

política
de la liberación
arquitectónica

EDITORIAL TROTTA

enrique dussel

volumen II

Esta *Política de la Liberación* se desarrolla en tres momentos constitutivos: una historia mundial y crítica, una arquitectónica y una crítica. El primer volumen situaba la filosofía política dentro de una visión histórica distinta a la habitual y en consonancia con los tiempos de crisis universal de los marcos de referencia hermenéuticos, siendo los oprimidos de la Tierra el lugar desde donde se despliegan los dos volúmenes restantes.

La filosofía política contemporánea ataca problemas específicos, aspectos importantes, intuiciones innovadoras, pero no intenta una descripción de los componentes mínimos y necesarios de lo que sea lo político en cuanto tal. Un concepto de lo político supone primero la descripción ontológica del poder político, concepto que pasa inadvertido y que en la Modernidad se identificó frecuentemente con la dominación. Por ello en esta obra se pone primero un renovado concepto del poder a partir de las recientes experiencias políticas latinoamericanas.

Desde el campo político donde se despliega el poder se plantea el sentido de un primer nivel de lo político: la acción política. En un segundo nivel se expone la problemática del concepto de institución política, donde puede plantearse la compleja estructura de la misma en tesis que se oponen, por una parte, al anarquismo extremo y, por otra, al conservadurismo liberal o francamente de derecha. En un tercer nivel se trata de una manera amplia y novedosa los tres principios normativos implícitos de la política, expuestos formalísticamente por algunos o negados por la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos.

Este segundo volumen intenta así una descripción de la totalidad política en abstracto sin entrar todavía en la complejidad concreta, a la que habrá que elevarse después, donde se mostrarán las contradicciones históricas, los conflictos, la crisis y los procesos propiamente creativos que sitúan en su originalidad a la *Política de la Liberación*.

Política de la Liberación

Política de la Liberación.
Volumen II
La arquitectónica

Enrique Dussel

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Enrique Dussel, 2009

ISBN: 978-84-9879-xxx-x
Depósito Legal: M-xxxxx-2009

Impresión
xxxxxxxxxxx

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	11
Introducción. DESPLIEGUE ARQUITECTÓNICO DEL PODER POLÍTICO	21
§ 13. <i>El poder político en la Modernidad. Momentos analíticos de una arquitectónica de lo político</i>	21
1. El poder político como estrategia de dominación [242] . . .	21
2. Interpretaciones reductivas de lo político [244]	24
3. Complejidad arquitectónica necesaria, mínima y suficiente [246]	37
§ 14. <i>La voluntad como fundamento. La potentia y la potestas</i> [250]	46
1. Más acá de la <i>Voluntad de Poder</i> . Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger [250].	46
2. De la <i>potentia</i> a la <i>potestas</i> : ¿un concepto ontológico positivo de poder? [259].	59
§ 15. <i>El «acontecimiento» fundacional</i> [262]	66
Capítulo 1. LA ACCIÓN POLITICA EN EL NIVEL ESTRATÉGICO	89
§ 16. <i>Definiciones previas</i>	89
1. El «campo político» [267]	89
2. La intersubjetividad entre lo «público» y lo «privado». Del «sujeto» al «actor» [271].	96
§ 17. <i>La acción estratégico-política</i>	107
1. Max Weber, Hannah Arendt y la acción estratégica [277]. .	110
2. El concepto de lo político en Carl Schmitt [280]	114
3. La «hegemonía» en Ernesto Laclau [283]	121
§ 18. <i>El poder consensual político</i> [289]	132
§ 19. <i>El «Bloque histórico en el poder» como estructura socio-política estratégica</i> [296].	149

Capítulo 2. NIVEL POLÍTICO-INSTITUCIONAL	179
§ 20. <i>Definiciones previas</i>	179
1. «Eros» e «institución» [302]	179
2. Disciplina y alienación en toda institución [306]	186
3. Lo «civil» y lo «político». «Estado de naturaleza» y «estado civil» o «político» [307]	195
4. La «diferenciación» institucional del poder. El «fetichismo» del poder [310]	198
5. Las «tres esferas» de diversos tipos de instituciones políticas [313]	206
§ 21. <i>La esfera material de la política. Los momentos ecológico, económico y cultural</i>	209
1. La articulación de los campos [314]	209
2. Lo «social» y lo «político» [316]	214
3. La sub-esfera ecológica [319]	221
4. La sub-esfera económica [324]	223
5. La sub-esfera cultural [320]	233
6. Los «movimientos sociales» [327]	238
§ 22. <i>La esfera de la factibilidad sistémico-institucional. (El macro-sistema institucional del poder político y las micro-estructuras de la sociedad civil)</i>	244
1. La «sociedad civil» y la «sociedad política» [330]	244
2. La institución del Estado como «sociedad política» [333]	252
3. Las estructuras de la «sociedad civil» (el Estado en sentido ampliado) [341]	269
4. Los partidos políticos [342]	273
§ 23. <i>La esfera formal de la legitimidad. (El Estado de Derecho y la opinión pública política)</i>	278
1. La discursividad de la política. Soberanía y legitimidad [344]	279
2. Del poder indeterminado (<i>potentia</i>) a su diferenciación como legislativo [347]	285
3. El sistema del derecho [352]	297
4. El poder diferenciado como judicial. El «estado de derecho» [357]	306
5. La opinión pública y política: el consenso activo. La manipulación economicista de la «medio-cracia» [362]	316
Capítulo 3. LOS PRINCIPIOS IMPLÍCITO FUNDAMENTALES: LA NORMATIVIDAD DE LA POLÍTICA	347
§ 24. <i>Definiciones previas</i>	350
1. Los principios políticos operan implícitamente [366]	351
2. Principios y postulados, utopías, proyectos políticos [369]	357

ÍNDICE

3.	Ética y principios normativos de la política	359
3.1.	Tres posibles relaciones [370]	359
3.2.	Principios éticos y principios políticos: posible articulación [372]	365
4.	Distinción entre fundamentación y justificación o aplicación de los principios políticos [377]	378
5.	Articulación arquitectónica de los principios [379]	382
5.1.	Los principios material, formal y de factibilidad sin última instancia	382
5.2.	Posible contradicción de los principios en su aplicación en niveles más concretos. Discernimiento político de las prioridades	386
6.	Coherencia ética del político. Permanencia de lo ético en lo político [381]	390
§ 25.	<i>El principio democrático. Igualdad</i>	396
1.	La razón político-discursiva [383]	396
2.	La voluntad que reconoce la igualdad [384]	397
3.	El Principio democrático [385]	399
3.1.	A la búsqueda del Principio democrático [385]	399
3.2.	El enunciado del Principio democrático [387]	403
3.3.	La fundamentación del Principio democrático [390]	409
4.	Los postulados políticos (positivos) [392]	415
4.1.	La democracia directa (situación ideal pragmático-política) [393]	416
4.2.	Identidad del representante/representado	417
4.3.	La unanimidad	417
5.	<i>Frónesis</i> monológica y discursividad comunitaria [394]	420
5.1.	La aplicación del principio democrático [394]	421
5.2.	Algunas micro-instituciones simples y concretas requeridas por la democracia [396]	426
6.	De las «formas de gobierno» a los «modelos de democracia» [398]	429
7.	Los sistemas políticos democráticos concretos	436
§ 26.	<i>El principio material de la política. Fraternidad</i>	438
1.	La razón político-material [401]	439
2.	<i>Conatio vita conservandi</i> : fraternidad y <i>dikaiosyne</i> [403]	445
3.	El Principio material de la política [407]	453
3.1.	El Principio siempre supuesto implícitamente [407]	453
3.2.	Del enunciado del Principio material de la política [409]	457
3.3.	La fundamentación del Principio material [411]	462
3.4.	La aplicación del Principio material. Modelos de intervención [412]	466
4.	Los postulados político-materiales [413]	468

§ 27. <i>El principio de factibilidad estratégico-político. Libertad</i>	470
1. La razón estratégico-política [414]	470
2. La Voluntad temporalizada: como disciplina (<i>sophrosyne</i>) y como fortaleza [416]	474
3. El Principio de factibilidad estratégica [419].	475
3.1. El Principio de factibilidad y la <i>possibilitas potentiae</i> [419]	475
3.2. Primacía reductiva de lo estratégico sin normatividad [420]	478
3.3. Enunciado normativo del Principio de factibilidad estratégica [421]	479
3.4. La fundamentación del Principio estratégico [422]. . .	482
4. Postulados políticos. Libertad [424]	485
5. La aplicación del Principio de factibilidad política: la pretensión política de eficacia [425]	486
5.1. El éxito estratégico [425]	487
5.2. Eficaz manejo de la escasez empírica. Normatividad de los medios [425].	487
5.3. Gobernabilidad: manejo posible y eficaz de la complejidad institucional [426]	490
CONCLUSIÓN DE LA ARQUITECTONICA: EL ORDEN ONTOLÓGICO-POLÍTICO . .	513
§ 28. <i>Pretensión política de justicia</i> [428]	514
1. ¿En qué consiste la pretensión política de justicia? [430] . .	516
2. Permanencia del orden político [432].	520
<i>Bibliografía citada</i>	525
<i>Índice alfabético de algunos temas y autores</i>	537
<i>Índice de esquemas</i>	541

1. *La razón político-discursiva*

[383] Toda la cuestión planteada por las corrientes «contractualistas» se refieren, en última instancia, a la existencia de un consenso originario del que parte la institucionalidad política. Ese consenso originario, sin embargo, nunca es efecto de un acto histórico, voluntario conciente, explícito, como decisión de constituir desde cero una comunidad política. La *pietra nigra*, una piedra enterrada en el Foro romano no lejos del senado, quería remitir a ese contrato originario. Lo mismo puede decirse de la piedra que recuerda en Jerusalén el pacto o alianza de Abraham con su Dios. Otro tanto se recuerda en la Meca. Esos actos que corresponden a una narrativa simbólica o mítica, «en aquel tiempo» diría Mircea Eliade, dicen referencia al tiempo originario que el contractualismo considera siempre como una «metáfora» del hecho empírico e histórico de una comunidad política ya siempre existente con un cierto consenso que antecede a todo acuerdo contractualizado. El tema del «contrato» nos remite entonces a lo que aquí nos ocupa, a la referencia necesaria del consenso en una comunidad de comunicación política que acepta una cierta institucionalidad como la propia, como la tradicional, como lo que permite ejercer el poder (la *potestas*) por parte de las autoridades (sea el jefe del clan, de la etnia, el rey antiguo, los ancianos en Israel o los senadores de la República romana, o el Emperador chino secundado por la burocracia secularizada de los mandarines o la junta de comerciantes más importantes como acontecía en Tiro o Sidón, antecedente de Tebas o Atenas, de Venecia o del parlamento inglés). Hay un consenso primordial, intersubjetivo, implícito y siempre ya dado, sin el cual ningún gobierno puede ejercer el poder comunitario —que se funda en la racionalidad práctica discursiva como acuerdo acerca de lo que la tradición ha mostrado como mejor y que se acepta hasta tanto alguien pueda poner dicha hegemonía en cuestión—. La legitimidad de una organización del ejercicio del poder se sustenta formalmente en el consenso político, en la aceptación tolerable del orden establecido de las instituciones vigentes. Todo acuerdo o constitución explícita, acordada, proclamada, firmada como contrato o alianza política viene después y modifica ese suelo duro de la tradición consensual.

La comunidad política, entonces, como comunidad de comunicación pública desde una estructura del poder que queda delimitada en un campo político, tiene siempre implícita una referencia última al criterio político de legitimidad de todas las normas legales, acciones o instituciones que determine. Este criterio último de legitimidad política es siempre y de alguna manera el de la participación simétrica de los afectados (afectados por lo que ha de resolverse) teniendo como instrumento fundamental para alcanzar los acuerdos algún tipo de instituciones donde

se expresan argumentos, razones (que pueden también ser narrativas simbólicas o míticas en su origen), todo lo cual está motivado por cierto tipo de igualdad política, que permite la homogeneidad de la voluntad general¹⁴⁰.

El principio moral de validez práctica¹⁴¹ es subsumido ahora como posibilidad de delimitar el campo político como político, ya que la mera validez abstracta formal es ahora concretizada como principio político de legitimidad (siempre implícito de hecho en las acciones e instituciones políticas). El paradigma lingüístico consensual, ya que la vida política sin la retórica (la expresión persuasiva en la esfera pública público, en el *ágora*) no es tal, adquiere sentido pleno. La intersubjetividad en general alcanza ahora como intersubjetividad política su especificidad formal estricta. Veamos en primer lugar en qué consiste la racionalidad política en tanto que formalmente ejercida.

La *ratio politica* libre, autónoma, discursiva, procedimental o democrática (*formaliter*) es un uso de la racionalidad que permite alcanzar la legitimidad (validez formal) de toda norma legal, acción o institución. Para ello es necesario que la razón pueda ejercerse en la participación pública, efectiva y simétrica de los afectados; es decir, de los ciudadanos como actores en el ejercicio de la plena autonomía que tienen en la comunidad de comunicación política, como comunidad intersubjetiva con soberanía política, fuente y destino del derecho, cuyas decisiones tienen por ello pretensión *de legitimidad* política, con pretensión de universalidad. Se trata de la *razón político-discursiva*.

Entramos así en un terreno muy transitado. Se trata del momento discursivo del consenso, de la autonomía, la libertad, la soberanía política, que pudiera ser denominado con Habermas como el «principio democrático»¹⁴². El principio material o de *contenido* del ejercicio de la razón política (que, como veremos en § 26, es en último término la exigencia normativa en el uso del poder para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) no puede constituir su objeto mismo (la *decisión* realizadora de lo material), ni ejercerse sin mediación de la razón político-discursiva. Es decir, a la pregunta: «¿Con qué procedimiento político se logra el consenso acerca de la producción, reproducción o desarrollo la vida humana de una comunidad?», sólo puede responderse: «¡Decídase la mediación necesaria de manera libre, autónoma, democrática o discursiva legítimamente según las reglas públicamente institucionalizadas!»; en otras palabras: «¡Procédase democráticamente!».

2. *La voluntad que reconoce la igualdad*

[384] El reconocimiento puede interpretarse como un acto propio de la razón (un *conocer* al Otro *como el igual*). Puede también analizarse fenomenológicamente como un acto de la voluntad que «da lugar» (la *contractio* de la subjetividad no solipsista, egoísta) al Otro, como una afirmación de la alteridad (en un sentido intrasistémico todavía) de la voluntad ajena que impone límites al deseo (de muerte) de la expansión

ilimitada del *sí mismo* como totalidad totalitaria. Cuando D. Hume se refiere a que hay que poner una *frontera* (la propiedad privada) a la codicia de los avaros, pasión desmedida que tiende a la sola afirmación de un sujeto sobre todo el resto, está considerando esta cuestión¹⁴³. Con razón A. Honneth escribe:

La reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco¹⁴⁴; y esto a lo largo de la distinción de tres formas de reconocimiento recíproco: de la dedicación emocional, que conocemos en las relaciones de amor o de amistad, [que] se distinguen del reconocimiento jurídico y de la adhesión solidarias, en tanto que formas de reconocimiento recíprocas¹⁴⁵.

Es decir, el amor entre los miembros en el nivel de la voluntad, el reconocimiento de ser una persona libre jurídicamente en el de la racionalidad discursiva, y el de «una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas»¹⁴⁶ en el nivel social, son el fundamento para el reconocimiento de la igualdad del Otro. Estos tres momentos positivos se oponen a otros momento negativos o de «menosprecio» que marcan la diferencia negativa: odio, maltrato y violación, desposesión de derechos y desconocimiento de la dignidad y honor del Otro, aspectos de denigración como desigualdad —que trataremos en la *Crítica*.

La igualdad, entonces, debe afirmarse cuando la Di-ferencia excluye; cuando la igualdad pretende homogeneizar desde un grupo dominante a los que tienen derechos, culturas, sexos, razas y necesidades distintas se hará necesaria la afirmación de la Di-ferencia¹⁴⁷.

En el nivel formal de la política también deben incluirse las pasiones, los sentimientos, ya que existe igualmente una determinación fundamental de la voluntad, ya que se trata de un orden que regula el sistema límbico-afectivo de la intersubjetividad de la comunidad política. Kant indicaba que el «respeto» por la ley era un sentimiento determinado por el amor a la ley en su universalidad. Los sentimientos en general, para Kant, eran motivaciones materiales y patológicas, pero en el caso del respeto se trataba de uno cuasi-formal, porque su materia era la pura ley universal y por lo tanto no tenía propiamente contenido empírico.

De la misma manera el intento de M. Honneth¹⁴⁸, con sus trabajos sobre el «reconocimiento» (*Anerkennung*), intenta mostrar un nivel pulsional que no deja de ser formal. El «reconocimiento de la igualdad del Otro», en lo que consiste pulsionalmente la «igualdad» (uno de los ideales utópicos de la Revolución francesa), tiene en efecto una dimensión propiamente formal, ya que sitúa al interlocutor u oyente intersubjetivo en la comunidad de comunicación política como alguien que tiene la misma dignidad que el hablante. En nuestra *Ética de la Liberación*¹⁴⁹ mostrábamos cómo el «reconocimiento del Otro como igual» era una necesaria mediación entre el orden material (del contenido ético) y el orden moral (del procedimiento normativo de validez), ya que permite situar a los hablantes, argumentantes, en un mismo nivel normativo de

libertad, autonomía y participación. El reconocimiento del Otro como igual había sido definido por Apel como la condición necesaria de la argumentación, en una comunidad lingüística de comunicación en el que dicho reconocimiento permite éticamente al argumentante tomar seriamente al Otro, y gracias a ello aceptar su razón¹⁵⁰. La aceptabilidad de la razón, el argumento del Otro, presupone la posibilidad (que sería una cierta humildad, como actitud de la voluntad que «da lugar» al Otro) de tener que negar el propio argumento como inferior si el del otro es verdadero o propone una mejor razón falsando la argumentación del primero. El «socialismo ético» de Charles Peirce es reformulado por Apel como las condiciones éticas ya siempre presupuestas para toda argumentación. En este caso la aceptación o reconocimiento del Otro como igual y la aceptación o recepción del argumento del Otro van de la mano. La «igualdad» entonces se presupone como condición del consenso. La pulsión que sitúa al Otro al menos en el mismo nivel del argumentante, participante pragmático en la comunidad de comunicación política, superando diversos tipos de «menosprecios» que excluyen al Otro de hecho de la comunidad política, y que, por lo tanto, le niegan el carácter de «afectado» en simetría, es el tema en cuestión. Fichte había ya situado el reconocimiento como la posición de los individuos que permite como una base establecer las relaciones del derecho¹⁵¹. El joven Hegel de Jena desarrollará estos principios de manera creativa, para colocar el reconocimiento en el fundamento de la primera filosofía política de esa época, aunque en la *Fenomenología del Espíritu* el tema dejó de tener vigencia. El desconocimiento de la dignidad del Otro es fuente de conflictos, al negar la igualdad, que trataremos en la sección *Crítica* de esta obra.

3. *El Principio democrático*¹⁵²

3.1. *A la búsqueda del Principio democrático*

[385] Toda la teoría hipotética o metafórica del contractualismo moderno se funda en el intento de encontrar alguna fundamentación a la *normatividad*¹⁵³ formal-política, que parte de una libre participación simétrica de los ciudadanos afectados en un acto conciente de acuerdo. Observemos la formulación rousseauiana, en *El contrato social*, del problema del consenso originario. Para ello sería necesario «encontrar una *forma de asociación* que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno se une a todos no obedeciéndose sino a sí mismo, y quedando tan libre como antes»¹⁵⁴.

Se trata de encontrar la referencia primera, la que se autoafirma como soberanía, en cuando cada uno al ser participante se obedece a sí mismo al cumplir lo decidido. Sin embargo, no se indica bien que el fundamento de esa obediencia estriba en que el obediente lo es porque antes es la fuente misma que ha dictado la ley, y por ello, con respecto al acuerdo o consenso que representa la ley ya no es libre, sino que debe

cumplir obligatoriamente lo acordado —aquello de que *pacta servanda sunt*— y por lo tanto está sujeto a su fiel cumplimiento igualitario, como autonomía que sin embargo auto-obliga. Rousseau no tiene claro el concepto de comunidad de comunicación que *permanece* en el tiempo como última referencia, como actor diacrónico (y por lo tanto última instancia del sujeto que pudo darse la ley pero también puede cometer crímenes contra esa misma ley) en el proceso histórico. La *Voluntad general* no es, por ahora, sino la Voluntad igualitaria, unificada también por el consenso, de la comunidad política en cuanto comunidad de comunicación que permanece en el tiempo histórico. Rousseau no encuentra la fórmula adecuada para expresar que dicha comunidad política, aunque nunca entrega a otra instancia ni su protección, ni sus bienes, ni la potestad de decidir por sí misma, sin embargo no «queda tan libre como antes». En efecto, ahora es una Voluntad institucionalizada, determinada, acotada por acuerdos que restringen la omnímoda voluntad libre porque indeterminada; pero por indeterminada y caótica le es imposible la sobrevivencia. La Voluntad general es el poder consensual, comunicativo, soberano, fuente de toda ley y por ello obediente a la ley como voluntad disciplinada a sus propios acuerdos.

Veamos de qué manera define la cuestión Spinoza, dentro de un discurso complejo que ya hemos tratado¹⁵⁵. A la teoría del contrato social debe añadirse la institución de la mayoría, que tiene su validez porque «si dos hombres concuerdan y conjugan sus fuerzas, aumentan su potencia [...]; cuanto más hombres son los que se estrechan en la relación, tanto mayor será el derecho que todos juntos adquieran»¹⁵⁶. Y por ello: «Este derecho, que resulta definido por la potencia de una multitud (*multitudo*), suele llamarse público. Y lo ejerce de manera absoluta el que por *consenso común* administra la cosa pública [...] Cuando esta administración concierne a una asamblea de elementos tomados de la multitud, entonces el derecho público toma el nombre de democracia»¹⁵⁷. Ya antes había escrito algo semejante:

En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que se pueden obrar, de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo¹⁵⁸.

En efecto, la potestad soberana no está obligada por ninguna ley, porque es la fuente de todas las leyes, y, por ello, por ser fruto del común acuerdo libre y autónomo, deben todos los miembros de la comunidad obedecerla. Todo esto presupone, como vamos observando, la existencia *a priori* ya siempre presupuesta de una comunidad política. Como hemos visto, nunca puede haber un individuo solipsista como punto de partida de ningún contrato originario. Mientras que en las teorías contractualistas o liberales, incluyendo a John Rawls¹⁵⁹, y aún en mayor medida a Robert Nozick¹⁶⁰, se cae en una inevitable aporía debido a su

individualismo metafísico (y en algunos casos cuasi-anarquista, en cuanto a la inclinación de considerar siempre la perversidad intrínseca de la institución del Estado): si se afirma al individuo se niega la institución (y viceversa). Siendo el ser humano un ser por naturaleza individual y libre, toda «institución»¹⁶¹ produce inevitablemente una cierta represión, «constreñimiento» (*constraint*)¹⁶² contrario a la naturaleza. El anarquismo de izquierda —a lo Bakunin— cree también que toda «institución» es perversa¹⁶³, porque «reprime» la prístina y comunitaria libertad humana. Bakunin se propone destruir las instituciones por acción directa; Nozick se propone en cambio reducirlas al «mínimo» posible.

[386] Para Spinoza, entonces, el consenso democrático está ligado, argumentativamente, a la esencia y aumento de poder comunicativo:

El hombre más potente y libre en el estado de naturaleza es el que se deja guiar por la razón [...] Así la República con mayor potencia es la potencia y más libre es aquella que toma la razón por su fundamento y por regla de acción. Pues el derecho de la República está determinado por el poder de la multitud, que se conduce como un *solo espíritu*. Pero esta *unión* [...] sólo es concebible si la nación se propone precisamente como fin esencial, aquel que la sana razón enseña que es más útil para todos los hombres¹⁶⁴.

La democracia es entonces el tipo de organización que unifica los seres humanos por el consenso racional, dándole poder y mayor poder como potencia en la unidad.

Kant planteó la cuestión de manera completamente diferente en su *La metafísica de las costumbres*, en la Introducción, parágrafo E, cuando escribe: «Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es *exterior (äusserlich)* en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que *no está mezclado con nada ético* [sic], es el que no exige sino fundamentos *externos* de determinación del arbitrio»¹⁶⁵.

Como el derecho se sitúa en una esfera de lo «externo» (en nuestro caso lo externo a la intersubjetividad es imposible) se impone de manera directa a las facultades apetitivas (lo material, siempre egoísta o patológico para Kant) o a todos los individuos por «coacción» (*Zwang*), porque «el derecho está ligado a la facultad de coaccionar»¹⁶⁶. La acción que concuerda con el derecho no es moral («no está mezclado con nada ético», hemos copiado arriba), y, por lo tanto, no tiene normatividad propia alguna, sino sólo mera legalidad externa. El dilema se ha profundizado: la moralidad individual se ha escindido de la legalidad pública que poseen los instrumentos coactivos externos del derecho¹⁶⁷. No se ha partido de una «comunidad discursiva» sino de un individualismo metafísico. El individuo es el moral; lo político es lo meramente legal (sin moral constitutiva a lo político como político). No se ha podido presuponer la intersubjetividad, y por ello se cae en aporías graves. La política sin referencia ética va a la deriva cuando la «vida cotidiana» en la Sociedad civil pierde sus referencias fuertes a las tradiciones éticas de la cultura (como argumentan adecuadamente en este aspecto, y no en otros, los comunitaristas¹⁶⁸). Pero la normatividad política no se funda

en las tradiciones culturales particulares sino en la esencia de la soberanía de la comunidad que «se da las leyes» (lo que los alemanes expresan con la palabra *Gesetzgeber*).

Por ello la posición intersubjetiva sostenida desde los años setenta por Apel y posteriormente por Habermas les ha permitido superar la aporía del individualismo liberal: existiendo como punto de partida una comunidad, ésta se comporta (sin constreñimiento *contra natura*) como fuente del derecho (dándose a sí misma las leyes), exigiéndose para la legitimidad de sus acuerdos una participación igualitaria, simétrica, con libertad y autonomía comunitario-discursiva de sus miembros, quienes como destinatarios del derecho lo debe obedecer por ser su fuente. Si el «afectado» ha sido participante simétrico del dictado de lo que lo afecta, la decisión es legítima para todos los participantes, y mediando el principio procedimental o formal político, que regulará también normativamente la «institucionalización» de las mediaciones, lo decidido es obligatorio, coactivamente exigitivo.

El concepto de «soberanía», que ya hemos tratado más arriba, en cuanto la comunidad es el origen y destinatario del derecho, como momento de una comunidad histórico-discursiva, resuelve la aporía de las posiciones «contractualistas»¹⁶⁹ —en aquello de que los contratantes deben abandonar su voluntad para que el soberano pueda ejercer con libertad la suya¹⁷⁰—. Además, el «principio democrático», que deberemos enunciar todavía, no es sólo un procedimiento meramente formal «externo» y coactivo (legal), sino que consiste en ser el fundamento normativo formal del campo político.

El aporte de Habermas significa formalmente un gran avance en la delimitación de la «razón político-discursiva», y debe ser subsumida en una filosofía política más compleja como la que estamos exponiendo aquí. Sin embargo, y como veremos a continuación en el § 26, al negar la vigencia política del nivel material (de la reproducción política de la vida humana, de las pulsiones, que en Habermas queda reductivamente indicado en el tema de la «formación de la voluntad»), cae en un formalismo reductivista. La legitimidad se establece para J. Habermas en un nivel puramente discursivo, formal. No puede comprender que un sistema político «pierde legitimidad» al no reproducir aceptablemente la vida humana de los ciudadanos (como acontece frecuentemente en América Latina). Hay que articular el tema de la legitimidad *formal* con el aspecto *material*, para enriquecer la concepción puramente formal o procedimental del problema de la validez política: sería una situación de legitimidad *real*. En los países poscoloniales, periféricos, pobres, la reproducción (ecológica, económica y cultural) de la vida humana es una dimensión política esencial de la legitimidad. Por ejemplo, en el presente, al producirse un creciente empobrecimiento de la población, por la política económica neoliberal, se deslegitiman gobiernos que han cumplido *formalmente* (frecuentemente sólo en la simetría del ejercer el derecho del voto de los ciudadanos, lo cual está lejos de ser «simetría» política plena) con el principio democrático, pero que han descuida-

do *materialmente* el proceso legitimatorio. Se trata de saber articular el primer principio con el segundo (el socio-económico) de John Rawls, cuestión defectuosamente analizada en su *Teoría de la justicia*; y por ello también es defectuosa la aplicación del principio formal del *overlapping consensus*, ya que sólo permite pluralidad en un nivel material tales como los culturales o religiosos, pero no en el ecológico y social del capitalismo, que también debería ser incluido como el nivel económico fundamental¹⁷¹.

3.2. El enunciado del Principio democrático

[387] Por el momento hemos comenzado a situar el nivel del principio *formal* de la política, que no es el único principio —como pretenden los formalistas, como en el caso de Apel o Habermas—, ni es tampoco el primer principio con primacía sobre el segundo —como en el caso de Rawls—. En efecto, el Principio *formal* (el Principio democrático o Principio de legitimidad política) y el Principio *material* de la política (del deber de la reproducción de la vida humana, tema del § 26), sin última instancia¹⁷², deben articularse adecuadamente en la constitución de sus esferas propias, en los movimientos de su proceso, implicándose en su aplicación. Nada acerca de la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana en comunidad puede *decidirse políticamente* sin la mediación de los niveles formales procedimentales que alcanzan la pretensión pública de legitimidad que le otorga el principio discursivo en la política (siendo la argumentación pública e institucional de la comunidad política la fuente de toda decisión de los afectados, gracias a una simétrica participación autónoma de cada uno de sus miembros).

Sin embargo, no hay mucha claridad de la existencia bien determinada de este principio. El mismo Apel tocando el tema escribe:

[...] La estrategia argumentativo pragmático-trascendental de la ética del discurso, en el sentido de la fundamentación de la parte A con respecto a B¹⁷³, está en grado de justificar por extensión del principio (*Ergänzung des Prinzips*) el discurso ideal moral como un *principio de instituciones (Institutionsprinzip)*, tales como el *derecho* y la *democracia*¹⁷⁴.

Puede verse en este texto que el principio del derecho y el principio de la democracia se sitúan como en un mismo nivel, y ambos como extensión *integrada* al principio moral. Por su parte, como lo político es sólo un «sistema» (casi a lo N. Luhmann) que coloniza el «mundo de la vida», el «poder político» (*Machtpolitik*) se confunde casi con la «coacción del Estado» (*Staatsgewalt*)¹⁷⁵. Además, pHabermas hay «poder social», «poder administrativo», y siempre bajo la hegemonía formal del principio del derecho. No existe entonces claridad sobre un principio (o muchos principios) *normativo* político propiamente dicho —sobre todo en el caso de Apel—. El principio democrático queda como subordinado al principio del derecho, que juega el papel del principal principio

de legitimidad coadyuvado por su capacidad de poder usar la coacción monopólica del poder del Estado —en el que Habermas tiene por último definitiva confianza, y ante tal coacción la moral, con su pura exigencia subjetiva, le parece demasiado débil—. Lo que acontece es que, en efecto, la sola motivación ética (incluyendo las motivaciones afectivas y los aspectos morales y de factibilidad) deben desplegarse en instituciones públicas y pasar así a estructurar el «campo político» —inexistente para los filósofos nombrados, que sólo cuentan con la categoría de «sistema» abstracto—. Por nuestra parte, denominaremos «Principio democrático» a un principio universal político situado en el nivel originario donde se gesticione la legitimidad primera. Antes del ejercicio del poder constituyente, en el mismo poder instituyente; antes, aun en el Poder mismo como voluntades en consenso (esencia del poder en cuanto tal), el principio de legitimidad obliga ya a las voluntades a llegar a acuerdos racionales, de manera que se trata del principio político formal constitutivo de la *potentia*. Por supuesto se *desplegará* en su aplicación pasando del mero consenso constitutivo del (a) poder originario de la comunidad a impeler a dicho poder a llegar por acuerdo a constituirse en (b) poder instituyente, en (c) poder constituyente, en (d) poder constitucional, en (e) poder institucional (en las estructuras de la Sociedad civil o política), en (f) poder legal, etc. Todos esos momentos están bajo el imperio *normativo* del que denominaremos Principio democrático o Principio de legitimidad (que cumple en el campo político la misma función que en la ética cumplía el Principio de validez práctico). Quizá parezca una denominación abusiva (porque la «democracia» es un tipo de organización del poder o del gobierno), pero deseamos indicar con esto que, desde el siglo XX la democracia será el único tipo de gobierno posible, que es siempre mejorable, que puede descubrir nuevas alternativas institucionales en su ejercicio, pero siempre dentro de lo que se denominará «democracia». Por ello, retrotraemos hasta el origen esta denominación institucional, un poco a la manera de F. Suárez: «A la multitud¹⁷⁶ humana, pues, hay que considerarla [...] —hemos copiado más arriba— en cuanto que por su voluntad (*voluntate*) específica o consenso común (*communi consensu*) se reúne en un cuerpo político»¹⁷⁷.

Esa voluntad consensual, en tanto se constituye discursivamente, cumple ya los requerimientos de lo que llamaremos Principio democrático. Así, cuando escribe que de los tipos de gobierno que sólo son «institución positiva» (como la monarquía o la aristocracia) se distingue la democracia, que es el único que no exige organización específica, ya que cumple con la exigencia de ser «institución o emanación natural»¹⁷⁸, y por ello ante cualquier tipo de gobierno y su ejercicio «el pueblo podría usar de su poder *natural* para defenderse, *porque nunca ha sido privado de éste*»¹⁷⁹. Es decir, ante la crisis de cualquier gobierno institucional la comunidad vuelve a la constitución consensual del poder; es decir, vuelve a regirse por el Principio democrático, tal como lo definiremos. Sería, entonces, el Principio democrático el principal principio formal procedimental normativo de lo político como tal, del cual dependería,

por ejemplo, el principio del derecho (que parecieran tener una cierta prioridad en Apel y Habermas, debido a su formalismo), el principio judicial, etcétera.

3.2.1. Descripción del Principio democrático o Principio de legitimidad política

[388] De una manera general, y sin agotar todas sus determinaciones, proponemos como descripción mínima del Principio democrático o formal político el siguiente enunciado, expresado a modo de un imperativo categórico: *Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en del sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal¹⁸⁰) obliga legítimamente al ciudadano.*

Habiendo cumplido este imperativo, el ciudadano (sea representante o representado) puede tener honesta y seriamente *pretensión política de legitimidad*, de justicia formal, en su accionar político, teniendo como horizonte de referencia desde su comunidad local hasta, atravesando los diversos niveles comunitarios y, en último término, a la humanidad en cuanto tal. Es una *pretensión política universal*, es decir, legítima para todo ser humano que ocupara su lugar empírico en el campo político.

Como podrá observarse en la formulación son numerosas las determinaciones que fijan su concepto mínimo. El aspecto normativo lo hemos sugerido por expresiones tales como: «opera» (un imperativo de *deber-ser*), «deber político», «exigencia práctica», «que obliga». Se trata, con toda claridad, del aspecto formal del accionar político determinado desde la libertad, la autonomía de la voluntad, la igualdad jurídica (como «equidad»; mucho más compleja que la mera *fairness* liberal de un Rawls), situadas originariamente en el nivel empírico de la comunidad, y teniendo conciencia de todas las inevitables restricciones que se imponen en el cumplimiento de este «principio democrático». Por ello, indicamos ciertas particularidades limitantes cuando incluimos que se trata de la «*más plena*» participación —pero que nunca por definición puede ser «perfecta»—; «con el mayor grado de simetría *posible*» —veremos en la sección *Crítica* de esta obra las contradicciones de esta imposible *perfecta* «simetría» empírica, lo que abrirá todo el campo de la filosofía política *crítica*—, de todos los «afectados *de los que se tenga conciencia*» —porque siendo histórica, dicha «toma de conciencia» es siempre finita y se ignoran de hecho muchos sujetos que son realmen-

te «afectados»¹⁸¹—. Lo cierto es que esta descripción del principio nos permite formular inicial o indicativamente el concepto de «legitimidad *formal*» de manera analítica, simple, abstracta, y como punto de partida de muchos otros niveles concretos de mayor complejidad.

En muchos casos de extrema urgencia es imposible empíricamente reunir al grupo correspondiente de afectados para llegar a un acuerdo. En esos casos habrá que formularse monológicamente (que no es solip-sista) razones suficientes, de las cuales se tiene honesta conciencia de poder presentar públicamente cuando sea posible, de manera que haya una *seria* pretensión de legitimidad en esa *virtual* convocación de los pares, poniéndose «en el lugar de los otros» —como exigía Kant en su *Crítica de la razón práctica*, que no es condición suficiente pero al menos supletoria.

Este principio procedimental y normativo evitará todo tipo de vanguardismo o procedimientos que impidan lo público comunitario de las decisiones en todos los niveles. La intersubjetividad actual, institucional y comunitaria se transforma así en una «escuela», en un «cultura política» que forma la voluntad igualitaria y la razón práctica discursiva. La retórica cobra nueva vida como arte de la argumentación tomando en consideración el estado de receptividad del Otro. Las escuelas de cuadros de los partidos políticos se hacen necesarias; los medios de comunicación deben dar material para el debate, pero, igualmente, testimonios de rigor argumentativo y de intención veritativa. La comunidad política debe elevar el grado de exigencia en la aceptación de razones en toda mediación que se decida, en todos los niveles de la vida política. Una comunidad en vigilia, que sabe juzgar, descartar, desarrollar razones, forma un cuerpo sano democráticamente.

Llamamos, por otra parte, al Principio democrático el principio formal, normativo o procedimental de la política en general, en cuanto la democracia —para nosotros— significa la instancia que definen el *modo* o *procedimiento* formal (por argumentación racional, participación simétrica, autónoma o libre del participante) que obliga al que toma parte en los acuerdos. Y, al mismo tiempo, lo sitúa como obediente ante las decisiones o leyes que haya dictado de la *manera* indicada. *Pacta servanda sunt* (los pactos *deben* cumplirse): es un momento normativo. Y, por ello mismo, los acuerdos son legítimos ante el mismo participante (ante su conciencia política de ciudadano) y ante todos sus iguales. Principio democrático, Principio formal de la política o Principio de legitimidad política son entonces sinónimos en esta *Política de la Liberación*. Es un principio procedimental ciertamente, pero es igualmente normativo; es un procedimiento empírico que otorga a las decisiones el carácter institucional de la determinación de legitimidad, y a los sujetos de esas decisiones la *pretensión de legitimidad política*, que como todas las restantes *pretensiones* políticas —según veremos más adelante— deben cumplir exigencias particulares.

3.2.2. *El Principio democrático con respecto al momento racional del poder*

El Principio democrático no es un principio *extrínseco* que pueda o no cumplirse en las acciones políticas estratégicas o en la creación y desarrollo de las instituciones del campo político, sino que constituye a ambos niveles (la acción y la institución) intrínsecamente. En este momento histórico de la humanidad una comunidad que no sea democrática ha dejado de ser política en su sentido pleno¹⁸². ¿Por qué? Porque si lo propio de la política es el despliegue del poder (como *potentia* positiva de la comunidad política) dicho principio entra a constituir a dicho poder en sí mismo, en cuanto tal. Es decir, los miembros de la comunidad *deben* participar, disciplinando su voluntad (como *potentia*, como Voluntad de vivir, como Poder-poner los medios para la vida) al querer de la comunidad. Ese consenso es fruto de razones de mayor peso de aquellas vertidas por lo que han debido abandonar las propias por no tener la fuerza de convencimiento intersubjetivo suficientes. El *deber* aceptar dichas razones y por lo tanto el *deber* asumir dichas razones como propias en el consenso común motiva a las voluntades, la fuerza no con violencia física o externa sino como la convicción de las razones a formar una comunidad en acuerdo sobre la decisión tomada. El Principio democrático —contra lo que piensa R. Rorty que, por una parte, admite la democracia, y que, por otra, no admite principios universales— obliga subjetivamente a los ciudadanos a participar en el consenso. Se unifica así la exigencia subjetiva normativa (*debo* admitir las mejores razones; *debo* participar en el consenso por razones) y las objetivas (la comunidad *debe* cumplir con lo acordado, *debemos* cumplir con las decisiones o leyes consensuadas; *debemos* respetar nuestras vidas). Hemos superado la convicción individual subjetivista del liberalismo, y la motivación voluntarista política irracional de C. Schmitt.

Entrando *el consenso* como nota esencial de la definición del poder político, es también un momento del consenso legítimo la *simetría* en la participación de los afectados. Es decir, todo ciudadano *debe* poder participar (es un derecho) y tiene la *obligación* de participar (es un deber) en todo aquello que lo afecta. Si se le impide la participación, o si no es simétrica, es una negación de la democracia —objetivamente, como derecho—, y no sentirse exigido a participar y luchar por tener simetría es igualmente falta de adhesión a la democracia —subjetivamente, como un deber no cumplido.

Decir legitimidad, que es el efecto de un procedimiento que obliga democráticamente (por ello es normativa), es una característica de la praxis política que da al agente la necesaria aceptabilidad de lo que opera políticamente ante el resto de los ciudadanos (sean representantes o representados), ya que indica el grado de racionalidad participativa (lo que incluye iguales condiciones argumentales) que tal praxis cuenta ante todos los miembros del cuerpo político. Esa aceptabilidad es el afianzamiento o seguridad anticipada de que la acción tendrá una expectativa

positiva por parte de la comunidad, que responderá como ante el que tiene *auctoritas* como determinación del agente. Esa confianza de que el agente es legítimo, que tiene autoridad para obrar lo que está agenciando, solidifica los comportamientos y crea la *unidad* que constituye la esencia del poder comunicativo de la comunidad política. Obrar sin legitimidad es tener que volver a construir, en el mejor de los casos, la posibilidad de una aceptación que deberá esperar a que se pruebe su autenticidad, y por lo cual al comienzo siempre es precaria, crea la necesaria exigencia de *probar* si es sincera la voluntad del ejercicio de algún tipo de capacidad de conducción de los momentos propios del campo político. Maquiavelo en *Il Principe* debe dar al nuevo *condottiero* italiano renacentista reglas estratégicas para crear esa confianza por parte de la comunidad, ya que sus acciones no se apoyan en una previa legitimidad participativa, sino en el liderazgo más o menos carismático de difícil o endeble legitimación. El príncipe se ha impuesto no democráticamente, y su legitimidad deberá conseguirla por caminos ambiguos que, aunque Maquiavelo intentará detectar una cierta racionalidad, más se aparecerán a consejos estratégicos de factibilidad —que de real legitimidad.

Por todo ello, tenemos que concluir que el momento racional es tan necesario como la *potentia* de la voluntad que motiva la acción o estructura la institución. Los escepticismos postmodernos de un campo político atravesado sólo por una estrategia de pura hegemonía sin normatividad, o el cinismo militaristas de los imperios o de los dictadores no puede alcanzar una legitimidad a largo plazo. Pero no debe olvidarse que la pura legitimidad *formal* (deberá ser co-determinada por una legitimidad *material*, de dimensiones ecológica, económica y cultural) no es suficiente. Es necesario una legitimidad *real*, articulación de las dimensiones anotadas.

Si todo lo indicado se cumple, el ciudadano sería miembro de una comunidad donde imperarían criterios racionales, democráticos o igualitarios con soberanía política; es decir, con libertad, autonomía y plena participación simétrica como origen y destino de la ley, del poder comunicativo.

3.2.3. El Principio democrático con respecto al momento de la voluntad de participación¹⁸³ en el Poder

[389] Solidificada la *unidad* de la comunidad por el consenso, debe igualmente constituirse como *potentia* desde una cierta disciplina de la voluntad, una cierta tolerancia democrática que es como un respeto por todos los miembros de la comunidad, que se torna en honestidad en el cumplimiento de los acuerdos consensuados, es decir, en una decidida y subjetiva obediencia¹⁸⁴ a las decisiones política legítimas.

Deseo por ahora denominar «voluntad de participación»¹⁸⁵ a la disciplina o actitud que se impone a los impulsos humanos para poder cooperar en la obra común.

Hay además un abrirse a la aceptación de la igual dignidad del Otro, que es condición de posibilidad normativa de la argumentación política, siguiendo la indicación de Peirce y Apel, en el llamado «socialismo lógico» del primero, que consiste en indicar que para que sea posible una comunidad de cognoscentes, de científicos, de argumentantes (y, por extensión, de una comunidad política) se exige como condición que se los sitúe, en una evaluación previa, a todos los miembros que dan razones como poseyendo una misma dignidad—. Cuando el esclavo argumenta honesta y seriamente, en situación normativa, con su propietario, éste debe concederle la condición de libre, es decir, de simetría, porque de comenzarse la argumentación, si tuviera la posición más débil el propietario que el esclavo, podría interrumpir el proceso al verse «perdido» por el argumento del esclavo (cuyo primer tema, evidentemente, sería: ¿Es justa la esclavitud?) exigiéndole obedecer (como esclavo que es) e interrumpir su argumentación. Si esto aconteciera el propietario del esclavo no habría nunca sido honestamente argumentante, y por lo tanto habría corrompido la necesaria simetría en la participación argumentativa que sujetos racionales exigen. De este tipo de argumentación se sigue la exigencia de la igualdad, reconocida como punto de partida, de todos los ciudadanos de una comunidad política, a fin de legítimamente alcanzar decisiones consensuales racionales (y razonables).

Pero, repito, el «querer-participar» y la «aceptación del Otro» ciudadano argumentante son posiciones *de la voluntad* que se imponen, contra una cierta tendencia individualista al autismo, narcisismo, egoísmo (destructor del poder como consenso), como co-laboración, *aprecio, respeto, justicia* de considerar al Otro como semejante con igual dignidad (sabiendo que la dignidad es el fundamento de todos los valores) cuando se pretende tomar la Di-ferencia como un fundamento de discriminación que imposibilita un consenso que legitima las decisiones.

3.3. *La fundamentación del Principio democrático*

[390] El político práctico, que lucha contra el cínico, no tiene por tarea fundamentar un principio que, por otra parte, se encuentra la mayoría de las veces *implícito* en sus accionar político. Sin embargo, dentro de la comunidad política —sea un grupo, un partido, un nuevo movimiento social, una comunidad de especialistas de lo político, etc.— es necesario que algunos (y son los que pueden pedagógicamente producir, reproducir y aumentar dicho grupo, partido o movimiento con la explicación del consenso racional y la motivación entusiasta de la voluntad) lleven el proyecto político hasta sus última consecuencias *racionales*. La normatividad política exige una convicción también intersubjetiva de los miembros que en momentos de crisis debe saber remontarse hasta el fundamento de su accionar. En el caso del filósofo político, la exigencia de llegar hasta las últimas consecuencias teóricas se transforma en una obligación lógica (de coherencia) y práctica (al poder mostrar la última instancia de toda posible aplicación). Por nuestra parte, la tarea ha sido

en buena parte efectuada, ya que el principio formal de la ética ha sido suficientemente trabajado por la ética del discurso, como por ejemplo por un Apel, que ha intentado diferentes maneras de fundamentar formalmente el principio del discurso, que se encuentra debajo del principio democrático (como su analogado político correspondiente), o principio de legitimidad política —así denominado por nosotros.

El tema tiene cierta relevancia porque Richard Rorty, escéptico teóricamente, acepta sin embargo la democracia. Habría que preguntarse si no se trata de una contradicción performativa. El sistema concreto norteamericano (que no es un modelo a imitar ni es un principio, y tiene hoy evidentes falencias que deberá corregir so pena de caer en un colapso de ilegitimidad), históricamente bajo una cierta tradición liberal, acepta que la manera de resolver conflictos no incluye el uso directo de la fuerza. Todos los principios más o menos explícitos de tal sistema concreto supone siempre que los conflictos indicados se resuelven por razones (aunque sea de una muy débil *conversation*; al menos los que conversan deben saber de qué hablan y cuáles son las causas por las que pueden llegar a acuerdos). Sería entonces el cumplimiento de ese principio tal como lo hemos enunciado (aunque no admitiría un Rorty una argumentación en sentido fuerte).

Observemos la argumentación de Apel en un momento de su exposición, y cuando se refiere a lo que «puede notarse especialmente con los filósofos latinoamericanos»¹⁸⁶. Tratando el tema de «la relación entre el principio del derecho y el principio de la democracia», Apel nos manifiesta las reducciones que necesariamente presupone el estrecho marco teórico habermasiano para sus reflexiones. Como cuenta sólo con dos sistemas (el político y el económico), sin ninguna elaboración compleja del campo político propiamente dicho, la aplicación del principio moral cobra un reduccionismo inevitable. Por una parte, «el derecho, en la medida que compensa la insuficiencia del principio moral [...] y la reduce de manera directa, exonerando a los seres humanos del comportamiento característico de la estrategia contra-estratégica [...], puede ser visto como un instrumento de la parte B de la ética del discurso»¹⁸⁷. Es decir, el derecho gracias a la coacción se hace más eficaz (estratégicamente) que el mero principio moral; no advirtiéndose que esto acontece porque el ámbito moral es más abstracto, simple y vacío necesariamente que el principio político del derecho que se juega en un campo práctico concreto, complejo y pleno de acciones e instituciones.

En segundo lugar, Apel acepta «la diferencia entre el principio del derecho (en el sentido de la co-origenariedad del derecho y la moral [...]) con el principio democrático (*Demokratieprinzips*)»¹⁸⁸. A lo que observamos que, para nosotros y como primera consideración, el principio moral de validez¹⁸⁹ de ninguna manera se encuentra en una igual origenariedad (*Gleichursprünglichkeit*) que un principio del derecho. Ya que, como hemos visto, uno es el analogado principal (situándose como en un nivel más abstracto, como el principio moral), y el otro es un analogado que subsume al anterior (en un nivel más concreto; no espe-

cífico pero sí particular, el del derecho). De todas maneras, acepto que el principio moral abstracto (en otro nivel) se diferencia de los principios del derecho, que por su parte (en el mismo nivel del campo político) se distingue del democrático. Pero este último, y como segunda consideración, no está situado semánticamente en el mismo grado de abstracción, ya que el principio democrático constituye intrínsecamente el principio del derecho, en el sentido que todo el sistema del derecho (y su principio) son un ámbito de aplicación *concreto* del principio *abstracto* democrático (de mayor universalidad). El principio del derecho subsume al principio democrático (o éste se aplica a aquél). Es decir, todos los procedimientos normativos legítimos del sistema del derecho (tal como lo hemos explicado en el § 23), *antes* de ser legislados *ya presuponían siempre como condición de posibilidad* virtualmente implícitas las reglas prácticas democráticas (como principio de legitimidad aun de lo legal y lo jurídico). Las reglas por las que se convoca a una Asamblea constituyente o a un Poder legislativo constitucional son *previas* a ambos cuerpos institucionalizados desde una comunidad política democrática todavía no institucionalizada (ya que por hipótesis la situamos en un nivel de ejercicio del Poder instituyente originario).

En tercer lugar, para Apel, la fundamentación del principio del discurso, que es moral, vale como única fundamentación en sentido estricto, ya que todas las relaciones con principios subalternos son movimientos de aplicación de una «parte A» internamente, o con respeto a la «parte B». Por nuestra parte, si no podemos menos que afirmar que la fundamentación del principio de validez práctico-moral juega el papel de fundamentación principal («Debes proceder del tal manera que, para que el acuerdo sea válido, es necesario que se llegue a ese resultado por una argumentación racional —sea del tipo que sea— con participación simétrica de los afectados», de lo contrario aun el escéptico se contradice), sin embargo, es necesario practicar procesos de fundamentación analógicas para probar en cada campo, esfera y ámbito el modo de su vigencia.

Esto, además, se relaciona con la cuestión del poder político. Si el poder político se ejerce sólo como modo colonizador (tipo de dominación de inspiración weberiana) en el «mundo de la vida cotidiana», nada tiene que ver con la *normatividad* de los principios. Si por el contrario el poder consensual en el campo político, de la comunidad política, ya incluye las exigencias de los principios normativos implícitos, la fundamentación de los principios (o la relación de fundamentalidad de los principios más concretos con los más abstractos) tienen que ver con una «fundamentación del poder político» mismo. ¿Cómo se fundamenta el poder político? En abstracto, el fundamento de todo ejercicio del poder es el poder originario consensual de la pluralidad de voluntades de la comunidad política originaria (la *potentia*). De este poder, *potentia* que se construye desde abajo, desde el nivel de la acción y como originantes de las instituciones, se fundamentan o derivan todos los otros. Aun el poder totalitario o autoritario (la *potestas* fetichizada) toma su fuerza de algún rescoldo del poder consensual de la comunidad. Cuando se

usa las instituciones que permiten ejercer la coacción monopólica del Estado, ejercicio delegado de una institución que la comunidad política conformó para hacer cumplir los acuerdos legítimos, contra el poder consensual de la comunidad que le dio origen (dividiendo sus voluntades, confundiendo hermenéuticamente el sentido de los hechos para destruir el consenso de abajo, etc.), está actuando con una *potestas* o fuerza ilegítima, fetichizada, pero empírica. Esa «fuerza» está fundada aparentemente (fundamentada) en el poder consensual, corrompiendo su origen y finalidad. Por supuesto, el ejercicio *delegado* del poder del Estado a favor de la comunidad que lo ha constituido, está sustancialmente fundado en el poder consensual original. Los principios (sean formal, material o de factibilidad) se fundan en los principios éticos, subsumiéndolos, ya que dichos principios constituyen por su parte no ya el poder consensual político, sino, *antes aún*, la *voluntad* de los actores comunitarios como sujetos que «quieren vivir» y «pueden» hacerlo (como principio ético material), que «quieren participar» en la construcción del consenso, como la referencia del principio formal moral, y en la real posibilidad empírica y técnica de poner el acto: la factibilidad ética (que incluye los dos principios previamente enunciados). Es decir, la fundamentación del poder político (desde su nivel más fundamental y abstracto hasta sus niveles más complejos, institucionales y concretos) van de la mano con la fundamentación de los principios normativos políticos (que paso a paso sigue del fundamento a lo fundado, los momentos del poder y de los principios que lo constituyen).

[391] Teóricamente la argumentación de fundamentación del principio de legitimación es más fácil, porque cuenta con un principio abstracto *ya fundamentado en la moral* (como principio de validez práctico). En nuestro caso el principio de validez moral adquiere en la política la fisonomía de principio democrático (no primeramente como principio del derecho) o principio de legitimidad política. El *oponente* de un tal principio político puede ser un escéptico, en el sentido de indicar la imposibilidad para la razón práctica de regirse por tal principio. Es entonces un escéptico en política. ¿Cómo podría argumentarse ante tales escépticos? Mostrando que al hablar de política, en su mismo concepto, ya se enuncia implícitamente dicho principio. Negarlo es negar la política en cuanto tal. Por ejemplo, para que una decisión sea políticamente aceptable por los miembros de una comunidad es obligatorio que haya habido una participación libre y simétrica de los ciudadanos involucrados; otra manera de alcanzar dicha decisión sería un proceso despótico de violencia. El consenso de los ciudadanos dejaría de ser necesario, y el ciudadano se transformaría en mero súbdito. La voluntad dominante ejercería el poder fetichizado desde su propio interés (como *potestas* auto-referente), o del grupo dominante, y el poder político como *potentia* se debilitaría o desaparecería¹⁹⁰. La argumentación de fundamentación podría ser aproximadamente la siguiente:

1. Todo el que argumenta políticamente para alcanzar alguna decisión consensual ya ha manifestado *in actu* que sitúa al oponente dentro

de una fraternidad comunitaria en la que lo reconoce como igual (la *isonomía* de los griegos), es decir, que es un afectado por lo que ha de discutirse considerado en simetría.

2. Desde la indicada igualdad la única manera posible de alcanzar consenso político es cumpliendo con las exigencias de las instituciones organizadas con ese fin que permiten a los participantes expresar su opinión con razones, es decir, por medio de algún tipo de argumentación práctica (de los más variados tipos, formas o expresiones).

3. Usar otro tipo de mediación, tal como la violencia, para ganar la aceptación del otro a la propia razón es una contradicción performativa (porque el acuerdo consensual es racional y libre, y por ello no puede ser coaccionado externamente; si se violenta al otro se prueba en el uso mismo de la fuerza la negación de la propia pretensión de validez, que presupone dejarse llevar por la sola fuerza probatoria del mejor argumento)¹⁹¹.

4. Luego, siempre *debemos* intentar alcanzar la legitimidad de las decisiones políticas por medio de una participación simétrica de los afectados proponiendo razones, y nunca por algún tipo de violencia (que viole la libertad y autonomía del oponente), y por medio de instituciones creadas con tal fin.

El que no cumple el principio realiza un acto ilegítimo, en cuanto no atiende las condiciones estipuladas por el Principio normativo de legitimidad. Lo que acontece es que en cierta manera, el acto ilegítimo abandona el campo político, deja de ser político, ya que por el uso de la violencia anula el campo político y lo transforma, por ejemplo, en un campo militar donde la disciplina del ejército no supone en la toma de decisiones la libertad, la autonomía o la igualdad por parte del otro participante, el otro militar subordinado. Así la violencia expulsa a los actores hacia otras dimensiones externas de la disciplina práctica que la política presupone para no caer en el autoritarismo —por ejemplo, de respetar al *antagonista político* de C. Schmitt, permitiéndole libertad, autonomía e igualdad—. El autoritarismo niega estas determinaciones de la subjetividad política, y debe ser considerado *por defecto* un tipo espurio de ejercicio de poder político, como en el caso de los «que mandan mandando». En realidad es el ejercicio de una acción anti-política, ya que para el autoritario no es necesario el consenso, ni la hegemonía, ni la democracia, sino el ejercicio de su sola voluntad despótica (la *potestas* fetichizada que no se funda ni se regenera en la *potentia*¹⁹²). Se trata de la *despolitización del campo práctico* —como si a un campo de fútbol se lo llenara de piedras y se transformara en un depósito de materiales de construcción: habría dejado de ser un campo deportivo—. Tanto E. Laclau (que critica al socialismo real porque destituye la política transformándola en administración económica desde el Estado: un autoritarismo economicista) como H. Arendt (con su crítica del totalitarismo nazi, que igualmente despolitiza el campo político y organiza un *campo policial* en favor del desarrollo de una estructura industrial-militar con voluntad imperial: autoritarismo nacional-capitalista, ya que

lo de racista es una excusa para la eliminación del capital judío alemán) han observado que el incumplimiento del principio consensual de legitimidad queda mostrado en su vigencia por el absurdo: el que cumple con violencia sus propios intereses (corrompiendo el campo político) cae en contradicción performativa, porque niega la política *como política*.

Pero no es sólo que el que niega el Principio democrático radicalmente *abandona el campo político*, sino que, en el largo plazo, falto de legitimidad (por un proceso de *crisis de legitimación*) y no pudiendo contar con la fuerza unitiva del consenso, ni del entusiasmo comunitario en la participación, al final se debilita a sí mismo. El poder autoritario deslegitimado lentamente no puede contar con la fuerza que viene desde abajo cuando los ciudadanos han sido los responsables de las decisiones que los involucra. El ejercicio del poder político autoritario no se funda en la *potentia* (poder de la comunidad política), por ello se ejerce como una fuerza *externa* —en el sentido kantiano—, extraña, lejana; el miedo reemplaza a la igualdad fraterna. Los sujetos se paralizan; se transforman en espectadores; observan cada vez más horrorizados los efectos de los que luchan y dan su vida por la libertad, la autonomía y la igualdad de los ciudadanos. La crisis de legitimidad (el no cumplimiento del Principio democrático) se transforma en crisis de hegemonía; la dominación pura, coactiva, directa, policial ocupa el lugar de la participación política. Falto de fundamento, el poder autoritario al final se derrumba; cae siempre porque... «tiene los pies de barro», ya que los pies de fuerte hierro son los del poder de las voluntades consensualmente unidas de la comunidad política que cumple las exigencias del Principio democrático, que juzga los tiempos de tiranía como «huecos oscuros» de la historia de los pueblos.

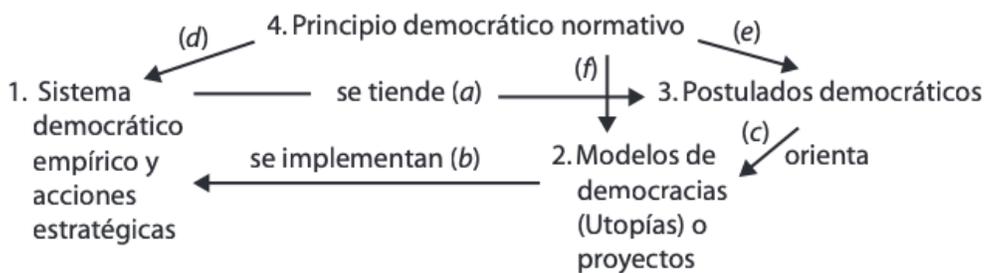
Como lo hemos descrito aquí el Principio democrático no es eurocéntrico¹⁹³ —recordando que la palabra *démos* es egipcia, de lengua copta y según tradición del Sur, bantú—, y permite aplicarlo de manera analógica no sólo a ciudadanos singulares sino a naciones (como en la España del siglo xv que unificaba a naciones —Castilla, Aragón, Cataluña, Vasconia, Galicia, Andalucía, etc.— por consenso, que se expresaba en un pacto que estipulaba las condiciones del ejercicio delegado del poder del rey peninsular desde 1476, fecha del casamiento de Isabel y Fernando), o en el África podría ser un pacto entre étnicas (que nunca el colonialismo intentó organizar desde el siglo xix), o de ciudadanos individuales dentro de la Modernidad europea. Todo sistema político histórico gozó siempre de un cierto consenso empírico («democrático» lo llamamos, por extensión hacia atrás, hacia los orígenes; como modo *natural* de dirimir conflictos o pactar acuerdos) al menos implícito (como F. Suárez indica), que puede institucionalizarse «democráticamente» (desde el siglo xvii). Es verdad que el sistema empírico en el que *cada ciudadano (o al menos una oligarquía) cuenta como un voto* en la asamblea o en la votación de la comunidad ampliada, habiendo nacido en las primeras grandes ciudades de Mesopotamia, el Índico y el Mediterráneo, floreció en Egipto y los fenicios, se extendió por Grecia y

la Hélade, en el Imperio bizantino, en Venecia o Génova orientales, para culminar en el parlamentarismo inglés o la Constitución norteamericana, se globaliza rápidamente desde la mitad del siglo XX. Sin embargo, ese Principio no es europeo exclusivamente. Los que son europeos o norteamericanos son los *modelos* de democracia dominantes, que frecuentemente se confunden con los sistemas *empíricos* concretos de algunas de estas naciones. Para nosotros, entonces, hay que distinguir entre la universal normatividad del Principio democrático y los *modelos* que se han formulado teóricamente, y los *sistemas* que se han implementado históricamente. Ni los modelos ni los sistemas son imitables tal cual; es necesaria siempre su transformación para aplicarlos a partir de las circunstancias concretas (históricas, geográficas, culturales) de cada comunidad política. ¿Cómo puede compararse una comunidad política sueca en Escandinavia con otra mozambiqueña en África? Siglos de diferenciación cultural, económica y ecológica las han diferenciado hasta tal grado que cualquier aplicación del Principio democrático en dichos ámbitos políticos exige partir de realidades situadas con abismales diferencias. Y, sin embargo, en todas las comunidades empíricas el Principio democrático puede efectuar progresos en un proceso de «democracia sin fin».

4. *Los postulados políticos (positivos)*¹⁹⁴

[392] Antes de comenzar la exposición deseamos indicar en un *Esquema 21.01* los diversos niveles del resto de nuestra exposición en este parágrafo.

Esquema 25.01. DISTINCIÓN ENTRE SISTEMA DEMOCRÁTICO CONCRETO (1), MODELOS DE DEMOCRACIAS (2), POSTULADOS DEMOCRÁTICOS (3) Y PRINCIPIO DEMOCRÁTICO-NORMATIVO (4)



Aclaraciones al Esquema 25.01. 1. Sistemas democráticos concretos: nunca son perfectos¹⁹⁵; siempre son perfectibles, contingentes, falibles, inciertos; tienden (flecha *a*) y se orientan por postulados. 2. Son modelos teóricos, utopías imaginarias o proyectos empíricos generales¹⁹⁶ que se implementan en 1 (*b*), y son orientadas por el postulado (*c*). 3. Postulados de imposibilidad empírica¹⁹⁷ que orientan la construcción de modelos, utopías o proyectos de los sistemas, instituciones y acciones democráticas. 4. Es el principio universal deóntico¹⁹⁸ (que obliga a: (con la flecha *d*) 1., (*e*) 3., (*f*) 2.).

Llamaremos «postulados democráticos» a aquellos enunciados lógicamente posibles, pero imposibles empíricamente, que sin embargo son criterios *de orientación*. El intentar cumplir perfecta y empíricamente estos postulados lo hemos llamado «ilusiones trascendentales» (utopías imposibles empíricamente). Valga el siguiente ejemplo, ya referido, meramente metafórico. Los navegantes chinos se *orientan* en la noche, en el hemisferio norte, por la estrella Polar (en el hemisferio sur por la estrella Canope). Gracias a la estrella hacen sus mapas de las costas, de los arrecifes, de los obstáculos posibles. Se orientan por la estrella en el cielo. Es sumamente útil. Sin embargo, si algún navegante intentara llegar *empíricamente* a la estrella Polar habría confundido: la utilidad de la estrella (como *orientadora*) con la imposibilidad *empírica* de alcanzarla (intento *lógicamente* imaginable, pensable, no contradictorio, posible, y quizá «en muchos siglos» podría técnicamente llegarse gracias a adelantos de navegación astronómica, como indicaba Kant con su «paz perpetua»¹⁹⁹. Lo *empíricamente* irrealizable puede ser políticamente *útil* —cuestión que el Nobel Saramago no pudo entender²⁰⁰—. El postulado (lógicamente comprensible, empíricamente imposible) es útil, porque es un criterio de orientación; intentar realizarlo (como el comunismo del marxismo; la disolución del Estado de los anarquistas, etc.) es una «ilusión trascendental».

Veamos tres postulados, entre los muchos posibles.

4.1. *La democracia directa (situación ideal pragmático-política)*

[393] La democracia directa sería una situación ideal pragmático-política que se ha dado en la historia muchas veces. Como acabamos de indicar, desde los tiempos de las ciudades fenicias del Mediterráneo o en Venecia, hubo comunidades donde las decisiones políticas eran tomadas por todos los miembros de la comunidad política, homogéneamente considerados en cuanto ciudadanos (frecuentemente sólo formaban parte los más ricos, los propietarios, los libres —con excepción de esclavos—, etc.), los varones, etc. Por su bajo número, algunos cientos o miles de ciudadanos, esas democracias (u oligárquicas) fueron empíricamente imposibles en comunidades más amplias. Cuando subió el número de los ciudadanos el antiguo sistema de democracia directa se transformó en un ideal, en una idea regulativa, en un postulado. La importancia de este postulado consiste en que recuerda a los Estados modernos el *alejamiento* de un sistema más *perfecto*. Es decir, se toma conciencia de que los *sistemas democráticos empíricos* son siempre imperfectos, defectuosos, limitados, jamás ejemplares del todo ni para todos. Serán juzgados por su justicia participativa, por su gobernabilidad, estabilidad, capacidad de negociar conflictos. Su legitimidad no le será dada por cumplir la democracia *perfecta* directa, sino por remediar su imposibilidad por *acercamientos* tolerables, acordados por la comunidad, y legítimos de alguna manera, aunque se tenga conciencia de sus debilidades.

De todas maneras, en ciertos niveles (en todas las instituciones de bajo número de participantes, comunidades debajo de los municipios,

consejos, cabildos, distritos, soviets, o en tribunales colegiados, etc.), es posible implementar la democracia directa participativa en el ejercicio del poder no-delegado por la comunidad en esa instancia decisoria colectiva. La presencia del postulado es un principio de orientación en la procedimentalidad (normativa) de lo que deba consensuarse. Veremos la fecundidad de los postulados, no sólo en la producción y reproducción de las instituciones, sino también en su crítica transformación.

El intento de realizar empíricamente ahora y aquí el postulado de la democracia directa para evitar toda institucionalidad representativa sería, como la hemos denominado, la «ilusión trascendental» de ciertos anarquistas de izquierda (como M. Bakunin, en nombre de la perfección moral de los ciudadanos) o de derecha (como en la solución de C. Schmitt y su democracia «aclamatoria», francamente irracional).

4.2. *Identidad del representante/representado*

Siendo imposible empíricamente la democracia directa en una sociedad política con una población consistente en millones de ciudadanos, se descubrió desde antiguo la necesidad de elegir representantes, cuyo menor número equivale a muchos más ciudadanos por los que ocupa un lugar en una institución de segundo grado, siendo elegido. El postulado de la identidad es lógicamente posible, pero empíricamente es imposible implementarlo.

Este postulado se podría enunciar de la siguiente manera: El ejercicio del poder perfecto supone la identidad entre representante y representado; sería una identidad transparente, en lo que el representante expresaría la voluntad de sus representados por mandato puntual en cada caso, y que informaría de manera instantánea los resultados de las gestiones. Dicha representatividad perfecta es empíricamente imposible. Siendo imposible habrá que ensayar empíricamente instituciones complementarias que se acerquen al ideal de la identidad representante/representado, sabiendo de antemano sus debilidades. Es nuevamente una cuestión de factibilidad concreta.

De todas maneras, habrá que buscar siempre la manera de *disminuir* la distancia del representante al representado por medio de instituciones que mejoren esa mediación necesaria y siempre imperfecta (a veces francamente corrupta, otras medianamente soportables, en épocas clásicas con una aproximación máxima a la identidad de todas manera asintótica, es decir, imposible). Tiene mayor legitimidad el representante que permite a sus representados poseer casi tanta información como el propio representante, a fin de que el ciudadano representado pueda tener plena conciencia de los procesos de decisión de los cuerpos de representantes.

4.3. *La unanimidad*

Entre los mayas de Chiapas, las decisiones deben ser tomadas por unanimidad. Si alguno, aunque fuera un niño, mantuviera su voluntad di-

sidente, la comunidad no puede darse por satisfecha, y no puede pasar a realizar la decisión. Pueden pasar días para que la última voluntad en disenso admita el consenso. Estamos ante la exigencia tradicional de un postulado llevado a la práctica empírica. No podemos decir que se haya caído en una «ilusión trascendental», dado el bajo número de los participantes y el grado de cercanía de todos los miembros en el momento de tomar sus decisiones. Pero, si aumentara el número, la complejidad y la gravedad de las decisiones (por ejemplo, tener que emprender la defensa armada contra un enemigo inminente, donde el tiempo es un elemento de vida o muerte), podría darse el caso de que un miembro o un cuerpo colegiado parcial de la comunidad debiera decidir (en referencia *virtual* al consenso posterior posiblemente alcanzado), lo que podría conducir a la comunidad al éxito, pero quizá también a la destrucción o a la derrota. Se trata de un postulado de orientación, no de un principio normativo u obligatorio empírico de acción; debe, además, siempre ser intuituionalizado, estipulando las condiciones de una no-unanimidad *legítima*. La *legitimidad* de la no-unanimidad es decidida institucionalmente por el Principio democrático como principio *normativo*. Por su contenido, el postulado de la unanimidad es un principio de *orientación*; su institucionalidad será referir la normatividad a la mediación cuantitativa, no cualitativa, de la mayoría/minoría, como veremos.

Por ello, hay que admitir la posibilidad de existencia de un no-consenso legítimo (cuando se cumple el principio democrático), que supone igualmente el admitir la institucionalización del disenso político legítimo de una oposición. El disenso minoritario es esencial en el proceso democrático, ya que abre la puerta a la discusión real y a la posibilidad futura de cambiar las decisiones en vista de sus efectos, en particular de los efectos negativos, donde los disidentes pueden ganar la hegemonía futura y con ello la mayoría consensual. La existencia del disenso, en apariencia contra el postulado de la unanimidad, muestra el interés de que se haya intentado seria y honestamente llegar a tal aceptación sin oposición, sin contradicción, pero el que queden algunos sosteniendo sus razones disidentes garantiza a la comunidad un principio crítico interno en el cual le va la vida política democrática a la comunidad. Por ello, el respeto de los derechos de los disidentes, ante la imposible unanimidad empírica, es un momento esencial en la aplicación del Principio democrático. En el manejo de los «mayoriteos pretendidamente unánimes» (que por el simple número mayoritario de los votos no consideran seriamente las razones de la oposición minoritaria en disenso), es decir, cuando el consenso anula o elimina el disenso, se niega el Principio democrático y se cae en el autoritarismo, despotismo o dictadura de las mayorías, que impedirá el desarrollo de una democracia. Se trata de una involución anti-democrática.

Sartori expresa que «si el criterio de la mayoría se transforma (erróneamente) en la norma absoluta»²⁰¹, se excluiría de la ciudadanía a la minoría, y la mayoría se haría permanente —ya sin oposición minoritaria—. No habiendo otra posición posible se impondría autoritariamente

la opinión vigente de la mayoría, y sería imposible «cambiar de opinión» en el futuro. «Los derechos de la minoría son la condición necesaria del proceso democrático mismo»²⁰².

¿En qué consisten los derechos de la minoría? En que se cumplan las determinaciones que contiene la definición del concepto mínimo del Principio democrático. Por ejemplo, uno de esos derechos es que si se juzga a la minoría en su comportamiento, y como en todo juicio, el acusado, y más si es minoría, tiene que ser respetado en los momentos constitutivos de un tal juicio. En primer lugar, en que la mayoría deba evaluar racionalmente (y no decidir desde motivos estratégicos egoístas o partidistas), es decir, ecuánimemente, las pruebas que el acusado presenta en su defensa. Es falta de respeto a los derechos de la minoría, y prueba de irracionalidad e injusta corrupción, decidirse condenar al acusado en minoría *antes* (en el tiempo) de escuchar o prestar atención a sus argumentos²⁰³. En segundo lugar, y con respecto al respeto debido al acusado, es necesario ponderar si la acción juzgada merece la pena, y en qué cualidad y cantidad. Un acto insignificante, que quizá pudiera exigir la reprimenda a un jefe de obras²⁰⁴, no puede ser el motivo de una pena atribuida a una autoridad lejana institucionalmente del ejecutante, y además que involucre su destitución —que es un castigo administrativo máximo, desproporcionado y por ello injusto—. Es no tener respeto al derecho de la minoría usar una triquiñuela para castigar con una pena de descomunal consecuencia (ya que el acusado, aunque minoría en un cuerpo de representantes, puede ser una mayoría en la opinión pública, lo cual significa, de paso, una bofetada a la misma ciudadanía que ha elegido a los que forman parte de la eventual mayoría *de representantes*, que poco tiempo después podrían ser minoría²⁰⁵).

Sartori concluye que para ser democrático «un gobierno mayoritario [debe ser] frenado y limitado por los derechos de la minoría»²⁰⁶, de lo contrario se transforma en un régimen autoritario, anti-democrático.

No hay derecho a usar los órganos del Estado, sea una procuraduría, una cámara legislativa o un cuerpo judicial, para eliminar a un oponente político. Este acto muestra la falta completa de formación democrática de la voluntad de los que obran de esta manera, mancha definitivamente el nombre singular de todos los actores, de los cuerpos, y de los partidos involucrados. Un «asesinato político» no es cosa pequeña, imborrable en la memoria de un país con tradición, y, sobre todo, cuando se están dando los primeros pasos hacia el estado de democracia. La democracia, como indica Boaventura de Sousa, es un proceso sin fin. Ningún país puede pretender ser ya democrático —ni los Estados Unidos ni ningún país europeo—, sino que son sistemas concretos en un proceso continuo de «democratización sin fin». Por ello, si en algún país se procede por «mayoriteos» amañados y corruptos se daría siempre un enorme paso atrás en dicho proceso de democratización.

5. Frónesis *monológica* y *discursividad comunitaria*

[394] En la *Ética a Nicómaco*, ya lo hemos visto, Aristóteles se ocupa en el libro VI (1138b-1145a) sobre los hábitos (*héxis*) de la razón (*lógos*); entre ellos trata la virtud de la *frónesis* (a la *φρόνησις* se la puede traducir por la *virtud* o *sabiduría práctica* de la razón ética o política: *prudencia* en latín). En la filosofía contemporánea, la corriente formalista de Apel o Habermas, entre otros, opina que la antigua *frónesis* política ha sido incluida y superada en la acción comunicativa que tiene legitimidad práctica en la comunidad política y que se alcanza gracias a la deliberación democrática, que no es sino el ejercicio de una argumentación pública que intenta llegar al acuerdo por medio de la participación simétrica de los afectados concordando con las exigencias de las instituciones políticas vigentes (con *pretensión* no sólo de *legitimidad*, sino, por ello, igualmente de *rectitud política*). Pareciera que la antigua *frónesis* no tiene ya lugar. Pero no es así.

Si se considera más de cerca la cuestión podrá observarse que los actores que deliberan en los órganos institucionalizados de la comunidad democrática tienen, como lo hemos mostrado en nuestra *Ética de la Liberación*²⁰⁷, la posibilidad de afirmar una posición disidente con respecto a la mayoría. Esta disidencia no deja de ser legítima por ello, ya que en la comunidad política democráticamente institucionalizada debe igualmente dejar lugar para minorías disidentes. La disidencia legítima, como hemos visto, es esencial en la democracia, en la discursividad, en la argumentación racional misma. ¿Qué es un argumento sino razones ante un oponente real o posible? Si no hubieran oponentes honestos y serios no habría argumentación, ni progreso racional cualitativo, ni democracia. Pero, ¿cuál pueda ser *la razón* por la que algunos miembros puedan adoptar una posición de no aceptación de la argumentación práctica que la mayoría tuvo por suficientemente persuasiva, y por lo que acordaron un acuerdo *legítimo*? La razón es, exactamente, a causa de que para el disidente la justificación del acuerdo no fue lo suficientemente fuerte como para tener que abandonar la propia posible decisión que se le sigue imponiendo como más aceptable, razonable.

Esa disidencia racional, también *legítima*, que no acepta el acuerdo *legítimo*²⁰⁸ de la mayoría, está fundada en un silogismo práctico monológico que puede oponerse con derecho al silogismo público mayoritario. Los inventores, los innovadores, los genios políticos tuvieron razones (veritativas) contra la validez intersubjetiva legítima de la mayoría. La *legitimidad* —diría A. Wellmer— no es una razón, simplemente asegura: «Si *todos* afirman políticamente Z, siendo que es válido para ellos, es probable que pudiera ser verdadero para mí; pero dada la razón política X que yo he descubierto, y que ellos desconocen, y que no aceptan todavía, no puedo asumir su consenso legítimo, porque negaría la verdad de X, no-válida todavía para ellos, pero *legítima* para mí, porque tengo razones para ello». Aceptar el consenso de la mayoría simplemente porque es mayoritario no es honesto ni serio —aunque frecuente—. Se

necesita virtud cívica para defender responsablemente la propia opinión fruto de la *frónesis*; es decir, el tener por propia convicción como verdadero lo a realizar políticamente. Sócrates, solo ante toda la asamblea, es el ejemplo de la legitimidad de la *frónesis* ante un consenso casi unánime injusto, aunque *formalmente* posible (al menos por haberse respetado la institucionalidad del uso de la votación mayoritaria, que no es condición suficiente de democracia).

Es en este nivel, monológico y no solipsista, como la *frónesis* puede seguir cumpliendo una función relevante en la filosofía política. Una cierta filosofía política comunitarista²⁰⁹ se opone al mero formalismo recordando la importancia clásica de la virtud (que aun en Maquiavelo se hace presente, para ser posteriormente suplantada por la regularidad de las instituciones). Pienso que ha llegado el tiempo, ante la corrupción generalizada en política, peligrosa para la sobrevivencia de la especie humana, de no olvidar la necesidad de asegurar la subjetividad política (desde el ciudadano hasta los representantes) con lo que los clásicos denominaban virtud (*areté* en griego, *virtus* en latín)²¹⁰. No sólo los principios implícitos, las instituciones y los organismos partidarios, sino igualmente la afectividad (como el reconocimiento, y aun el respeto por los iguales) y la indicada virtud de la *frónesis*, vienen a dar mayor solidez a la razón práctica discursiva en la deliberación pública que logra acuerdos a partir de los cuales se debe obrar legítimamente (desde las normas legales, hasta acciones o instituciones), es decir, democráticamente o con legitimidad política.

5.1. *La aplicación del principio democrático*

Ya hemos expuesto el tema de la *aplicación*²¹¹, pero en este caso se trata la cuestión de una manera privilegiada. En efecto, en la política, en todos los niveles (de la acción estratégica a las las instituciones y principios), el principio formal *de aplicación* discursivo-racional es el Principio democrático, ya que es el procedimiento político para alcanzar todas las decisiones, que son las que forman la trama de la política *como acción*, y por ella *como institución*. Es decir, y se trata de un momento esencial de la voluntad política, de la subjetividad política de todos los actores del campo político —duro aprendizaje de la izquierda después de tantos vanguardismos, «comité centrales», *dictaduras* del proletariado, democracias centralizadas; igualmente de ambiguos liderazgos populistas; pero aún más decisivamente de los elitismos de derecha desde el pretendido derecho de los *mejores*, aunque minorías— en *toda decisión política*, directa o indirectamente, actual o virtualmente, ya que todo consenso, acuerdo, negociación debe siempre tomarse desde la aceptación del nivel correspondiente de la comunidad, los afectados. Si se trata de un barrio, deben poder participar los miembros de ese territorio urbano; si se trata de una decisión a nivel del Estado provincial deben poder participar los ciudadanos de ese Estado; y así sucesivamente. Si es una decisión de un partido, de una comisión, de un grupo, etc., *toda*

decisión debe tomarse discursivamente de manera consensual, simétricamente. Ese *hábito democrático*, virtud fundamental en la formación de la voluntad, de actuar pública, permanente y comunicativamente crea un «Estado de democracia» (correlativo y fuente del «estado de derecho»). El «estado de derecho» dice, estrictamente, legalidad; el «estado de democracia» indica en cambio una cultura de legitimidad, de reconocimiento del Otro, aun del antagonista, desde el horizonte de la igualdad y la fraternidad fundamental. El Poder consensual de la comunidad, como *potentia*, se fortalece *intrínsecamente* en la continua *aplicación* de este principio. El *deber* obrar consensualmente no es así un imperativo exterior o legal (como en Kant), sino una exigencia normativa interior e intersubjetiva del agente, pero igualmente *constitutiva* del poder consensual mismo, *desde dentro* (produce la unidad por la fuerza del consenso *debido*, *potentia*, y además, posteriormente al acuerdo, un consenso *legítimo*, fundamento de la *potestas* formal positiva).

Es aquí donde se abre un capítulo nuevo de la política. La *pedagogía política* puede enseñar práctica y teóricamente el «Estado de democracia», desde la infancia en el hogar (por padres que exijan razones a sus hijos y acuerden decisiones por consenso respetuoso), cuestión ya planteada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt con sus estudios sobre *La autoridad en la familia*, hasta en la escuela (por métodos de participación, de elección de representantes, de respeto a la disidencia, por hábitos de discusión tolerante de las posiciones del otro, etc.). Una *virtus democratica* se alcanza con siglos de práctica. Una voluntad que permite la disidencia desde una inteligencia discursiva puede educarse en los ciudadanos para crear el hábito democrático en la comunidad, virtud política por excelencia.

5.1.1. La aplicación en la esfera del derecho y otras instituciones de legitimación

[395] Habermas nos habla de un Principio del derecho, que hemos subsumido en el Principio democrático. Dicho principio consiste en la mediación universal formal de aplicación en el nivel de las acciones (ya que siempre tienen referencia comunitaria y pública, si son políticas) y de las instituciones, como modo procedimental y normativo que les permiten alcanzar la legitimidad requerida en el campo político. Si repasáramos toda la materia expuesta en el § 23, podríamos observar que en cada momento el Principio democrático puede (y *debe*) ser el modo de la aplicación. El Principio democrático se refiere, en primer lugar, a la soberanía misma de la comunidad, donde nace y se regenera la legitimidad.

Ya hemos expuesto repetidamente que la comunidad política originaria es a la que se atribuye, en primer lugar, la *soberanía* en su sentido pleno. Soberanía significa, en primer lugar, la fuente del ejercicio del poder como *potestas*. Se trata del sujeto o actor, singular o comunitario, que posee poder (como *potentia*) de decidir toda mediación que la comunidad necesita para actuar con legitimidad y poder así garantizar

su sobrevivencia plena. Ese modo universal de decidir es el Principio democrático. Al darse la propia sistematicidad, institucionalidad, constitucionalidad en todos los niveles, la comunidad política es el primer momento del ejercicio del poder. La comunidad política es auto-referente: es el origen de su primera determinación como totalidad. Aun este primer *ponerse como soberana* debe ser ya cumpliendo las exigencias del Principio democrático. Como comunidad indeterminada, no considerada todavía en el tiempo histórico sino como mera posibilidad (*potentia* en sí, la comunidad sin embargo debe ya darse la primera organización sistémico-institucional, y por ello se autodefine como la fuente de las decisiones para limitar o determinar sus funciones heterogéneas internas. El Principio democrático organiza el *modo* de esa primera institucionalización. Digo «no considerada todavía en el tiempo histórico», porque empíricamente, aunque inevitablemente se encuentra *ya siempre como teniendo alguna institucionalidad* por muy primitiva o negativa que sea, de donde procede toda transformación (constitutiva emancipadora o liberadora del estado anterior, que se interpreta como indeterminación o caos: «estado de naturaleza»), la «posición originante»²¹² de la soberanía recuerda a la comunidad política vigente el momento heroico instituyente, constituyente o fundamental de la época institucional en la que todavía se vive en el presente. El tiempo anterior y próximo a la primera constitución política (como fundamento de la legalidad) es de donde nace la autoridad de la tradición de la misma comunidad (concepto modificado de la *auctoritas* de H. Arendt), como ejercicio originario de la *potestas* (del Poder soberano). La primera decisión de darse una institucionalidad, para ser legítima, debe fundarse ya en el Principio democrático.

La soberanía de la comunidad política, que es ese «ponerse» de la propia comunidad como el auto-poder originante, como la última fuente del darse a sí misma toda institucionalidad; del darse empíricamente la constitución o las leyes; del originar la administración de dicho poder en general, debe decidir ese «darse» alguna institucionalidad desde un estado de participación simétrica de los afectados, es decir, cumplir con el Principio democrático. Por ser el origen de toda decisión, la comunidad política soberana democráticamente autodeterminada se obliga a sí misma a obedecer lo decidido, porque se obliga legítimamente a sí misma a obedecerse. En este caso los que mandan a la comunidad política como representantes (*potestas*) no «mandan mandando, sino que mandan obedeciendo» —como enuncia el principio democrático originario de todo gobierno proclamado por el Movimiento Zapatista chiapaneco—. Las estructuras de la administración por representación del poder diferenciado de la comunidad política ejerce legítimamente el poder administrativo (o ejecutivo) como obediencia a la misma comunidad política, si ha respetado el Principio democrático.

La soberanía críticamente democrática de la comunidad política se escindirá en su momento como el fundamento de la «soberanía popular», concepto que se podrá desarrollar sólo en la sección *Crítica* de

esta obra —sistematicidad conceptual requerida por la coherencia de la filosofía política, como veremos allí—. La «comunidad política» anticipará y fundamentará el concepto de «pueblo», que es más complejo que aquélla por encontrarse en un grado de mayor desarrollo del discurso político.

El Principio democrático regirá todos los procedimientos de la Asamblea constituyente, todos los capítulos de la posible Constitución, del enunciado de los derechos, de la diferenciación de los Poderes (la *potestas*). Es evidente que jugará un papel paradigmático en los procedimientos normativos del Poder legislativo, en los Parlamentos o cuerpos del Estado donde la discursividad crítica, las razones, la aceptación de los argumentos jugará un papel fundamental. La filosofía nació como retórica junto al *ágora* ateniense y como control racional para el ejercicio empírico del Principio democrático: el lograr consenso a partir de argumentaciones políticas de participantes simétricos afectados por lo tratado. Pero igualmente deberá penetrar todo el sistema del derecho, los cuerpos de jueces, los procedimientos de aplicación de las leyes. El «estado de derecho», como hemos indicado, es en realidad el momento *legal* del horizonte de la legitimidad que crea el Principio democrático en la vida política de una comunidad.

5.1.2. La aplicación en la esfera material

El Principio democrático, como principio de legitimidad, se aplica también como procedimiento universal en toda decisión de la esfera material, y por lo tanto, igualmente, como mediación en la aplicación del mismo Principio político material (objeto del próximo § 26). Esto ha llevado, por ejemplo a Apel, a que se opine que es el único principio político. La falacia reductivista consiste en pensar que la legitimidad de una decisión transforma *ipso facto* a esa legitimidad en el momento político pleno. Una decisión *legítima* según el Principio democrático puede ser injusta, inadecuada, contradictoria desde un punto de vista material o de su factibilidad estratégica —y esta verdad del juicio material político no es exclusivamente responsabilidad de los expertos (ingenieros, economistas, intelectuales de la cultura, etc.)— sino que recibe su *orientación* y *posibilidad factible* de otros principios políticos.

Desde un punto de vista formal, procedimental o de legitimidad toda decisión en lo tocante a la esfera material (sea en la subesfera política del campo ecológico, económico o cultural) *deberá* siempre atenerse a las exigencias del Principio democrático. En los equipos técnicos de la sociedad política que se ocupen de la preservación ecológica de la comunidad, de la producción, distribución y desarrollo de la vida económica o cultural de la comunidad, se deberá siempre aprender a tomar las decisiones consensualmente, horizontalmente, con la contribución participante de todos los afectados en la responsabilidad del gobierno, por ejemplo. Aun en la aplicación del poder administrativo del Poder ejecutivo, del presidente, del primer ministro, de sus ministerios o secre-

tarías, de los responsables de diversas instituciones públicas, debe siempre primar un espíritu democrático de co-responsabilidad compartida, de una voluntad formada en alcanzar acuerdos en todos los niveles y sobre todos los temas, acciones o funciones institucionales. La vigencia del Principio democrático es universal.

5.1.3. La aplicación en la esfera de la acción estratégica

De la misma manera, en el nivel de la acción, en el trabajo en equipo, contando siempre con los otros miembros con los que se comparten responsabilidades, en sus más diversos niveles organizativos, el Principio democrático es la referencia necesaria en las tomas de decisiones.

Contra el vanguardismo, burocratismo y líderes carismáticos siempre es necesaria la cultura democrática. Lo que no significa que se necesiten grupos de intelectuales orgánicos, bien organizadas burocracias y el entusiasmo político de líderes democráticos ejemplares, que mueven por su temple y por su entrega a la tarea pública, porque las instituciones y las comunidades no niegan la posibilidad de expresar fuertes pretensiones de sinceridad o autenticidad, de creatividad y entrega en sus responsabilidades por parte de los representantes, de las autoridades, con coherencia heroica, ética y clara responsabilidad de expertos, de profesionales de la política, que muestran al ciudadano el camino a seguir. Por ello, las personalidades política ejemplares son también necesarias en toda vida política factible.

El defecto contrario sería el gobierno de los expertos, pretendidamente neutrales, que pretenden refutar la legitimidad democrática con la eficacia tecnológica de la pura gobernabilidad.

El Principio democrático no deberá confundirse con un igualitarismo sin exigencias normativas, que se inclina sin serio debate y deliberación a la mera opinión de la mayoría puramente cuantitativa. El antiguo defecto de la demagogia no ha dejado de ser la fácil pendiente en la que puede derivar un democratismo superficial de encuestas.

El Principio democrático no puede reemplazar entonces el saber del experto; pero el saber del experto debe ser conducido por el juicio práctico y legítimo del político. Como el arquitecto que depende del ingeniero que le calcule la resistencia de los materiales para la construcción de un rascacielos; siendo el juicio estético del arquitecto el que tenga la última palabra en la *orientación* del conjunto de la obra. De la misma manera, el político democrático sabrá alcanzar acuerdos legítimos de medidas eficientes, donde la «factibilidad *política*» sobrepasa la capacidad del experto en una disciplina material específica. El experto tiene «pretensión de *factibilidad*» (en el campo material respectivo); el político tiene por ahora «pretensión de *legitimidad*» (pero que, con otros aspectos que expondremos a continuación, podrá tener la plena «pretensión política de *justicia*»).

5.2. *Algunas micro-instituciones simples y concretas requeridas por la democracia*

[396] Ya nos hemos referido a algunas de estas «instituciones» políticas de larga vida. Aunque sean muy simples deben considerarse como instituciones, ya que son comportamientos que tienen expectativas de respuestas permanentes en el tiempo correlativas, tradicionales diacrónicamente y que son incluidas como comportamientos regulados intersubjetivamente y aceptados por todos. La democracia, como principio, con postulados, modelos o sistemas, siempre incluyen estas instituciones que fueron surgiendo a través de los siglos en diferentes comunidades políticas y que fueron posteriormente asumidas por el resto. Veamos algunas de estas muy conocidas instituciones que no constituyen intrínsecamente, y con la exclusividad de sus exigencias, el carácter de *democrática*; es decir, cualquiera de ellas puede convertirse en una acción *anti-democráticas* si no cumple con otros requisitos formales y materiales.

5.2.1. La mayoría y la minoría

Un *sistema democrático* debe incluir siempre como momento esencial el actuar por consenso. El consenso, como ya hemos indicado²¹³, presupone siempre la posibilidad del disenso. Es más, se origina en el disenso. La institución democrática maneja esta oposición consenso/disenso dentro de un principio normativo que vale para ambos momentos. Tanto el consenso como el disenso suponen que debe permitirse la participación simétrica de los afectados pública e institucionalmente a partir de razones. El disenso, en la mayoría de los casos (con excepción de que fuera sostenido por un solo ciudadano), es un *consenso minoritario*. El hecho de ser minoría no le quita al consenso minoritario el que pueda tener la mejor razón, y que en el mediano o largo plazo pueda o no ser aceptada por la mayoría. Ser mayoría no es un criterio de verdad, ni siquiera de validez, sino que es un criterio de *eficacia* (de *factibilidad*) que permite *de alguna manera* muy precaria poder continuar con las exigencias *temporales* de la vida de la comunidad. En efecto, el tiempo es esencial para la vida. Una decisión *perfecta*, un consenso *absoluto* (omnisciente) exigiría tiempo *infinito* (y además capacidad racional también infinita). Como esas condiciones (lógicamente posibles) son empíricamente imposibles, debe resolverse en concreto de alguna manera ante la que se tenga inevitablemente una actitud de posible falibilidad. Esa manera debe ser resuelta consensualmente con razones (nuevamente: con razones de factibilidad en este caso no de contenido veritativo). Se acuerda que una vez discutida la cuestión en un tiempo razonable (de imposible determinación *perfecta*) se expresará el estado de aceptabilidad en que se encuentra cada participante. Se interrumpe entonces el proceso argumentativo (sea como fuere, aunque sea a partir de narrativas míticas aceptadas por todos, o por la mayoría), y cada participante expresa su juicio sobre lo que se discute según un principio de igualdad. Se estipulan así las reglas

de un juego (en este caso jugo *real* y práctico). El proceso argumentativo podrá continuar de diversas maneras; el estado de aceptabilidad de cada participante podrá madurar en el sentido de lo que en un momento x tuvo la mayoría, pero posteriormente puede inclinarse en un momento z por la posición que adoptó la minoría en disenso. Ante una nueva expresión de posiciones, puede invertirse la situación y la mayoría pasar a ser minoría. No es un simple cambio cuantitativo; pudo ser una maduración conveniente cualitativa que exigía tal inversión superadora y positiva. Las comunidades históricas pueden tomar decisiones mayoritarias suicidas y desaparecer como consecuencia (como cuando la ciudad de Tiro sobrestimó su capacidad y afrontó los ejércitos de Alejandro Magno). Otras ciudades no opusieron resistencia, sobrevivieron y lograron posteriormente nuevamente su independencia. Ésta es la indecidibilidad y la falibilidad inevitable de todo consenso político. De todas maneras es necesario tomar decisiones; no tomarlas sería todavía mucho peor que tomar algunas decisiones erradas (aunque pueden haber otras muchas acertadas).

Normativamente, repetimos, respetar con iguales derechos a la disidencia minoritaria es esencial para el proceso de sobrevivencia y legitimidad de una comunidad política, para su continuidad en el tiempo, para su madurez democrática, su gobernabilidad, su eficacia justa.

Al final, consenso y disenso, como instituciones que manejan la temporalidad de la política, son mediaciones empíricas ambiguas, cambiantes, cuyo *sentido democrático* no se deduce del simple hecho de ser un grupo mayoritario, que nunca es criterio de verdad, aunque puede ser legítimo —pero si cumple los principios normativos políticos, de lo contrario puede perder aun dicha legitimidad.

5.2.2. La *representación* en la democracia

Ya hemos indicado la existencia de un postulado de la representación (como identidad entre representante/representado). La mediación entonces de la representación política es nuevamente una institución simple que nace ante la imposibilidad de la democracia directa en sociedades políticas de millones de ciudadanos en extensos territorios. Como tal, nunca un actor político podrá representar *perfecta o transparentemente* a ningún otro; debería ser él/ella misma, y en ese caso no habría representación. Por definición el representante no es el representado y por lo tanto hay una distancia, opacidad, mal-entendido entre el representante y el representado, aunque se establezca la más sincera y honesta relación responsable de cumplir con esa función. La cuestión es, nuevamente, poder determinar mínimamente, cuándo una representación es políticamente legítima, o cuándo deja de serlo. Es *democrática* la representación cuando cumple los principios honesta y sinceramente. En el caso del Principio democrático, la representación es democrática cuando cumple en este principio. Es decir, el representante debe tomar toda decisión como representante de los representados, habiendo llegado con éstos a

acuerdo a partir de un consenso gracias a una participación simétrica (del representante) con los representados, siendo estos últimos los afectados en aquellas necesidades incumplidas que sufren, acerca de las cuales hayan podido dar razones para que se obre en su lugar (como representante). En este caso su representación es legítima —lo que no significa que es *perfecta*—. La legitimidad de la representación indica que ha cumplido con el principio democrático y con las instituciones correspondientes a la función política de la representación. Los postulados le sirven como horizontes de orientación para mejorar el cumplimiento de los procedimientos exigidos de la representación democrática.

Como en el caso de otras instituciones simples, la representación política no es intrínsecamente democrática, sino que es una representación *democrática* la que cumple con las exigencias del Principio democrático y las instituciones que aplican dicho principio empírica e históricamente. El representante ejemplar se *acerca* a condiciones semejantes de lo que pudiera ser una democracia directa o a la identidad representante/representado (los dos postulados), sabiendo que son imposibles empíricamente pero que puede actuarse dentro de su horizonte paradigmático, con reuniones permanentes con sus representados, tomando en cuenta sus necesidades, discutiendo sus proyectos, dando información sobre los debates y resultados, etc. Puede entonces ser este representante *más democrático* que otros.

La llamada «democracia *representativa*» norteamericana, en cuanto el representante es de hecho miembro de una elite política (y económica), distorsiona el sentido democrático de la representación; es necesario que gane en auténtica representación popular.

5.2.3. La votación secreta o pública como medio de toma de decisiones o de elección de personas

La cantidad y el número nunca es cualidad. Una votación suma subjetividades, miembros de un cuerpo. Nunca es criterio de verdad; a lo más es un criterio que «asegura» (pero muy relativamente)²¹⁴ al ciudadano al verse rodeado de los más. Dar a cada participante un voto de igual calidad (al darle igual cantidad de decisión) es contrario a un principio aristocrático. El dar a cada sujeto un voto es ya una decisión institucional democrática. Cuando los ciudadanos votan cada uno con un voto, tanto en la elección de sus representantes como en las asambleas, comisiones o demás cuerpos colegiados de todas las instituciones de la sociedad civil o política, usan un instrumento democrático, pero, nuevamente, en la medida que cumpla con otras condiciones del principio democrático. Un voto fraudulento, conseguido con desproporcionada y desigual propaganda por parte de uno de los candidatos a una función electivo-política (que sólo expresa mayor cantidad de medios económicos pero no mejores propuestas políticas para la comunidad) es cuantitativamente mayoría, pero no cuenta con la cualitativa legitimidad democrática normativamente expresada. La no-simetría en la participación invalida la

pretensión política de *legitimidad*. Es decir, la emisión simple del voto, su mayor número en cuanto tal, no determinan la legitimidad del efecto de tal mayoría numérica. Es una condición necesaria, pero no suficiente. Para la suficiencia se necesitan todavía otros determinantes o componentes para su democraticidad. Estos *otros* componentes son el cumplimiento articulado de, al menos, los tres principios políticos que venimos describiendo²¹⁵.

El número, la cantidad no agrega ninguna cualidad a la decisión. El que sea «secreta» en ciertos casos de votación política de los ciudadanos sí agrega cualidad a la decisión electiva: al no sentirse presionado por la opinión pública puede expresar con mayor sinceridad su juicio personal honesto, serio, razonado. El *voto secreto* crea independencia, asegura la inviolabilidad de la conclusión valorativa de lo que ha decidirse por votación. Es cierto que en algunos casos, como por ejemplo en las gestiones del Poder legislativo, por el contrario, el anonimato puede encubrir una cierta irresponsabilidad del que se esconde entre los numerosos desconocidos. En este último caso es necesario que institucionalmente se asuma públicamente la responsabilidad de la decisión en una votación nominal, que puede tener suma gravedad para una comunidad política. Los legisladores deben afrontar el juicio de sus representados y de la historia.

6. De las «formas de gobierno» a los «modelos de democracia»

[397] Como su nombre indica, las «formas» de gobierno se refieren, y en continuidad con el tema antes indicado, a una cuestión institucional, ahora procedimental o *formal*, pero al mismo tiempo de *factibilidad*, ya que lo que se busca es la estabilidad en la reproducción material de la comunidad política, con gobernabilidad legítima o aceptada por todos. Es un saber *cómo operar*. Se refiere a la estructura de las instituciones de la sociedad política (del Estado propiamente dicho), cuya *forma* tiene que ver con la *legitimidad* y la *factibilidad*, para permitir en el largo plazo la existencia de un orden político para la defensa y desarrollo de la vida comunitaria, es decir, con un tal arreglo de las partes que permita un mejor ejercicio de los momentos centrales de la vida política. Con respecto al primer aspecto: *a*) el poder alcanzar un consenso en el asunto que exige una decisión política, gracias a *b*) la participación de *c*) los afectados *d*) de manera simétrica. Esta cohesión alcanzada de la pluralidad de voluntades le da a la comunidad la posibilidad de su existencia en el tiempo, acumulación de experiencias, de riquezas, de instrumentos, de instituciones que permiten un cierto progreso cualitativo de la sobrevivencia del grupo. Además, las indicadas *formas* hacen *posible* la toma de decisiones cuando la comunidad va aumentando en número, desde las ciudades neolíticas de unos cuantos cientos de personas hasta los actuales Estados con decenas o cientos de millones de miembros. Estos componentes institucionales fueron determinando el surgimiento de ciertas *formas* de gobierno de las comunidades, que fueron resistiendo por las

costumbres, que se fueron imponiendo por la estabilidad que alcanzaban las comunidades que las habían descubierto y respetado. El hecho de que la *forma mixta* de gobierno de Venecia le diera larga permanencia (desde el siglo IX hasta el XVI de nuestra era) fue motivo suficiente para que se volvieran los ojos de los políticos de la modernidad temprana, los que tenían voluntad instituyente, para preguntarse por las causas de su «éxito». Las instituciones políticas, entonces, fueron creciendo, complicándose, ampliando, perfilándose, entrando en crisis, refundándose durante los diez últimos milenios, en ciudades, confederación de ciudades, reinos, imperios, hasta llegar a los Estados modernos metropolitanos europeos desde finales del siglo XV (el primero de todos, por la unificación de los Reinos de la Península ibérica, bajo la autoridad de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, que era una monarquía contractual al comienzo, hasta caer en el absolutismo).

Las *formas* o tipos de regímenes (maneras de *diferenciar* las funciones política que debían cumplir los Estados) o de gobierno (en último término de la sociedad política, en donde el gobierno es un nivel interno de ciudadanos electos o renovables), no debe considerárselos sólo en sí o abstractamente, sino que es necesario observar, obviamente, qué tipo de poderes, en qué momento, en cuáles circunstancias, son las que crean mayor *legitimidad* (condición procedimental normativa) y *factibilidad* (eficacia) en el largo plazo, y que así puedan lograr la reproducción y crecimiento de la vida de la comunidad (contenido material). La cuestión de la permanencia y estabilidad es un efecto de la profundidad del proceso de legitimación y eficacia; su evaluación se dirige directamente a la producción de legitimidad y factibilidad *hic et nunc* (no en general, para todos los tiempos, todos los lugares, todas las coyunturas). Puede que en una situación histórica caótica, de grandes conflictos entre reinos, un gobierno que acentúe la unidad (tanto por una monarquía —como la hobbesiana—, o una forma de dictadura —desde la schmittiana y hasta la leninista o la establecida en China al comienzo del siglo XXI— o un partido único —como en el populismo latinoamericano de los años treinta—) pueda tener argumentos normativos (que parta de la situación excepcionales) de justificación. Esta forma de gobierno puede entonces ser implementado como el mejor *hic et nunc* (no el mejor *en sí abstractamente*), lo cual, de todas maneras, es ya un juicio incierto (como todo juicio político) que corre serios riesgos, y que de hecho puede producir peores efectos que de haber intentado una democracia pluri-partidista, pero políticamente no hay que descartarlos *a priori*. Lo cual no nos impide indicar cuál sea el que debiera generalizarse en la situación ideal actual²¹⁶ de la historia mundial o regional, dada la madurez alcanzada por la humanidad contemporánea, pero siempre a partir del grado de evolución política concreta de la comunidad política que nos aboca.

¿Son *formas de gobierno* o forma de Estado? El gobierno en la sociedad política es un momento del Estado constituido por aquellos «políticos militantes» y/o «profesionales»²¹⁷ (no propiamente miembros de la burocracia estable o de carrera) nombrados *ad hoc* por fuerzas políticas

(hoy partidos políticos), electos por votaciones de la comunidad política, que han logrado la hegemonía o el ejercicio de la fuerza del Estado, cuyas decisiones contingentes constituyen la agenda del proyecto político de un grupo de representantes en la conducción del aparato del Estado, como «pilotos» que dirigen la nave a su destino estratégico asignado. El equipo que «timonea» (*kybernão* en griego) el timón está alojado en la cabina de la conducción de la nave. Los marineros (la burocracia) cumple otras funciones necesarias, pero estratégicamente secundarias, por la complejidad en la administración de la macro-estructura institucional del Estado contemporáneo.

[398] Se trata de *formas de gobierno*, en cuanto al momento del ejercicio de la *autoridad* diferenciada, pero que supone una *forma de la sociedad política* como totalidad. Una monarquía determina la unicidad del gobierno (el rey, sus consejeros y la corte), que puede ejercer su dominación delegándola a aparatos burocráticos (por ejemplo los mandarines chinos), secularizados, y altamente profesionalizados del Estado. El gobierno es un momento del Estado.

Norberto Bobbio propuso, en una obra pedagógica, una reflexión histórica sobre las formas de gobierno²¹⁸. Habría que intentar descubrir criterios de organización de las formas de gobierno que se relacionen a la progresiva conquista de mayor legitimidad y factibilidad. Desde el ejercicio de la dominación gubernamental por uno solo (monarquía), al ejercicio de la fuerza con autoridad compartida por un grupo (senado, oligarquía o aristocracia), hasta el proceso lento de una participación creciente del número de los miembros de la comunidad política desde un principio de igualdad (democracia), según circunstancias históricas bien determinadas. Pero esta evolución no se da en abstracto, sino que responde a exigencias históricas concretas.

Por ejemplo, las ciudades puertos del Mediterráneo desde antes del v siglo a.C., estaban gobernadas frecuentemente por los mercaderes más ricos, que poseían grandes flotas y obrajes donde se producían mercancías para el intercambio (objetos de cerámica, posteriormente de hierro, etc.). Así acontecía en Tiro, Sidón, Cartago, Marsella, Pérgamo, Atenas, tiempo después en Roma (pero igualmente en Mesopotamia, en el Índico, en el Mar de China). Los imperios eran monárquicos; las grandes ciudades bajo la protección de los imperios eran el laboratorio donde fue creciendo la experiencia del campo político; eran el horizonte privilegiado del tema que tratamos. En el transcurso del tiempo, esos emporios comerciales necesitaron mayor número de trabajadores para producir las indicadas mercancías, había exigencia de mayores tripulaciones para las flotas y por lo tanto de marineros, y también había que contar con soldados para defender con sus ejércitos bien equipados la ciudad metropolitana y sus numerosas colonias contra los piratas y contra otras ciudades metropolitanas. Éfeso llegó a tener setenta colonias, mucho antes de que Atenas alcanzara notoriedad; no era extraño que Heráclito de Éfeso o Tales de Mileto fueran filósofos muy anteriores al Sócrates ateniense. Había entonces que compartir el gobierno con los

que participaban en el crecimiento y glorias de toda la comunidad política. La comunidad tenía representantes en cuerpos (en Sais, como en todo Egipto, la «aldea» o «comunidad» se denominaba en copto antiguo: *démos*), que fueron abiertos a todos los ciudadanos. Como muestra Jacques Rancière en *Mésentente*²¹⁹, los ricos y pobres debían tener un cierto tipo ambiguo de «igualdad» en la asamblea de la *polis*: equidad siempre negociada, en conflicto permanente, en litigio inevitable, que constituía el *campo político* en cuanto tal. Se trataba de un aumento de legitimidad y factibilidad, de permanencia; con el consenso la comunidad crecía, ganaba en fuerza, en el poder político que emanaba de la pluralidad de las voluntades compactadas en un nuevo tipo de unidad, de participación simétrica de *los afectados*, que de pasivos súbditos van pasando a ser *activos* y responsables miembros de los órganos que toman las decisiones políticas directrices; participación activa que se puede perder en los reinos macedónicos bajo la figura monárquica de Alejandro y sus sucesores, y que debilitarán a las ciudades griegas preparándolas al dominio romano. El ciudadano griego en su época clásica era un hoplita (soldado de infantería fuertemente armado y protegido con implementos de hierro que manejaba con suma maestría, con fuerza labrada en el gimnasio, siendo temibles a sus enemigos).

De la misma manera en nuestra época, no puede pensarse en abstracto una forma de gobierno como la mejor universalmente. Por ejemplo, la democracia liberal. Se trata de un idealismo falto de realismo histórico y político. En países africanos de recientes emancipación, por ejemplo, donde la organización de la etnia no ha logrado ser subsumida en formas de gobiernos modernos tradicionales, la mera imitación de una «democracia occidental» salta al vacío y comete errores monumentales. La integración de la población africana culturalmente plural que se intenta organizar en los Estados *à la* europea, produce el efecto negativo que tiene por causa ese mismo colonialismo europeo. El error político podríamos denominarlo una «falacia abstractiva»: se piensa que el mejor régimen para Europa o Estados Unidos puede servir en África, Asia o América Latina. Las *formas* de gobierno deben responder a la historia, a la cultura, a las circunstancias coyunturales, a partir del criterio fundamental de *legitimidad y factibilidad*, es decir, de la participación simétrica de los miembros de la comunidad que institucionaliza el Poder político según sus propias tradiciones para dar garantías de permanencia en el largo plazo. Si la pluralidad de voluntades aunadas por el consenso de la comunidad puede crecer con una Asamblea estatal donde cada etnia envía sus representantes en igual número (como un senado inter-étnico), y, al mismo tiempo, se eligen otros representantes en proporción al número de la población (sea por partidos, grupos religiosos, u otros criterios que tengan vigencia en la población africana), para constituir *como una* Cámara de diputados, quizá pudieran constituirse nuevas *formas de gobierno* de una sociedad política naciente que no debe imitar necesariamente las existentes. Un Estado pluri-cultural, pluri-étnico, pluri-religioso en un mismo territorio exige creatividad política. El ciudadano

no recibiría una definición homogénea, sino heterogénea y con muchas dimensiones, y el *derecho a la Diferencia* sustituiría, subsumiéndolo, al derecho a la igualdad. Los llamados dictadores africanos posteriores a la emancipación a partir de la segunda parte del siglo XX, tuvieron frecuentemente un modelo de *formas de gobierno* occidental, y cometieron horribles persecuciones y genocidios para homogeneizar a la población. Les era imposible igualar a la población en el territorio asignado al Estado. Debieron, pero nunca se llegó a la claridad *cómo*, institucionalizar la *Diferencia*, y nadie les ayudó (menos los poderes metropolitanos, que usan todavía hoy la división étnica interna para continuar con su latrocinio neocolonial en la época neoliberal de la globalización).

Por otra parte, ante la crisis de la representación, ya que los elegidos van constituyendo una burocracia política auto-referente, privilegiada, que se vuelve opaca a las exigencias de la sociedad civil y del ámbito social, será necesario crear nuevas instancia que modifiquen las formas de gobierno tradicionales y que creen vasos comunicantes con nuevas instituciones que permitan la fiscalización y la recreación de una mayor participación ciudadana, permanentemente. Será necesario transformar las formas de gobierno articulando una «democracia representativa» con una «democracia participativa».

[399] Por ello las discusiones actuales sobre las *formas de gobierno* se concentran sólo en las formas democráticas, ya que las restantes han ido perdiendo definitivamente actualidad. Sin embargo, las diversidades en este momento son quizá mucho más impresionante que en el pasado. Si tomamos en consideración los nueve modelos de democracia que nos propone David Held²²⁰, debemos considerar en primer lugar (de manera eurocéntrica, es obvio) la «democracia clásica» (I) (pp. 27 ss.).

Saltando muchos siglos Held describe la llamada por él «democracia protectora» (II) (pp. 52 ss.) de los derechos del individuo ante la monarquía absolutista y posteriormente ante el Estado como tal. Es un modelo liberal, que supone la economía de mercado competitiva, la propiedad privada burguesa, la representación por elección universal, división de los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), nacimiento de la sociedad civil, soberanía de un Estado sobre un territorio extenso.

En tercer lugar, nos habla de un «modelo radical de democracia» (III) (pp. 94 ss.)²²¹, que partiendo de Rousseau o Wollstonecraft²²² exige la igualdad política y económica, que como en Ginebra hay una cierta democracia directa siendo una comunidad pequeña, pre-industrial, descubriéndose igualmente los derechos de la mujer²²³.

El IV modelo sería el de una «democracia directa», como una generalización de la Comuna de París, propuesta en algunos textos de Marx²²⁴, en una interpretación sumamente estándar como «el fin de la política» (al sobre-valorarse la determinación económica), cuya «disolución del Estado» —como veremos— fue en realidad un postulado más que un modelo empírico a aplicarse.

Analizando ya las variantes contemporáneas, estudia las posiciones de Max Weber y Joseph Schumpeter (V) (pp. 175 ss.), mostrando que

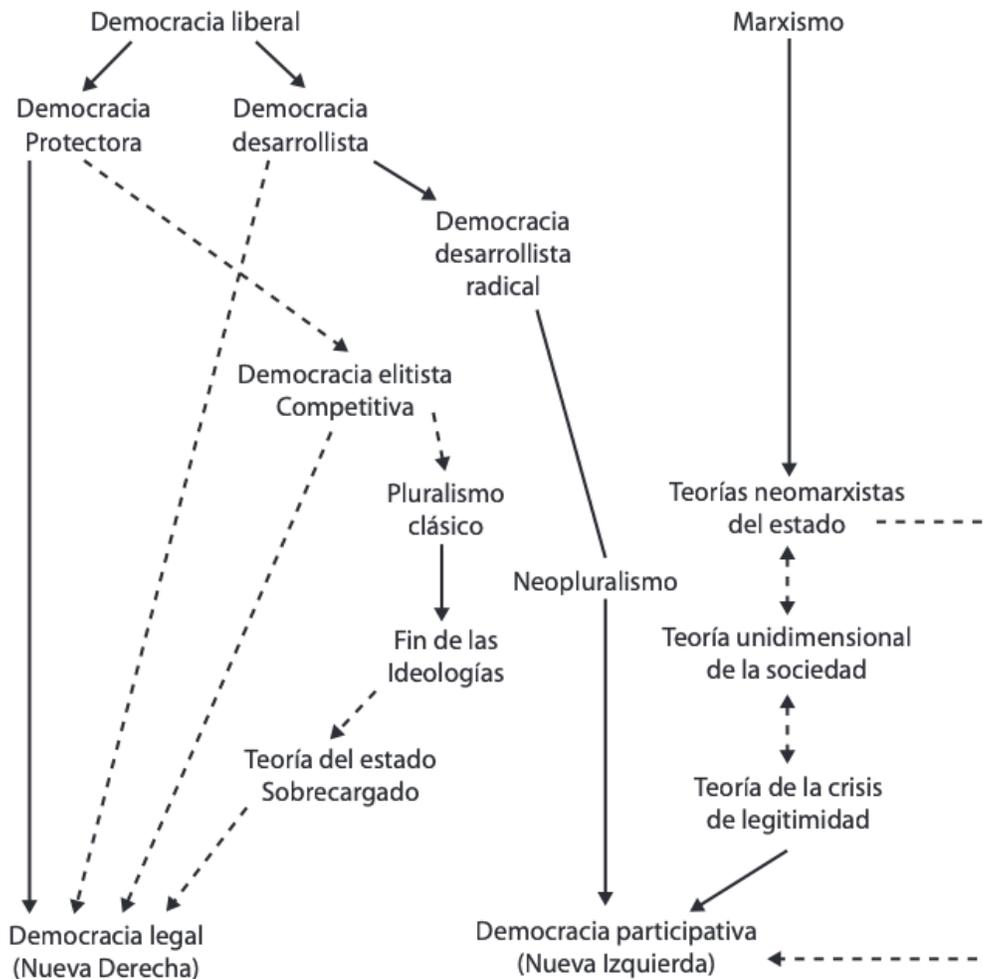
ambos tienen una visión desencantada de la democracia, de la política, exponiendo un realismo empírico sin normatividad, que se concreta en una especie de «democracia elitista competitiva», que es llevada a cabo por los políticos profesionales, partidos políticos con posiciones antagónicas, en torno a un régimen parlamentario (que permite un ejecutivo fuerte), que se hace auxiliar por una burocracia estable e independiente, en una sociedad capitalista industrial, donde no esperan mucho del electorado, en general descrito como poco informado y puramente emotivo, aislado y vulnerable²²⁵.

El VI modelo, «pluralista»²²⁶, partiendo de algunas intuiciones de Madison, y bajo la inspiración de Robert Dahl, muestra la importancia de los grupos de interés o de presión, siendo las fracciones políticas la base de la vida política, no su peligro, e interpreta la competitividad de posiciones como el fermento del crecimiento democrático. Escribe Dahl:

La propiedad y el control contribuyen a crear grandes diferencias entre los ciudadanos respecto a la riqueza, la renta, el estatus, las capacidades, la información, el control sobre la información y la propaganda, el acceso a los líderes políticos, y, por término medio, las oportunidades de vida predecibles [...] Diferencias de este tipo ayudan a su vez a generar importantes desigualdades entre los ciudadanos [...] para participar como iguales políticos en el gobierno del Estado²²⁷.

El VII modelo que expone Held es fruto de una larga crisis de la izquierda de post-guerra. Desde la posición de S. M. Lipset sobre «el fin de las ideologías»²²⁹, H. Marcuse (1969) muestra la «unidimensionalidad» de la proclamada democracia norteamericana, fundada en las irreconciliables contradicciones del capital, que en realidad domina el campo político con fuerzas coercitivas ideológicas, lo que produce una «crisis de legitimidad»²³⁰, y una conciencia de que el Estado ha administrado deficientemente las cargas sociales, transformándose —para una ideología conservadora— en un «pesado» Estado de bienestar, con un amplio clientelismo burocrático. Surge así una «Nueva derecha» (inspirada en parte en F. Hayek o R. Nozick), en el tiempo de los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan —que preparan el campo para las protestas del 1989—. La teoría liberal clásica pasa a extremos nunca vistos. La libertad del mercado se transforma en el centro de la racionalidad de la democracia (desde el postulado de un «mercado de competencia perfecta»), y el Estado, en cierta manera, se autolimita en un proceso de privatización que «aliviana» los gastos públicos; es decir, se transforma en un «Estado mínimo». Se trataría de una «democracia legal» (así la denomina Held²³¹), cuyo mejor nombre sería: «democracia de mercado», ya que bajo el liderazgo político de un tal Estado mínimo, según los principios liberales llevados al límite, se propone una sociedad de libre mercado lo más extensa posible, sin intervención del Estado, dando a la iniciativa privada toda libertad, privatizando las empresas del Estado (del criticado «Estado de bienestar»²³²), «flexibilizando» las leyes laborales y persiguiendo frontalmente, de dura manera, a los sindicatos

Esquema 25.02. MODELOS DE DEMOCRACIA SEGÚN DAVID HELD²²⁸



laborales organizados desde la década de 1930 (desde la crisis económica del 1929): el *New Deal*.

La «nueva izquierda», entre los que podemos contar a C. Pateman²³³, N. Poulantzas²³⁴ y C. B. MacPherson²³⁵, comenzaron a elaborar lo que pudiéramos denominar la «democracia participativa» (sería el modelo VIII)²³⁶. Desde la consideración que el capitalismo produce distorsiones necesarias, desigualdades que determinan la posición de los ciudadanos en el campo político, intentan extraer en la posición socialista aquellos momentos que pueden articularse a un modelo transformado de democracia. No es una democracia liberal ni es una estructura del socialismo real, porque muestran la necesidad de elecciones universales, existencia de partidos políticos, de libertad de prensa y de discusión libre de las opiniones. Estudiaremos estas cuestiones más adelante, cuando exponamos la necesidad de la «transformación» de las instituciones políticas.

Por su parte, Frank Cunningham²³⁷, partiendo de las posiciones teóricas de Aristóteles, Rousseau, Tocqueville, Marx o Schumpeter, analiza algunas propuestas más teóricas, además de los modelos de democracia ya indicados²³⁸. Así la «teoría de la decisión social» (*Social choice theory*) aplicada a la política nos daría algo así como una «democracia cataláctica»²³⁹, una ingeniería social que habría vaciado a la política de la mayoría de sus determinaciones, donde el *forum* se habría identificado, y reducido, al *mercatus*. Entre los nuevos modelos propone la «democracia pragmática», inspirada primeramente en John Dewey²⁴⁰ —aunque también se refiere a su maestro Macpherson, ya nombrado—. La «democracia deliberativa» que es una escuela norteamericana que parte de la obra de J. Habermas²⁴¹, propuesta entre otros por James Bohman y Joshua Cohen, que nos será muy útil para describir el aspecto que denominamos *formal* de las acciones e instituciones del campo político. Aunque advierten la necesidad de relacionar el aspecto deliberativo de la democracia con otros niveles (como por ejemplo J. Bohman muestra la necesidad de articular la «pobreza política» con la «democracia deliberativa»²⁴²; o la intervención de Iris Marion Young sobre la «diferencia»²⁴³ tal como lo mostraremos más adelante), hay como una imposibilidad de enfrentar el campo económico, y en especial el sistema capitalista como tal.

En el *Capítulo 6* de la sección *Crítica* volveremos sobre estos temas, deconstructiva o críticamente.

7. *Los sistemas políticos democráticos concretos*

[400] Cada sociedad política o Estado particular o territorial, con una población actualmente de millones de habitantes, tiene un sistema político histórico, empírico, fruto de una mayor o menor tradición política que adquiere determinaciones propias de grados diversos de legitimidad, gobernabilidad, estabilidad, eficacia, desarrollo. De todas maneras todos los Estados tienen sistemas políticos singulares y por ello inimitables; ninguno de ellos puede ser *modelo* (en el sentido que lo hemos definido en el anterior párrafo 6.) para otros sistemas concretos. Puede un *sistema* (indicado con 1 del *Esquema 23.01*) aprender de otros; puede tomar el *modelo* (indicado con 2) en el que otro sistema se inspira (pero que nunca realiza perfectamente) como su propia inspiración. Es un eurocentrismo muy extendido tomar los *modelos* de democracia en Europa o Estados Unidos y proponerlos como los paradigmáticos para todos los sistemas existentes en los países periféricos, postcoloniales. No se advierte que cada Estado particular se encuentra en un momento único de su propio desarrollo. La adopción directa, mimética, abstracta de otro sistema empírico (aun de su modelo), de sus instituciones concretas o de sus postulados, pueden ser altamente nocivos para la evolución que dicho Estado periférico pueda realizar en el proceso democratizador incipiente. Pretender acelerarlo es también destruirlo. Frecuentemente el neocolonialismo europeo, desde 1989 igualmente por parte de Estados Unidos, maneja la ideología de la «democratización» como una doctrina

abstracta, perversa, que oculta los fines expansionistas del Imperio militarista (desde la política exterior de los dos presidentes Bush). ¿Cómo podría democratizarse Irak, en manos de una tiranía sunita que tenía sin embargo principios nacionalistas en el uso del recurso natural del petróleo y gas, por medio de una atroz guerra de destrucción masiva cuya finalidad era apropiarse de petróleo? El cinismo sin límite encubre, con un aparente proceso de «democratización», la ocupación simple y llana de los pozos petroleros, y la apropiación ilegítima (ante todo tipo de derechos, tratados o leyes nacionales o internacionales) de dichos recursos.

La «democratización» de un *sistema empírico* debe siempre partir de la realidad existente, creando nuevas instituciones en coherencia con las ya existentes en esa cultura política concreta. No deben entonces confundirse los principios con los postulados, con los modelos y con los sistemas políticos concretos. Ningún sistema concreto puede decirse que sea *perfectamente* democrático. Todo sistema tiene deficiencias anti-democráticas. La *democratización es un proceso continuo* al infinito que, como la línea asíntota, nunca podrá identificarse con su concepto. «Concepto» que en realidad no existe, porque el principio es exigencia normativa pero no una descripción conceptual con contenido. Igualmente el postulado es un enunciado imposible de orientación empírica (sin concepto positivo). Los modelos son por definición particulares, es decir, tienen concepto positivo pero no de la democracia *como tal*. De manera que no puede existir (porque es teóricamente contradictorio) un sistema empírico democrático *perfecto* posible. La pretensión del Imperialismo militarista de imponer una institucionalización ejemplar de democracia a otros países es, en el mejor de los casos, una «ilusión trascendental». Estratégicamente dice intentar organizar empíricamente un sistema democrático propiamente dicho para un país periférico o poscolonial débil (como Irak), encubriendo de hecho perversas intenciones de dominio anti-democrático. La «democracia» se transforma así en su contrario: en la justificación de una acción despótica y brutal (lo mismo puede decirse de los «derechos humanos», de la «justicia», etc.).