene de *status*, y hasta el siglo XVI “estado” (con minúscula) ha indicado cualquier situación, como en la expresión estado de cosas, o también una condición, como en la expresión estado social, y específicamente una clase social, el estado en que uno nace. La palabra Estado entra en el vocabulario político en Italia, en expresiones como “Estado de Florencia” y “Estado de Venecia”, para caracterizar las formaciones políticas en las que la terminología medieval (*regnum*, *imperium* o *civitas*) era manifiestamente inadecuada. Es Maquiavelo quien primero registra este uso al principio de *El príncipe*: “todos los Estados, todos los dominios que ha tenido y tiene un imperio sobre los hombres son o repúblicas o principados”. Mas la afirmación de esta nueva palabra fue lentísima. No la encontramos en Bodin, teórico de la soberanía; Hobbes, por regla, decía *commonwealth*; y Estado no había sido

escogido, todavía, en la *Encyclopédie* de Diderot y d’Alembert. En el siglo XVII, el término fue usado, más que en otra cosa, en la disputa sobre la “razón de Estado”, en la que la palabra importante era razón (el derecho-deber de salvaguardarse), no Estado.² Y este lentísimo desarrollo de la palabra corresponde al lentísimo constituirse de la cosa. El mal afamado Estado del absolutismo monárquico era únicamente un Estado “patrimonial” que se apoyaba sobre el ejército que el soberano lograba pagar. Como Estado, el Estado absoluto era una cosa pequeñísima: una corte, fortificaciones, soldados y, se entiende, el derecho de mandar. El aparato burocrático era, para nosotros, risible; y el Estado no gestionaba nada, o casi nada, por su propia cuenta. La palabra Estado se convierte en importante y necesaria sólo cuando comienza a designar una *herrschaft*, un dominio caracterizado por la presencia estructural, impersonalidad y efectivo control territorial sobre todo el territorio en que se presume jurisdicción. Para llegar a esto se debe arribar al siglo XIX. Y entonces el Estado que nosotros conocemos, el Estado como un conjunto complejo y vastísimo de estructuras de mando, de administración y de legislación, sostenido por una variedad de aparatos, es para Occidente una entidad que comienza a transformarse en gigantesca sólo con la Primera Guerra Mundial.

Regresando a los griegos, su vida política estaba toda resuelta al convivir en la *polis*, en la pequeña ciudad constituida en *koinonía*, en comunidad. Repito, la suya era una democracia “sin Estado”. Aunque si queremos retrotraer la palabra Estado al mundo antiguo, la podemos referir a los romanos y, mejor todavía, a los despotismos asiáticos; pero no a los griegos.

Sin Estado no quiere decir que la *polis* fuese toda autogestión. La democracia ateniense sí era una entidad relativamente simple; pero no tan simple como para resolverse sin remanente en la *ekklesia*, es decir, en una asamblea ciudadana; también existía un consejo (*boulê*) de quinientos miembros y, luego, toda una variedad de magistraturas; los cargos públicos eran atribuidos, por regla, por sorteo y con rotación rapidísima.³ Esto generaba una vida política sin políticos. Es, como ya se ha notado, una representación *horizontal* (no vertical) de la política, en la que los gobernados y gobernantes se cambiaban, a turno, las partes. De hecho, tanto la noción de soberanía popular como la distinción entre titularidad y ejercicio del poder son de elaboración medieval. Los griegos no tenían necesidad de ello. Es verdad (retrospectivamente) que su democracia directa era el equivalente exacto de un sistema resuelto completamente en la soberanía popular. Pero, así como el *demos* soberano reabsorbía todo, ese todo no exigía separación y distinción entre pueblo soberano, en cuanto a la titularidad, y otros “soberanos”, en cuanto a ejercicio. Entonces sin Estado significa, en primer lugar, *sin verticalidad*.

Pero el estado de ser “sin Estado” implica, también, obligación de quedarse en la ciudad, de quedarse *intra moenia*, es decir, de quedarse pequeños. Atenas, se calcula, llegó a un máximo de treinta o treinta y cinco mil ciudades (sobre un total de trescientos mil habitantes). La *polis* democrática floreció pero, en la misma medida, pereció, porque fue incapaz de crecer, condenada al espacio que la instituía y la hacía posible. En suma, sin Estado implica *sin extensión*. Y si nos es necesaria la extensión, si la ciudad sin territorio es una en-

tividad no vital, entonces es necesario pasar de la ciudad al Estado. Para realizar este tránsito sin perder la democracia, han sido necesarios más de dos mil años. La democracia de los modernos ya no está condenada a ser pequeña, está desvinculada de los límites de crecimiento. Mas es así porque se pone como Estado. Y, entonces, quien parte de la premisa de que la democracia antigua era una “ciudad-Estado”, da por resuelto el problema que estaba por resolver.

2. Participación y representación

Afirmar que la democracia de los antiguos era sin Estado equivale a establecer que aquella democracia ya no es posible, que no es aplicable a la realidad de los modernos. Pero supongamos que lo sea. Si lo fuese, ¿sería preferible?

Aristóteles —recordémoslo— clasificaba la democracia entre las formas degenerativas de gobierno: para él, la democracia era mal “gobierno de los muchos”, porque en ella los pobres gobernaban en su propio interés (en vez del interés general). La democracia definida como “gobierno de los pobres en su propio provecho” nos impacta como una anticipación extraordinaria de modernidad, como una visión socioeconómica de democracia.

Pero no es así. No es que Aristóteles mencione a los pobres porque son los más, la mayoría son pobres. Aristóteles advierte expresamente que una democracia es tal aunque los pobres fuesen los menos. Su argumento es lógico. Aristóteles construye su tipología conjunta sobre los criterios: el número de los gobernantes, más el interés a que ellos sirven (general o propio). Así, el gobierno de uno se desdobra en monarquía (buena) y

tiranía (mala); el gobierno de los pocos en aristocracia (buena) y oligarquía (mala); y el gobierno de muchos en *politeia* (buena) y democracia (mala). Entonces, la de Aristóteles no era una definición económica sobre la democracia, sino uno de los tres casos posibles de mal gobierno, de gobierno en el interés propio.

Pero, aun sin tipología de conjunto de los regímenes políticos, todos los observadores de aquel tiempo vieron en la democracia un mal gobierno. Para Heródoto —el inventor del nombre—, la característica fundadora de la democracia era la *isonomía*, iguales leyes, reglas iguales para todos. Pero, apenas 50 años después, en 406 a.C., se recriminaba —narra Jenofonte— “que era absurdo que el *demos* no tuviese derecho de hacer lo que quisiera”. Que es como decir que el “bueno” de la democracia ateniense fue rápidamente cambiado. La *isonomía* tuvo una vida breve; y la realidad que Aristóteles observaba era una ciudad en la que el *demos* hacía y deshacía las leyes a su gusto y, por este camino, una ciudad polarizada por el conflicto entre pobres y ricos. La democracia ateniense acaba, diremos nosotros, en la lucha de clases. Y es un resultado que no sorprende.

El autogobierno, el verdadero, aquél que practicaban los griegos, requiere una devoción total del ciudadano al servicio público: gobernarse a sí mismo quiere decir pasar la vida gobernando. “El ciudadano [...] se entregaba por entero al Estado; le daba su sangre en la guerra; el tiempo en la paz; no tenía libertad para dejar aparte los negocios públicos para ocuparse de los propios [...] debía, más bien, dejar éstos para trabajar en provecho de la ciudad” (Fustel de Coulanges, 1925, II, p. 152).

De este modo, la absorbente politicidad exigida por la conducción en propio de los diversos asuntos públicos crea un profundo desequilibrio entre las numerosas funciones de la vida asociada. El ciudadano era total, de tiempo completo. Resultaba una hipertrofia de la política en correspondencia a una atrofia de la economía. El “ciudadano total” producía una sociedad deforme.

De lo escrito antes, se deduce que la democracia indirecta, es decir, representativa, no es solamente una atenuación de la democracia directa; también es su correctivo. Una primera ventaja del gobierno representativo es que un proceso político entretendido de mediaciones permite escapar a las radicalizaciones elementales de los procedimientos directos.⁴ La segunda ventaja es que también sin “participación total” la democracia representativa subsiste siempre como un sistema de control y limitación del poder. Lo anterior permite a la sociedad civil, entendida como sociedad prepública, como esfera autónoma y conjunto autosuficiente, desarrollarse como tal.

En suma, el gobierno representativo libera para los fines extrapolíticos, de actividad económica u otra, el conjunto de energías que la *polis* absorbía en la política. Quien regresa hoy a exaltar la democracia participativa, no recuerda que la *polis* se desplomó en un torbellino de excesiva política.

Aristóteles notaba que quien tiene necesidad de trabajar para vivir, no puede ser ciudadano. Y Rousseau, después de haber recordado que en Grecia “eran los esclavos los que trabajaban” porque “el gran hacer (del pueblo) era la propia libertad”, exclamaba: “¡Qué! La libertad no se mantiene ¿si no se apoya en la esclavitud?

Tal vez. Los dos excesos se tocan [...]” (*El contrato social*, III, 15). Se tocan, o mejor, se tocaban, entonces. Hoy, en la democracia representativa, ya no: ciertamente nosotros no estamos condenados a la “condición infeliz” en la que “el ciudadano puede ser perfectamente libre sólo cuando el esclavo sea perfectamente esclavo” (*ibid.*).

Entonces, ¿si fuese posible la democracia directa y participativa de los antiguos, sería preferible? Es verdaderamente dudoso. Se podrá seguir pensando —si así se quiere— que los modernos, para realizar la democracia en grande, se tuvieran que contentar con menos democracia. Pero también eso lo dudo mucho.

Como pasaremos a mostrar, si los modernos pretenden menos de la democracia etimológica —es decir, del poder popular—, pretenden infinitamente más de la *democracia liberal*, de aquella otra cosa que ellos llaman democracia. Cuando se dice “participación en el poder”, no se dice libertad individual.

De mi infinitesimal proporción de poder —que es el poder de concurrir juntos en todas las formaciones de reglas imperativas a las que estaré sometido— no se deduce mi libertad frente al poder. En cambio, cuando se dice control y limitación del poder no es sólo que se pretenda dar menos para obtener más, lo que se intenta es resolver el problema de la opresión del hombre sobre el hombre reivindicando para cada uno su libertad individual.

3. Libertad colectiva y libertad individual

¿Los griegos, y especialmente los atenienses, eran libres? Parece obvio responder que sí. Pero una larga lista de autores responde que no.⁵ Entre estos últimos, la negación más resuelta es la de Fustel de Coulanges

(1925, I, p. 325): “el haber creído que en las ciudades antiguas el hombre gozase de la libertad es el error más extraño de cuanto se puedan cometer. Él no tenía la más remota idea [...] Tener derechos políticos, votar, nombrar magistrados, poder ser arconte, he ahí eso que se llamaba libertad; pero no por ello el hombre estaba menos esclavizado por el Estado”. Fustel dice Estado, y por lo mismo le da un peso injusto a lo negativo. Queda como verdad que la libertad de los antiguos es diversísima de la de los modernos; y, por tanto, que la suya no era libertad *para nosotros*, en razón de nuestro concepto de libertad.

Para entenderlo bien, es conveniente ir a parar a la concepción griega sobre el hombre. Cuando Aristóteles definía al hombre como un animal *político* no entendía, banalmente, que el hombre se encontraba viviendo en una casa llamada *polis*; ni definía la esencia, ni declaraba una antropología. En la existencia política, los griegos no veían una parte o un aspecto de la vida ni veían la plenitud y la esencia. El hombre no político era para los griegos un *idion*, un ser incompleto y carente (nuestro “idiota”), cuya insuficiencia estaba, precisamente, en su debilidad de *polis*. En suma, para los griegos el hombre era sin residuo el *polites*, el ciudadano; lo que hace inconcebible distinguir y, luego oponer, al individuo de su ciudad. De esto se deriva coherentemente que para ellos la libertad se resolvía sin mengua en el gobierno colectivo. ¿Era, en concreto, libertad? Sí y no. Lo era porque la ciudad era pequeña y su democracia era directa (sin Estado). Pero lo era en modo precario. Y no lo era si especificamos libertad *individual* y si entendemos esa libertad como *protección* de cada individuo en singular.

La precisión no niega, en modo alguno, que la civilización griega haya sido una explosión rica, múltiple y vital de “espíritu individual”. Lo que se niega es que la libertad del individuo fuese protegida. Y las dos tesis son perfectamente compatibles. El hecho de que un prepotente instinto individualista atravesase toda la experiencia de la democracia de tipo ateniense, no desmiente que el individuo quedara ahí indefenso y a merced de la colectividad. Y el hecho es que aquella democracia no tenía respeto por los individuos; más bien, se caracterizaba por la sospecha hacia los individuos. Desconfiada y celosa de toda personalidad eminente, voluble en sus reconocimientos y despiadada en sus persecuciones, era una ciudad en la que el ostracismo no constituía una penalidad, sino una precaución; era una democracia que marginó a Ermodoro de Efe-so porque no podía permitir que uno de sus ciudadanos fuese mejor que los otros. Puntualiza muy bien Werner Jaeger (1936, p. 179): “La *polis* como totalidad de la comunidad civil da mucho; pero también puede exigir el máximo. Ella se impone sin miramientos a los individuos y les imprime su propio sigilo [...] El valor del individuo y de su conducta se mide exclusivamente en razón de la ventaja o del daño de la *polis*”.

El punto es, entonces, que para nosotros ya no es verdad que el ciudadano sea “todo el hombre”. En cambio, consideramos que la persona humana, el individuo, es un *valor en sí*, independientemente de la sociedad y del Estado. Entre nosotros y los antiguos ha estado el cristianismo, el Renacimiento, el iusnaturalismo, la Reforma y todo el gran pensamiento filosófico y moral que se concluye en Kant.⁶ Es la diferencia que explica cómo el mundo antiguo no conocía al *in-*

individuo-persona y no podía valorizar “lo privado” como esfera moral y jurídica *liberadora* y promotora de autonomía, de autorrealización.

Ciertamente, los griegos disfrutaban de un espacio privado que era de hecho tal. Pero no reconocían un espacio privado como proyección de la persona, ni como esfera ético-jurídica. *Idion*, la palabra griega para el latino *privatus*, es lo opuesto (defectivo) de *koinon*, de eso que es común (y bueno). Un significado que se transmite al latino *privatus* que indica, cuando menos en su origen, “privación” (como en el verbo privar). De estos antecedentes a la esfera privada, entendida positivamente como un derecho y, aún más, como una esfera moral, el tránsito es largo y lento. Por lo tanto, los griegos no podían concebir una esfera privada, personal, de libertad; ni podían, en la misma medida, concebir la libertad como *respeto* y *tutela* del individuo-persona. Para ellos, el individuo no tenía “derechos” y no disfrutaba en ningún sentido de “defensa jurídica”. Su libertad se resolvía, sin remanente, en su participación en el poder y así en el ejercicio colectivo del poder. En aquel tiempo era mucho. Pero ni siquiera en aquel tiempo garantizaba al individuo. Tampoco se consideraba en ese entonces que el individuo necesitara garantías, o que tuviese que hacer valer derechos individuales.

Ahora ya es claro en qué sentido se niega que la libertad de los antiguos fuese libertad. No lo era si por libertad se entiende un estado individual de *independencia* y de *seguridad*. Hoy hay quien desprecia el descubrimiento del individuo y de su valor, usando “individualismo” en sentido derogatorio. Acaso demasiado individualismo está mal; es cierto que el indivi-

dualismo se manifiesta en formas decadentes. Pero al recapitular no debería escapársenos que el mundo que no reconoce el valor del individuo es un mundo despiadado, inhumano, en el que matar es normal, tan normal como morir. También era así para los antiguos; ya no para nosotros. Para nosotros, matar está mal; mal porque la vida de cada hombre cuenta, vale, es sagrada. Y esta creencia de valor que nos hace rechazar la crueldad de los antiguos es, aun hoy, de las sociedades no individualistas.

Pero admitamos —argumentando— que el individuo no sea un valor por tutelar. Aun así, sólo regresando a la fórmula de los antiguos, seremos libres al modo de los antiguos. En la ciudad —comunidad de los antiguos—, la libertad no se afirmaba oponiéndose al Estado: no había Estado. La libertad se afirmaba, a la inversa, al tomar parte en el poder colectivo. Pero una vez colocado el Estado como órgano materialmente distinto y funcionalmente supraordenado a la sociedad, el problema se voltea de cabeza: y en consecuencia, la instancia democrática de los modernos forma un núcleo en oposición al Estado. Cualquiera que sea el respeto o desprecio que cada uno de nosotros sienta por el individuo-persona, queda el hecho de que la microdemocracia antigua no tenía que resolver el problema de las relaciones entre ciudadanos y Estado, mientras que la macrodemocracia moderna sí. Los griegos podían ser libres, a su modo, aun partiendo de la *polis* para llegar al *polítes*. Nosotros podemos permanecer libres sólo si procedemos en sentido estrictamente opuesto; partiendo de los “derechos del hombre” y comenzando por el ciudadano para llegar al Estado.

La fórmula “todo en la *polis*” promueve, o puede promover, una democracia con un alto porcentaje de fusión comunitaria. La fórmula “todo dentro del Estado”, que luego se explica como “todo por el Estado”, es, en cambio, la fórmula del Estado totalitario. Al modo de los griegos, nosotros seremos perfectamente esclavos.

4. Democracia y República

Se ha dicho siempre que la vida de la democracia antigua fue breve. ¿Qué tan breve? Es difícil precisarlo porque no estamos de acuerdo sobre el momento de su inicio. La reforma de Clístenes es del año 508 a.C. Por otra parte, la palabra democracia es acuñada por Heródoto, lo que nos ubica en la mitad del siglo sucesivo. Si la democracia ateniense virtualmente terminó en el año 323 a.C., estaremos considerando un siglo y medio como máximo. Después, no sólo desaparece la palabra sino también la cosa. Durante casi dos mil años ya casi no se habló de “democracia”, y cuando era recordada la palabra era para usarla de modo derogatorio. En el *De Regimine Principum*, Santo Tomás se expresa para todos: “cuando un régimen inicuo es conducido por muchos (*per multos*), se le llama democracia”. Durante dos mil años, el régimen óptimo, la forma ideal, ha sido llamado *res publica*, república. Y decir república es muy diferente a decir democracia.

Res publica es “cosa de todos”, mientras que la democracia estaba, en Aristóteles, por “cosa de una parte” (el *demos* como parte pobre del todo). Y si democracia alude al “poder de alguien” (de una parte), *res publica*, en cambio, alude al interés general, al bien común; *res publica* designa, entonces, un sistema

político de todos en el interés de todos. De hecho, en inglés se convierte en *common weal* y luego *commonwealth*, bien o bienestar común. En sustancia, “república” se proyecta —semánticamente hablando— en un sistema político uniformemente equilibrado y distribuido en todos sus componentes, en un justo medio entre los dos extremos de la “cosa de uno solo”, por un lado, y de la “cosa del pueblo”, por el otro.

Históricamente, la diferencia entre democracia y república se convierte directamente en una oposición. Al final del siglo XVIII, en 1795, Kant (1946, pp. 118-119) criticaba a quienes habían comenzado a “confundir la constitución republicana con aquella democrática”, observando que —en cuanto al ejercicio del poder— todo régimen es “republicano o despótico”, y que la democracia, en el sentido propio de la palabra, “es necesariamente un despotismo”.

Los constituyentes estadounidenses no eran de diferente opinión. En el *Federalista* (número 10), Hamilton y Madison llamaban “república” al sistema representativo y “democracia” a la democracia directa. Esta última era definida como “una sociedad de pocos ciudadanos que se reúnen y administran de persona la cosa pública”. Madison escribía que “las democracias han ofrecido siempre el espectáculo de turbulencias y disidencias, se han manifestado siempre en contraste en toda forma de garantía de las personas o de las cosas, y han vivido una vida que ha sido tan breve, cuanto violenta ha sido su muerte”. La Constitución de Estados Unidos fue hecha a salvo de los riesgos de la democracia. También la Revolución Francesa tenía en mente el ideal de república. La única excepción a la unanimidad fue Rousseau; pero su excepción fue

pequeña. Mientras que la “democracia” fuese referida a Atenas, Rousseau estaba alineado: la de Atenas fue una mala democracia. En cambio, él apreciaba a los espartanos y a los romanos, que nunca fueron democracias. Rousseau fue la excepción al usar la palabra en sentido apreciativo, aunque subordinado a república. “Llamo República a todo Estado gobernado por leyes [...] porque sólo así gobierna el interés público. Todo gobierno legítimo es republicano” (*El contrato social*, II, 6).

¿Cómo se explica que un término que hoy nos emociona tanto haya sido mal visto durante tanto tiempo? Si, como sostengo, la teoría de las palabras y sus significados refleja la historia *tout court*, el rechazo de la palabra democracia hasta el siglo XIX prueba hasta qué grado la caída de la democracia antigua fue memorable y definitiva.

En la misma medida, cuando el término resurge lo hace para diseñar una realidad totalmente nueva: nuestras democracias son, en realidad, democracias *liberales*.

5. El descubrimiento del pluralismo

Luego nos ocuparemos del liberalismo. Aquí interesa la semilla de la que emerge y toma su camino: el “pluralismo”, descubrir y entender que la disidencia, la diversidad de opiniones, el contraste, no son enemigos de un orden político-social.

La génesis ideal de las democracias liberales está en el principio de que la diferenciación y no la uniformidad constituye la levadura y el más vital alimento para la convivencia. Esta idea se ha venido plasmando desde la edad de la Reforma y en la presencia de las terribles devastaciones y crueldades de las guerras de

religión entre 1562 y 1648. Hasta aquel tiempo, siempre se había considerado a la diversidad como causa de la ruina de los Estados, como fuente de discordia y de desorden, y se pensaba que la unanimidad era el fundamento necesario de los gobiernos. Desde entonces se empezó a pensar lo contrario, a mirar con sospecha a la unanimidad y a apreciar la disidencia (*dissent*), la variedad. Es sobre este cambio revolucionario de perspectivas que se ha ido construyendo a pedazos y bocados la civilización liberal; y es a través de este procedimiento que se llega a las democracias actuales. La autocracia, los despotismos, las viejas y nuevas dictaduras, hacen al mundo de un solo color; la democracia es un mundo multicolor. Obsérvese: no la democracia antigua que fue también monolítica. Es la liberal-democracia que viene estructurada sobre la diversidad. Somos nosotros y no los griegos los que descubrimos cómo construir un orden público a través de lo múltiple y de las diferencias.

¿Quién ha descubierto el pluralismo? Nadie en particular. Así como la idea surge en la época de la Reforma, es muy obvio que la mirada se fije en los reformadores y, especialmente, en los puritanos. Es cierto que el protestantismo ha fragmentado, y en este caso pluralizado, la creencia (cristiana) en Dios. Ciertamente, los puritanos han individualizado e interiorizado la relación con Dios. Y a los puritanos corresponde el mérito de haber deshecho el nudo entre eso que pertenece a Dios, la esfera de la religión, y eso que pertenece al César, la esfera del Estado. Pero la aportación puritana en el descubrimiento del pluralismo no debe ser exagerada. Es verdad que los puritanos invocaban la libertad de conciencia y la de opinión; pero las invo-

caban para sí mismos (pues estaban en minoría) y estaban dispuestísimos a negarlas para los otros. En realidad, los puritanos eran tan intolerantes como sus enemigos. En verdad, para la gran mayoría de los puritanos ingleses y norteamericanos del siglo XVII, “democracia” y “libertad” eran palabras e ideales despreciables. Los méritos de los puritanos al crear el sistema de valores y creencias que a su vez ha generado la civilización liberal son indudables; pero lo son por inscribirse ampliamente en consecuencias imprevistas, con resultados involuntarios.

En vez de buscar paternidades difíciles de encontrar, afirmemos los puntos que lo caracterizan. Primero, el pluralismo debe ser concebido como una *creencia de valor*. Aun la fragmentación medieval podría ser declarada pluralista; pero aquel pluralismo era de estructuras, no de creencias (y, entonces, no era tal). El mundo medieval fue policentrista en la organización, pero monocromático en su visión del mundo. Segundo, el pluralismo presupone e implica *tolerancia*: pero es negado por el fedaísmo y por el fanatismo, y se afirma negándolo. Atención, tolerancia no es relativismo; es reconocer el derecho que otros tienen de creer algo diferente a lo que nosotros creemos. Tercero, el pluralismo exige que la Iglesia esté separada del Estado y que la sociedad civil sea autónoma frente a ambas.⁷ El pluralismo está amenazado tanto por el Estado que es brazo secular de la Iglesia, como por el Estado que politiza a la sociedad. Al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios; en esencia, ésta es la visión del mundo que hoy por hoy queda como típicamente occidental. Ciertamente el Islam la rechaza frontalmente; y en África no existen raíces para su desarrollo.

6. Recapitulación

He subrayado la discontinuidad entre la democracia antigua y la nuestra porque a fuerza de decir solamente, por brevedad, democracia, lo que no se nombra es olvidado o, de cualquier manera, es subordinado: acaba en que la democracia (vocablo expreso) está arriba, y que el liberalismo (concepto sobrentendido) está abajo. Si acaso, debería ser al revés. Debido a una perspectiva histórica, en un tiempo brevísimo puede parecer grande sólo lo que tenemos cerca, la superación de lo que la democracia hace al regresar y cumplir hoy en el liberalismo es un logro pequeño respecto de la superación, a la inversa, que ha cumplido el liberalismo sobre la democracia antigua. La verdad es que, mientras la democracia moderna existe en la medida en que está instituida por la superación liberal de la democracia etimológica, la democracia que practica-mos es la *liberal-democracia*.

Para los griegos, democracia era aquel sistema de gobierno en el que las decisiones son colectivas. Por lo tanto, la idea clásica de democracia permite que la comunidad no dejé ningún margen de independencia y no conceda ninguna esfera de protección al individuo. “Atenienses y romanos eran libres, vale decir”, precisaba Hobbes, “sus ciudades eran libres” (*Leviatán*, cap. XXI). Precisamente: ciudad libre no quiere decir ciudadanos libres. Se ha discutido mucho en este propósito sobre libertad civil y libertad política. Pero, de este modo, nos hemos perdido en minucias. No es que los antiguos conocieran la libertad política y no la libertad civil, o viceversa; es que su idea de libertad civil, política, jurídica, indivi-

dual o cualquier otra, no es la nuestra. No puede ser la nuestra porque entre los antiguos y nosotros ocurren aquellas adquisiciones de valor que nos separan históricamente de ellos.

Los griegos partían de la *polis* para llegar al *polí-tes*: en consecuencia, el individuo está subordinado a su ciudad, exactamente como un órgano pertenece a su organismo. Aquí se reencuentra la oposición de fondo entre la concepción de los antiguos y la de los modernos. Nosotros pensamos que el hombre es *más* que el ciudadano de un Estado. La calidad y el valor de “persona humana” no es reabsorbida en la ciudadanía, la política o el Estado. El hombre, para nosotros, no es simplemente la pertenencia de un todo o de algún colectivo plenario. Por eso es que, aunque el ejercicio del poder sea colectivo y se confíe en alguna totalidad supraindividual, no resuelve nuestros problemas. Y, en verdad, ni siquiera resolvía los problemas del siglo IV a.C. En la experiencia de los griegos, el poder popular rápidamente se convirtió en un rodillo compresor que arrolló la *isonomía*, luego, a sí mismo. Al final, todo lo que aclamaba la muchedumbre se convertía en ley, ni los límites de salida circunscribían este poder discrecional para ejercer un poder absoluto. Y así aconteció el fin.⁸ Nuestro poder es otra cosa completamente diferente, y lo es gracias al hecho de que no se asemeja al de los griegos, pues nuestras democracias son capaces de durar. El hecho es que la potestad popular resurge y sale actuante porque ya no es elemento de los mecanismos políticos que reabsorbe en sí a todos los otros; al contrario, ha sido absorbido por los otros. Por cuanto el simplismo etimológico otorgue exclusiva evidencia a la soberanía popular, ninguno de

nosotros piensa en el fondo que la democracia toda sea sólo esto: lo que el pueblo soberano quiera.

Entonces, que quede claro: cuando decimos que hay dos tipos de democracia, como ejercicio directo del poder o como sistema de control y de limitación del poder, de ninguna manera hablamos de sistemas intercambiables.⁹ No es solamente que los modernos han sabido crear una democracia "vital", en cuanto a su funcionamiento y duración, sino que también resuelven problemas que los griegos no resolvieron y que persiguen valores que no conocieron.