

PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO

# Democracia desfigurada

La opinión, la verdad  
y el pueblo

NADIA  
URBINATI

# DEMOCRACIA DESFIGURADA

Nadia Urbinati

# Democracia desfigurada

La opinión, la verdad y el pueblo

Traducción: Iael Gueler

 prometeo  
editorial

Urbinati, Nadia

Democracia desfigurada : la opinión, la verdad y el pueblo / Nadia Urbinati. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo 30/10, 2023.

331 p. ; 24 x 17 cm. - (Pensamiento político contemporáneo / Rocio Annunziata)

Traducción de: Iael Gueler.

ISBN 978-987-8267-05-0

I. Democracia. I. Gueler, Iael, trad. II. Título.

CDD 320.01

Colección Pensamiento político contemporáneo  
Dirigida por Rocio Annunziata

Diagramación: María Victoria Ramírez

Corrección: Ana Ussher

Diseño de portada: Jimena Ara Contreras

Título original: *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*  
2014 the Presidents and Fellows of Harvard College

ISBN 978-987-8267-05-0

De esta edición, Prometeo Libros, 2023  
Pringles 521 (C11183AEJ), Buenos Aires, Argentina  
Tel.: (54-11)4862-6794/Fax: (54-11)4864-3297  
coordinacion@prometeoeditorial.com

[www.prometeoeditorial.com](http://www.prometeoeditorial.com)

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.  
Prohibida su reproducción total o parcial.  
Derechos reservados.



# Índice

Introducción.....	11
Capítulo 1	
Diarquía de la democracia .....	29
Capítulo 2	
Democracia impolítica .....	111
Capítulo 3	
El poder populista.....	171
Capítulo 4	
El plebiscito de la audiencia y las políticas de pasividad .....	221
Conclusión.....	289
Reconocimientos .....	305
Bibliografía .....	307

*A mis alumnos.*

# Introducción

La figura humana es una forma externamente identificable, una composición de características observables y la configuración de los rasgos distintivos de una persona que nos permiten reconocerla. Cada uno de nosotros o nosotras tiene su fenotipo gracias al cual los otros nos reconocen. Nuestra figura es invaluable porque los rasgos que la componen hacen que nuestra apariencia sea única, distinta de la de los demás. En este libro utilizaré la analogía de la figura humana para explorar algunas desfiguraciones de la democracia. La analogía del “cuerpo humano” en el pensamiento político es tan antigua como la reflexión sobre la política misma. Las teorías sobre la legitimidad política han sido desarrolladas como teorías sobre la sustancia de la clase política, lo que las hace políticas. Así, por ejemplo, Jean-Jacques Rousseau argumentaba que, si los ciudadanos obedecen leyes que no crean directamente, el sistema en el que viven no es político, aunque lo llamen así, porque la autonomía de su voluntad soberana es lo que conforma el cuerpo político. Este no es el modelo que voy a seguir. No voy a indagar sobre la sustancia de la soberanía política. Más bien, tomo la “figura” o la configuración observable como indicativo de un orden político, un fenotipo gracias al cual lo reconocemos y lo diferenciamos de otros sistemas. Un régimen tirano es caracterizado por algunos rasgos o tiene cierta figura que hace que un observador esté seguro de su identidad, como el hecho de no tener elecciones regularmente, no contar con división de poderes o no tener una declaración de derechos. Por la misma razón, una sociedad democrática tiene ciertos rasgos que pertenecen únicamente a ella y la hacen reconocible del resto.

En relación con esta figura que la democracia expone al mundo es que detecto ciertas desfiguraciones. Este es el sentido de la analogía que voy a utilizar en este libro. En el primer capítulo, retrataré los principales rasgos básicos que componen la figura democrática: los procedimientos e

instituciones y el foro público de opiniones. En los capítulos subsiguientes, voy a detectar y analizar algunas desfiguraciones que, si bien no cambian la forma de gobierno, pueden ser percibidos como grandes cambios en lo que es externamente observable de la democracia. La palabra “desfiguración” implica una evaluación negativa, no es solo una descripción. Las tres desfiguraciones que voy a ilustrar en este libro son mutaciones alarmantes. Al detectarlas y analizarlas, intentaré alertar a los lectores de estas formas peligrosas con el fin de corregirlas. En la conclusión, realizaré algunas sugerencias para realizar innovaciones dentro del marco legal.

El análisis que propongo gira en torno a la idea de la democracia como un gobierno de opinión. En particular, como explicaré en el capítulo 1, me baso en la premisa de que la democracia representativa es un sistema diárquico en el que la “voluntad” (que hace referencia al derecho al voto y a los procedimientos e instituciones que regulan la toma de decisiones) y la “opinión” (que hace referencia al dominio extrainstitucional de las opiniones políticas) se influyen una a la otra y cooperan sin fusionarse.<sup>1</sup> Las sociedades en las que vivimos son democráticas, no solo porque tienen elecciones libres y más de un partido político compitiendo, sino también porque prometen permitir una competencia política efectiva y un debate entre visiones diversas y en competencia. Prometen, además, que las elecciones y que el foro de opinión van a hacer de las instituciones el lugar del poder legítimo, el control y el escrutinio. La conceptualización de la democracia representativa como una diarquía afirma dos cosas: que la “voluntad” y la “opinión” son los dos poderes que tienen los ciudadanos soberanos, y que ambos conceptos son diferentes y deben permanecer separados, aunque en constante comunicación. Basándonos en esta premisa, ofreceré un examen teórico y crítico de tres características que se han visto recientemente en los países democráticos y que han sido estudiadas por académicos para hacer frente a la insatisfacción respecto de las performances democráticas: el giro epistémico y político de la deliberación, y la reacción del populismo y del plebiscitarianismo contra la democracia representativa. Por más diferentes que sean, las visiones epistémicas, el populismo y el plebiscitarismo implican una visión del foro de opinión unilateral que rechaza la configuración diárquica de la democracia.

---

<sup>1</sup> Bernard Manin (1997: 205) ha representado esta idea con la metáfora espacial de una división entre “la voluntad superior” y la “voluntad inferior”. La imagen de la diarquía que utilizo para transmitir la idea de esta distancia es similar, aunque evita la referencia a un orden jerárquico.

Sin duda, la insatisfacción con la democracia forma parte de la historia del régimen y es recurrente en este tipo de sociedades. Con el derecho a la libertad de expresión y la libertad de asociación que tienen los ciudadanos, es que se hace público. Así, Demóstenes (1930: 563) describió a Atenas como la ciudad que permitía a sus ciudadanos alabar la constitución espartana antes que la ateniense, Nicolás Maquiavelo (1970) escribió en contra de los críticos que decían que el gobierno popular permitía a todos libremente hablar mal de los otros y Alexander Meiklejohn (1960: 27) argumentó que, durante la Guerra Fría, Estados Unidos debería haber permitido a los críticos del comunismo expresarse libremente porque “tenerle miedo a alguna idea, cualquiera que sea, es ser incapaz de gobernar”. La tolerancia y la libertad de expresión hicieron posible que la democracia ateniense se desarrollara junto con sus “enemigos”, los oligarcas, y esto mostró el carácter liberal de la sociedad, que no negó ni a sus oponentes ni a los extranjeros la libertad de expresión, para cumplir el deseo de Eurípides y Phaedra de que sus hijos vivan allí como “hombres libres, francos, honorables”.<sup>2</sup> En las democracias modernas de los últimos dos siglos y medio, donde las libertades están protegidas por declaraciones de derechos y constituciones escritas, el proceso de estabilización ha sido fuertemente interferido y, en muchas ocasiones, interrumpido por sus oponentes. No obstante, con el final de la Guerra Fría, esta forma de gobierno estaba preparada para ganarse el reconocimiento mundial. Hoy en día, la democracia no tiene competencia legítima; sería difícil renunciar a ella en nombre de un gobierno que sea más tolerante de las libertades civiles y políticas.

Sin embargo, su soledad no la hace vulnerable. Algunos teóricos de la política han señalado recientemente la aparición de dos fenómenos recurrentes que brindan motivos para preocuparse: por un lado, la privatización y la concentración del poder en el ámbito de formación de la opinión política y, por el otro, el incremento de formas demagógicas y polarizadas de consenso que dividen a la arena política en grupos faccionales y antagónicos. Estas no son características extemporáneas, son las señales de transformación de la esfera pública en las democracias de masas provocada por fenómenos tan diversos como la erosión de la legitimidad de los partidos políticos en la gestión de la representación y

<sup>2</sup> Platón (1960: 42) pensó que había “más libertad de expresión [en Atenas] que en cualquier otro lugar de Grecia”. Ver, también, Eurípides (1909-1914), Josiah Ober (2005: 4 y 99) y Robert W. Wallace (2004: 221-225).

el crecimiento de la desigualdad económica. Ambos fenómenos han impactado directamente en la distribución de las oportunidades de “tener voz” y de ejercer influencia en la política.

A mediados del siglo XIX, John Stuart Mill creía que los diarios podrían recrear en las grandes sociedades ese tipo de inmediatez y proximidad en el debate público que las antiguas repúblicas habían tenido al reunir a todos sus ciudadanos en una única asamblea para interactuar directamente en el agora o el foro. Los medios de comunicación modernos, pensaba Mill (1977: 432), podrían crear una especie de foro intangible, que incluya temas de interés popular en la arena pública y ponga a los políticos y a las instituciones la bajo tela de juicio de los escritores y lectores.<sup>3</sup> El pluralismo de los medios de información reflejarían el pluralismo de ideas e intereses, y ambos serían grandes obstáculos para el surgimiento de una nueva forma tiránica de poder proveniente, precisamente, de la opinión pública. Un siglo antes que Mill, Jürgen Habermas sostuvo que el debate público sería esencial para la democracia bajo la condición de que continuara siendo público, pluralista y autónomo de cualquier interés privado. Más precisamente, ya desde 1962, Habermas (1991: 211-222) describió las características que podrían desfigurar la esfera pública en las democracias de masas.

Mi primera preocupación es que estamos hablando de opinión, y no de voluntad. Mi interés radica en los problemas que surgen dentro del ámbito de la opinión, aunque ya no, o no simplemente, en aquellas formas que plantean la cuestión básica de “cómo proteger la libertad de expresión del poder estatal”. La cuestión aquí es analizar cómo el debate público puede continuar siendo un bien público y desempeñar su papel cognitivo, disidente y de monitoreo si la industria de la información afecta a la política de manera tan radical y “en muchas partes diferentes del mundo pertenece a un número relativamente pequeño de individuos privados” (Dunn, 2005: 175).<sup>4</sup> En una arena política, donde el poder del video es

---

<sup>3</sup> Lindsay (1930: 24) argumentó, en 1929, lo siguiente: “Gracias a la radiodifusión el mundo entero podría convertirse, en cierto sentido, en una reunión pública (...) Y mucho antes de que se inventara la radio, los informes hábiles y una prensa barata habían hecho algo similar. Habían transformado la asamblea representativa en la plataforma de una reunión pública. En ella, los hombres hablaban solo parcialmente entre sí y cada vez más con el público invisible que había detrás”.

<sup>4</sup> Ver, también, Giovanni Sartori (1997: 133). Lo mismo puede decirse de las redes de comunicación en general, que son “en gran parte propiedad y administradas por redes multimedia corporativas globales” y, aunque los Estados son parte de estas redes, “el

una figura tan prominente y tiende a la dispersión de la propiedad de los medios de comunicación, algunos teóricos han sugerido que se debería poder prevenir el “efecto Berlusconi” (Baker, 2007: 18).

La desfiguración plebiscitaria es lo que me ha inspirado a escribir este libro.<sup>5</sup> Sin embargo, otros teóricos han expresado su preocupación por el hecho de que la dispersión de la información no es, en sí misma, una condición suficiente para limitar la homogeneidad. Internet produce una formidable dispersión de la información, pero también tiende a acumular a millones alrededor de ciertos puntos de vista que, como observa Cass Sunstein (2006: 5-19), son imitados y tienden a reproducir y radicalizar antiguas lealtades perjudiciales y facciosas. Aún más que la concentración mediática, el esparcimiento de la información lleva a los ciudadanos hacia el faccionalismo y la formación de nichos de militantes autorreferenciales y homogéneos con ideas afines. El declive de la participación electoral y la fragmentación son fenómenos entrelazados que deben ser tratados como una muestra de la metamorfosis de la democracia representativa o como desafiantes de la naturaleza diárquica del régimen. Dentro de este escenario, que pertenece –en diferentes grados– a todas las democracias consolidadas, es que sitúo el análisis teórico de tres formas de desfiguración de la democracia –epistémica, populista y plebiscitaria–, ya sea como una reacción o como un uso instrumental del hecho de que la democracia es un gobierno de la opinión.

En las décadas pasadas, las formas populistas y plebiscitarias de la democracia solían aparecer en aquellos Estados con democracias aún no consolidadas, como los de América Latina o los de la Rusia postsoviética. Sin embargo, más recientemente, también han surgido en democracias consolidadas u occidentales. En algunos países de Europa, hemos visto formas de identificación plebiscitaria hacia líderes cuya popularidad los hacía parecer carismáticos y directamente aprobados por sus audiencias, y también hemos visto formas de populismo que buscaban representar “a todas las personas” o al “verdadero significado” de los valores de nación

---

corazón de la red de comunicación global está conectado y depende, en gran medida, de los inversores y mercados financieros” (Castells, 2009: 424).

<sup>5</sup> El hecho de que el señor Silvio Berlusconi ya no sea primer ministro no anula mi inspiración inicial, porque el hecho de que haya podido adquirir una posición tan poderosa a través del foro revela que el problema existe en la democracia representativa. El epicentro de este problema radica en la forma en que se organiza, se realiza y se expresa la opinión. El fenómeno de Berlusconi es interno a la estructura diárquica de la democracia, es un desafío desde “adentro”, como sostengo en este libro.

e historia. Algunos teóricos han adoptado el término “videocracia” para definir a esta nueva forma de política populista basada en el estilo mediocrático.<sup>6</sup> Otros son más escépticos en la importancia de Internet para la democracia y han señalado a la “cascada social” y a la “polarización grupal” como dos procesos diferentes pero superpuestos que la democracia parece incapaz de hacer frente sin limitar la libertad de expresión y la comunicación (Sunstein, 2009). Finalmente, otros han propuesto que la democracia puede despolitizarse a sí misma si reduce el papel de la creación de leyes (parlamentos y votaciones) y de los medios de comunicación e incrementa el uso epistémico de los procesos de deliberación para prepararse para promover decisiones apolíticas, menos sesgadas y más competentes.<sup>7</sup>

El fenómeno que estos autores relatan plantea desafíos específicos y únicos, en comparación con las anteriores violaciones de la democracia, que nos obligan a revisar el poder y el rol del debate público. La misión de las sociedades democráticas consiste en planear estrategias legales y culturales que hagan frente a la amenaza de la demagogia, en un momento en el que “la demagogia se vuelve científica”, sin limitar la libertad y la naturaleza política de la deliberación y sin destruir la configuración procedimental y representativa de la democracia (Ackerman, 2010: 26). En la conclusión, para estas estrategias voy a proponer algunas pautas generales que son coherentes con la diarquía democrática.

La teoría epistémica brinda racionalidad y conocimiento a la política democrática con el objetivo de cambiar su naturaleza basada en la opinión. El mito actual en los países de Europa del gobierno de tecnócratas (gobernado por expertos en actividades financieras) y la actitud despectiva hacia las políticas parlamentarias que ha provocado son ejemplos de esta metamorfosis epistémica. Como voy a explicar en el capítulo 2, el florecimiento de visiones y prácticas epistémicas en los últimos años da testimonio de una relación conflictiva entre *doxa* y *episteme*. Defender la verdad contra la opinión brinda una visión unilateral del público como un proceso de iluminación que debería purificar a la política de la competencia ideológica. Aunque sea por una causa noble, y a pesar de que esto otorgue conocimiento popular, el giro epistémico de la esfera pública puede deformar el carácter distintivo e impreciso de la democracia, que

---

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, Giovanni Sartori (1997a).

<sup>7</sup> Hablaré de estas visiones en el capítulo 2.



es esencial para garantizar la libertad política. En sentido opuesto, el populismo representa una transformación política del foro de opinión que repudia la diarquía democrática. Como argumentaré en el capítulo 3, el populismo fomenta la polarización y la simplificación de los intereses sociales y las ideas políticas y, en ese sentido, utiliza el mundo de la opinión y de la valoración crítica como un instrumento para lograr la unidad de las personas en su favor. Finalmente, la democracia plebiscitaria le brinda a la esfera pública una función predominantemente estética y, a pesar de que esta no rechaza la diarquía democrática, reduce el rol del foro para incrementar la autoridad del líder. Como mostraré en el capítulo 4, el carácter visual de los medios de comunicación e información facilita el fenómeno del voyerismo de la audiencia, en donde exponer la vida del líder fomenta la curiosidad del público, pero no el control o la inspección. Estar “bajo el ojo del pueblo”<sup>8</sup> genera una transformación estética de la esfera pública que puede causar profundos efectos en la democracia representativa al cambiar por completo la noción de ciudadanía y participación política.

Que la democracia representativa sea un gobierno de la opinión implica que los ciudadanos tienen participación a partir del voto, pero también cuando saben y ven qué es lo que los gobernadores hacen y cuando proponen diferentes formas de actuar. La existencia del debate público significa que el poder del Estado está abierto a propuestas y a una inspección bajo la mirada de los ciudadanos (es decir, de acuerdo a las normas y abierto al escrutinio de la justicia y, también, de la prensa). Que no sea propiedad de nadie desde su nombramiento en elecciones significa que el poder soberano ha perdido cualquier locación, encarnación y posesión específica. A la luz de esto es que identifico tres roles que puede tomar la *doxa* en el debate público de la democracia moderna: cognitivo, político y estético. En relación con estos roles, es posible detectar formas de desfiguración, pero es más apropiado decir de “radicalización”, ya que consisten en exagerar o enfatizar un carácter exclusivo del orden. Así es como sugiero que interpretemos las representaciones epistémicas, populistas y plebiscitarias: son posibles radicalizaciones de uno de los tres roles del debate público que surgen dentro de la democracia representativa como fronteras internas. A pesar de que estas radicalizaciones no pretenden

---

<sup>8</sup> Tomo prestada esta expresión de uno de los trabajos que voy a discutir extensamente en el capítulo 3: *The Eyes of the People: Democracy in the Age of Spectatorship*, de Jeffrey Edward Green (2010).

provocar un cambio de régimen, ya que no cuestionan la “voluntad” o el sistema democrático, modifican la figura externa de la democracia de forma tal que se hace visible.<sup>9</sup>

Los filósofos de la política ven a la democracia representativa desde la perspectiva del riesgo demagógico que contiene la política partidaria. Señalan la distorsión sesgada en las cuestiones políticas que la competencia electoral impulsa y argumentan que, si se le quita importancia a los procesos democráticos, como votar a los representantes o los referendos, el régimen podría emanciparse de la demagogia que las opiniones políticas inevitablemente crean. Despolitizar la democracia incrementando el dominio de las decisiones imparciales tomadas por las cortes, los comités de expertos, los grupos deliberantes y las autoridades apolíticas, en algunas cuestiones claves como el presupuesto nacional, es una posible solución a lo que llamaré *platonismo democrático* o apropiación filosófica de la democracia. Es el desafío más radical y resiliente, incluso cuando se hace en el nombre de la democracia. Las soluciones epistémicas y apolíticas parecen identificar a la democracia con el populismo cuando asumen que las formas políticas de búsqueda de consenso son impermeables a la imparcialidad. La conclusión predecible de este diagnóstico es que limitar el populismo requeriría la modificación de la figura democrática o quitarle el “vicio” del partidismo que la competencia electoral y las instituciones representativas inevitablemente producen. El objetivo es la *doxa*. Sin embargo, sacar a la democracia de su naturaleza política y transformarla en un proceso para lograr “resultados correctos” (Estlund, 2007: cap. 1), más que resultados que sean procesal y constitucionalmente válidos, implicaría limitar más que salvar a la democracia. Esto es lo que propongo denominar *platonismo democrático* o la persistencia del mito del rey-filósofo vestido con un atuendo colectivo e igualitario. Una multitud formada por personas que, teniendo cierta información y procesos de deliberación, logran resultados correctos, no es necesariamente una democracia, aunque sí un igualitarismo. Lograr la igualdad en algo, incluso cuando ese algo es tan relevante como el caso del conocimiento, no tiene nada que ver con la democracia o la igualdad política.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> En la tradición de Habermas, Klaus Eder (2010) propuso un análisis interesante de cada uno de estos tres aspectos de la esfera pública.

<sup>10</sup> Me gustaría adaptar a los epistémicos igualitaristas las palabras que Kelsen (2013: 86) usó para criticar a los igualitaristas del socialismo: “La demanda de libertad universal y, por lo tanto, igualitaria requiere una participación universal y, por lo tanto, igualitaria

En el otro extremo, el populismo y la democracia plebiscitaria proponen un estilo no menos radical al tratar a la esfera de la opinión pública y política como un terreno de conquista que sigue a líderes hábiles e ideologías exhaustivas y cuenta con el apoyo de una multitud de seguidores. A diferencia de la teoría y práctica de la democracia representativa y constitucional, en estos casos, la opinión no es un poder que le da voz a los pedidos de los ciudadanos, monitorea las instituciones y crea agendas políticas alternativas. Como veremos, el populismo y la democracia plebiscitaria no son fenómenos idénticos, sin embargo, coinciden en la búsqueda de instituciones intermediarias, como los partidos políticos y los parlamentos, en la promoción de formas personalistas de representación y en la necesidad de un fuerte Poder Ejecutivo. Tanto el populismo como la democracia plebiscitaria hacen de la opinión pública un juego de palabras e imágenes que transforman a la política en un proceso de verticalización cuando afirman, todo el tiempo, que tienen la intención de llevar la política a las personas y a las personas a la política.

En todos estos casos, el carácter de la democracia basada en la opinión aparece de manera prominente. Estas interpretaciones muestran tres diferentes formas de relación con la *doxa* que pueden ser utilizadas como pauta para entender cada forma de construir la democracia. Mientras que las teorías platónicas o epistémicas proponen separar a la *doxa* de la democracia política y convertirla en una diarquía de la razón y la voluntad, el populismo saca ventaja de la *doxa* y la utiliza como una estrategia activa para la unión hegemónica de las personas que afirman coincidir con la voluntad soberana; por su parte, la democracia plebiscitaria, mientras reconoce el sistema diárquico y mantiene separado el momento electoral de las opiniones, hace de la *doxa* el nombre de imágenes creadas y desplegadas por quienes trabajan en los medios a los que la gente reacciona. A pesar de tener diferentes razones y planes, las soluciones epistémicas, populistas y plebiscitarias desfiguran la democracia al intervenir en su naturaleza, en su rol y en el uso de uno de sus poderes: el debate público.

---

en el gobierno (...) En la medida en que la idea de igualdad está destinada a connotar cualquier otra cosa que no sea la igualdad formal con respecto a la libertad (es decir, la participación política), esa idea no tiene nada que ver con la democracia. Esto se puede ver más claramente en el hecho de que no la igualdad política y formal, sino la material y económica de todos, se puede realizar tan bien, si no mejor, en una forma de Estado autocrático-dictatorial como en una forma de Estado democrático”.

Además, las tres proponen revisar o descartar el carácter procedimental de la democracia sobre el que descansa la figura diárquica.

Finalmente, diría que existen dos visiones confrontadas de la democracia en la teoría y práctica política contemporánea: una que sostiene al procedimentalismo político como la mejor defensa normativa de la democracia (de hecho, se mantiene como la figura de la democracia representativa, ya que respeta el carácter diárquico del gobierno), y otra que ve a los procedimientos de deliberación y a la lucha política como instrumentos para un fin que los trasciende en el nombre de la verdad o la construcción de un pueblo hegemónico o de una visión de la ciudadanía. A pesar de ser diferentes, las visiones epistémica, plebiscitaria y populista son reflejos de imágenes que convergen en una visión que rechaza el carácter normativo de los procedimientos políticos y la forma que estos toman en la democracia representativa. El objetivo de su crítica es lograr la reconstrucción de la autoridad democrática, incluso bajo la tutela de un proceso de toma de decisiones que se juzga desde el punto de vista del resultado que produce o bajo la tutela de un pueblo soberano homogéneo, cuya voz es autoritaria por encima de las reglas de juego, o de la “visión” antes que de la “voz”, así, el público es una audiencia que no tiene intenciones de participar (pasiva) y que mira con curiosidad a los líderes actuar. Estas tres propuestas de reconfiguración del régimen compiten con la democracia representativa en el terreno de la representación en la medida en que desafían el significado y la función de lo público, el terreno más propio de la representación.

En este libro expongo las tres interpretaciones y sostengo que seremos capaces de detectarlas siempre que veamos a la democracia como un gobierno de la opinión que opera a través de ciertos procedimientos, dentro de un sistema de derechos y de una división de poderes estatales. Es decir, que opera dentro de una organización destinada a difundir, controlar e interrumpir, antes que concentrar y exaltar, el poder (la opinión funciona como una forma de poder). Esta es la premisa que me lleva a reconocer el mal funcionamiento de la democracia, cuyo éxito la hace más vulnerable a sus propios problemas.<sup>11</sup> De manera involuntaria, estas desfiguraciones nos permiten ver mejor los riesgos de la democracia contemporánea. Además, nos alertan sobre el hecho de que, si bien los

---

<sup>11</sup> Para un análisis persuasivo de los “fracasos reales de la democracia y síntomas de mal funcionamiento”, véase Claus Offe (2011).

procedimientos democráticos han logrado un completo reconocimiento hacia fines del siglo xx, han quedado marginados de la teoría democrática como un método funcionalista que no tiene valor normativo. La amenaza a estos por parte de las representaciones epistémicas, populistas y plebiscitarias habla de un descuido de la teoría democrática, que tiene la responsabilidad de haberlos convertido en el dominio de los realistas, que arrojan cierto escepticismo al valor y a la naturaleza normativa. Por lo tanto, en la conclusión, voy a proponer que la teoría democrática deja constancia del valor normativo de los procedimientos democráticos como una forma de garantizar la protección de las libertades políticas igualitarias de los ciudadanos.

La figura que una sociedad democrática expone al mundo y que la hace reconocible como una democracia es, ante todo, el derecho a voto (que implica un ejercicio gratuito, fácil y sin costo) y el conteo de votos de igual valor de acuerdo al principio de la mayoría. Estas características fundamentales son coherentes con el hecho de que todas las decisiones democráticas están sujetas al cambio, porque no son simplemente un resultado de los intereses privados de los ciudadanos o de razones apolíticas, sino que son las expresiones de una forma política que los ciudadanos libres e iguales tienen al actuar en el ámbito público, algo que ha sido identificado con la deliberación política en un sentido amplio (Rawls, 1999: 579-580). Las opiniones políticas le dan sentido al hecho de que los ciudadanos son libres para formar y cambiar sus puntos de vista y quitarle su apoyo a decisiones tomadas anteriormente. El valor y el significado de la igualdad y de la libertad política descansan en la persistencia de este proceso. La opinión es el inevitable punto de partida que debemos aceptar para contrarrestar el riesgo de la demagogia y la denuncia del mal funcionamiento de las democracias establecidas. De esta manera, mientras los filósofos insisten en que vemos a la democracia como una evidencia de que cuando una multitud (apolítica) está dirigida por procedimientos adecuados es capaz de lograr resultados correctos, yo sostengo que los actores de la democracia, en lugar de multitudes, son ciudadanos que existen y operan a través de procedimientos que presumen la variabilidad de las opiniones, más que la verdad o la virtud. Reafirmando lo que decía John Rawls (1999), “el liberalismo político ve la insistencia de la verdad absoluta en la política como incompatible con la ciudadanía democrática o con la idea de leyes legítimas”.

Desarrollaré mi argumento a través de un análisis crítico de las principales objeciones al procedimiento democrático con el fin de analizar si cumplen el objetivo de capturar los nuevos riesgos que provienen del ámbito de la formación de las opiniones. Los intentos filosóficos que buscan hacer de la democracia un proceso que obtiene resultados correctos utiliza la crítica de la falta de racionalidad endógena de la democracia. Sus diagnósticos sugieren una limitación del elemento democrático, incluso si su intención es realizar procedimientos que le permitan a la mayoría producir buenos o correctos resultados o probar que la multitud es sabia. Claramente, este nuevo renacimiento platónico no es concebido para confrontar el conocimiento de la minoría contra la irracionalidad de la mayoría. No debemos descuidar el hecho de que lo que hoy llamamos “democracia epistémica” tiene sus raíces en la Ilustración, un movimiento que llevó a los filósofos a movilizar la razón en defensa de la multitud como la única soberanía política legítima. El problema con el *platonismo democrático* –o con la idea de neutralizar el mal y, al mismo tiempo, que solo una minoría sea experta en política– es que sus buenas intenciones no son suficientes para garantizar que se respete la democracia. Es la perspectiva epistémica misma la que necesita ser revisada, o de hecho abandonada, porque un “compromiso con la verdad en la política hace el consentimiento redundante” (Holmes, 1995: 196).

Contrariamente, podemos citar a Alexis de Tocqueville, quien plantea que la democracia no es buena por los resultados que produce (resultados que, a veces, no son mejores que los que producen los regímenes no democráticos). El valor de la democracia descansa en el hecho de que permite a los ciudadanos modificar las decisiones y los líderes sin poner en duda el orden político. En ningún otro sistema político es tan fundamental que los medios y los fines no se contradigan. La democracia es consistente entre sus medios y sus fines porque también es una meta el procedimiento para alcanzarlos y si no permite alternativas es porque no es simplemente una forma de alcanzar distintos fines (incluso si son buenos). Aunque los fines vayan a ser buenos no justifican la violación del proceso democrático de toma de decisiones. Esto implica que el dualismo entre lo formal y lo sustantivo está planteado de forma errónea, ya que las condiciones para el correcto funcionamiento de los procedimientos y los procedimientos mismos siempre deben ser concebidos juntos si se quiere que un proceso de toma de decisiones se lleve a cabo de manera

democrática. Por eso, este sistema, en permanente cambio, no se utiliza solo para alcanzar alguna verdad, aunque los ciudadanos piensen que ese es el objetivo de su actividad política y aunque los candidatos, durante la competencia electoral, defiendan sus plataformas como las más verdaderas o las mejores. Más bien, se utiliza para tomar decisiones con el aporte de todos los ciudadanos, aquellos que están de acuerdo y aquellos que no, es decir, con los resultados que surgen del uso de los procedimientos democráticos. La libertad en la participación y la certeza de que ninguna mayoría será la última son las “bondades” que brinda el procedimiento democrático. En este sentido, el procedimiento democrático es normativo porque satisface dos condiciones esenciales: la igualdad política y la libertad y la paz civil (la paz implica tanto que los ciudadanos estén en desacuerdo, pero en un clima de tranquilidad, como que obedezcan la ley, aunque estén en desacuerdo con la mayoría que la respalda).

A primera vista, el populismo parece ser más consistente con las características que he descripto porque afirma recuperar la autoridad democrática de los ciudadanos contra las elites. El concepto clave que se encuentra en el corazón de la ideología populista es, sin duda, el pueblo, seguido de la democracia, la soberanía y el gobierno de la mayoría, cada uno definido a partir de sus vínculos con los demás (Canovan, 2002: 33). El objetivo contra el cual se moviliza la ideología populista es el gobierno temporal que las elecciones establecen, ya que estas promueven las elites partidarias, más que la voluntad del pueblo. Sin duda, el populismo se ha enfrentado a diferentes evaluaciones en Europa, Latinoamérica y los Estados Unidos, lugares en donde el lenguaje del populismo es, algunas veces, identificado con la creencia de que “gobernado por la gente común” es sinónimo de gobierno virtuoso y sin corrupción y la expresión de una participación política más intensa que logra frenar el poder de las elites y, por lo tanto, hace a la sociedad más democrática (Kazin, 1995: 2). Reconozco esta especificidad contextual, sin embargo, considero al populismo como una desfiguración de la democracia. En su caso, la oposición al *establishment* político surge con el objetivo de hacer de la opinión de una gran porción de la población (al menos, la mayoría) la fuente de legitimidad, con la consecuencia de debilitar la disidencia y de amenazar el pluralismo. Los levantamientos populistas están preparados para traducirse en afirmaciones de “nosotros, el pueblo” contra las minorías y, por lo tanto, contra el pluralismo partidario

y la competencia política misma. La democracia constitucional y representativa es su verdadero objetivo.

En cuanto al plebiscitarianismo de la audiencia, su efecto desfigurativo es aún más grave, ya que, aunque no cuestiona la estructura diárquica de la democracia representativa, sí cuestiona cualquier idea de ciudadanía como expresión de autonomía política. Mientras que, históricamente, fue posible adaptar la autonomía política a la participación indirecta a través de la representación (la democracia moderna lo hizo cuando el sufragio igualitario o el derecho a voto fueron considerados fundamentales), es difícil reconciliar a la democracia con una visión de la política que consiste en ser gobernado y mirar a los líderes actuar bajo la figura del pueblo. Una vez que la rotación y la selección no sean más procesos democráticos, habrá muchas razones para quitarle importancia o ignorar a la figura de los ciudadanos gobernados (Green, 2010: 38). Tanto la democracia plebiscitaria como la democracia de audiencia convierten lo dado en norma y aceptan el sometimiento de los ciudadanos a la creatividad dominante de los líderes y de quienes trabajan en los medios, ya que insisten en que la actividad central de los ciudadanos es visual y como espectadores y no discursiva o participativa. Esta idea de la democracia puede ser utilizada como prueba contraria de que la defensa de la democracia diárquica pasa hoy por la emancipación del procedimentalismo de las constricciones schumpeterianas (Mackie, 2009).

Los desafíos que le esperan a la democracia constitucional y representativa son considerables, y la esfera pública de formación de la opinión es el dominio al que le deberíamos prestar atención. Este es el hilo conductor del presente libro, que intenta de responder dos cuestiones entrelazadas: ¿cuál es la naturaleza del mal funcionamiento y la insatisfacción actual respecto de la democracia liberal? y ¿cuáles son los recursos internos que pueden contener el poder absoluto de la opinión, sin hacer de la política una subdivisión de sabiduría y del pueblo una multitud de seguidores militantes o una audiencia pasiva? La democracia representativa defiende y se beneficia de la complejidad de la esfera pública de opinión: su función crítica y cognitiva, su estilo y espíritu político y su propensión a hacer el poder visible y, por esa razón, público. Sin embargo, ninguna de estas funciones es suficiente por sí sola. De hecho, tomarlas de forma aislada puede comprometer la configuración diárquica de la democracia.



A través de su larga y honorable historia, la democracia mostró una gran habilidad para crear instituciones y procedimientos capaces de resolver los problemas que el proceso de toma de decisiones democrático conlleva. Solo por mencionar algunos ejemplos paradigmáticos, la antigua Atenas lidiaba con la “tiranía de la asamblea”, que regulaba el proceso de creación y promulgación de leyes con procedimientos sofisticados conocidos como *grafé paranomon*; en el siglo XVIII, las colonias americanas crearon convenciones constitucionales para darse a sí mismas un orden político basado en el consentimiento y la autorización de voto de los representantes; en el siglo XIX, los Estados liberales europeos confeccionaron el gobierno representativo de forma tal que fueron capaces de absorber la transformación democrática de la soberanía en grandes territorios estatales; y, después del declive del totalitarismo y de los regímenes dictatoriales basados en el consenso, las democracias constitucionales posteriores a la Segunda Guerra Mundial lograron limitar el poder de las mayorías electas gracias a la división de poderes, el Estado de derecho y el pluralismo partidario, así fue como adoptaron una compleja estrategia de innovaciones institucionales, jurídicas y políticas. Sencillamente, la democracia sobrevivió a tiempos y circunstancias difíciles gracias a su singular imaginación institucional y normativa y a su capacidad de innovación.

Hoy en día, la hegemonía de los *homo videns* y la radicalización de las opiniones demagógicas son síntomas de un mal funcionamiento producido por la televisión y la nueva y más sofisticada tecnología de la información. Por supuesto, las tecnologías de la información y la comunicación le brindan a los ciudadanos comunes posibilidades extraordinarias de conocimiento y participación (uno de nuestros mitos modernos es el de una república virtual y un ágora en Internet para los nuevos tipos de drama social y puntos de vista críticos).<sup>12</sup> Sin embargo, lo bueno nunca viene sin algo malo, y es sobre esta contradicción que la teoría democrática debe dirigir su atención. Los riesgos de la democracia hoy surgen del complejo mundo de la formación de opiniones, esa panoplia de medios que abarca el poder indirecto de las ideas que la libertad de expresión, de prensa y de asociación crean y reproducen. La hegemonía de los *homo videns* y la radicalización de las opiniones demagógicas provienen de una forma de identificación plebiscitaria de las masas con un líder público como una

---

<sup>12</sup> Cf. Paul A. Taylor (2005: 640).

unidad homogénea de valores e historia. Estos presuntos actos de afirmación de la soberanía popular son, de hecho, un fenómeno preocupante de pasividad política y docilidad de los ciudadanos que transforma la fisonomía de las democracias.

De acuerdo con la teoría plebiscitaria, la pasividad de la mayoría es fatal en todas las formas de democracia, directa o representativa, porque la democracia es un sistema político que está estructuralmente compuesto por una minoría activa y una mayoría receptiva que aprenden a "obedecer y aceptar las buenas intenciones de quienes están en el cargo" (Green, 2010: 36). No es la elección *per se* la que hace que la democracia sea apática (las asambleas de las antiguas democracias fueron gobernadas por unos pocos oradores y los ciudadanos tendían a no participar). La apatía o la pasividad de la masa corresponde a este régimen de forma endógena, ya que, como dice la ley de hierro de la oligarquía, la política es el arte de unos pocos, no de muchos. Sin embargo, el hábito de las personas de ser gobernados alcanza su punto máximo con la democracia representativa, porque, en este sistema, la voz es completamente suplantada por la visión y la audición, que son los sentidos pasivos por excelencia y las únicas expresiones de la presencia indirecta de los ciudadanos en la política. Los ciudadanos contemporáneos son una audiencia y la democracia representativa es una democracia de audiencia (Manin, 1997: 218-228). Para quienes defienden la representación plebiscitaria actualmente, esta trayectoria representa la perfección de la democracia. Sin embargo, sería extraño argumentar que la época de Silvio Berlusconi se corresponde con un cumplimiento completo de la naturaleza interna de la democracia, salvo que la consideremos como una mayoría necia ante el espectáculo de una minoría. Bajo la promesa de un realismo objetivo y de una comprensión desapasionada, la teoría plebiscitaria de la democracia nos ofrece una lógica invertida en la que lo que sucede se vuelve, por sí mismo, racional.

Esta mirada, basada en un conjunto autorizado de literatura sociológica y política que gira en torno a los trabajos de Robert Michels, Vilfredo Pareto, Max Weber y Carl Schmitt, sugiere que el voto afirmativo y la democracia son una descripción y una norma. Es la conclusión premeditada de una definición de democracia parlamentaria o representativa como una oligarquía electa o como la mezcla de dos grupos predeterminados y separados, el de una minoría activa y una mayoría pasiva. Bajo esta

perspectiva, en la que la democracia parece un gran sistema de engaño desencadenado a través de la *doxa*, podemos escuchar un eco del sarcasmo de Platón hacia el amante del *demos*. Desde los tiempos de Platón hasta la actualidad, esta visión nunca ha perdido el interés de los filósofos. De hecho, periódicamente, resurge con nuevas estrategias argumentativas y, por desgracia, con la complicidad de la miserable actuación de las democracias existentes y la ayuda de la innovación tecnológica en la industria de la comunicación. Esta lectura realista traiciona el tradicional y nunca abandonado aborrecimiento de los sabios hacia un gobierno que se basa, humilde y firmemente, en la opinión y, por esta razón, sobre el recuento de votos y la regla de la mayoría. Esta confianza en el gobierno de la mayoría no garantiza la presunción de lograr resultados correctos, pero refleja la certeza de ser el único orden político que honra la libertad, no solo para algunos o para los mejores, sino para todos, y no porque tengan algún potencial específico, sino, simplemente, porque existen. En la diarquía de los votos y la opinión está, entonces, la clave para ver a la democracia como un gobierno que se basa en garantizar la igualdad de libertad para todos.

La opinión es una forma de acción y de poder que usa la voz, y no la visión. Si han de existir, son pocos los que buscan visibilidad y quieren hacer de la *doxa* una cuestión de visión solamente. Estos pocos buscan hacer del pueblo un ojo gigante, sin voz. Pero la voz y la audición, en conjunto y no una o la otra, son los dos sentidos complementarios que usan los ciudadanos cuando forman sus puntos de vista: escuchan a otros, cambian y expresan sus opiniones y buscan, a través de ellas, tener una presencia política, mirar y juzgar a los representantes electos. La invisibilidad y el silencio de los ciudadanos no es una característica natural y espontánea de la democracia, sino que es creada por quienes controlan los medios de comunicación e información y anhelada por la clase política, en su deseo de mantenerse sin control y sin cambios.

Por lo tanto, sería correcto decir que la democracia representativa consiste en una lucha permanente por la representación o por hacer públicos (o temas de debate público) ciertas cuestiones que los ciudadanos consideran centrales para sus vidas y sus intereses y que, en ocasiones (cuando votan), se transforman en decisiones autorizadas. Esto es lo que hace de la *doxa* un poder esencial de la democracia. Se convierte en una forma de acción que es diferente pero no menos relevante que la voluntad

o las condiciones y los procedimientos que organizan los votos y las decisiones. Esto es también lo que hace de la opinión un permanente objeto de deseo (o flagelo) de la minoría, que no expresa opiniones disidentes y que, idealmente, no piensa en la opinión como un poder.

## Capítulo 1

# Diarquía de la democracia

La identificación de la democracia con “la fuerza de los números”, tradicionalmente, atrajo a escépticos y detractores de la democracia. Después de haber ridiculizado la idea de que el gobierno puede ser determinado como una cuestión numérica, Vilfredo Pareto (1935: [ 2244) escribió: “no debemos persistir en la ficción de la ‘representación popular’. Si seguimos y vemos qué sustancia resalta las diversas formas de poder en las clases gobernantes (...) las diferencias radican principalmente (...) en la proporción relativa de fuerza y consentimiento”.<sup>1</sup> Para Pareto, el número es, simplemente, un medio inteligente para usar la fuerza a través del consentimiento y la democracia es la manera más efectiva de lograr la meta que todos los tiranos han anhelado pero no pudieron lograr, ya que no lograron tener el poder de los números de su lado. Sin embargo, no agregó la razón por la que los tiranos no podían tener los números de su lado, y esto hizo que su visión de la democracia fuera previsiblemente truncada, prejuiciosa y errónea: los números funcionan porque los ciudadanos deben tener la libertad de su lado. Con todo, ¿cuál es la función de votar?

Revisando la línea de pensamiento de Pareto, sin renunciar a su escepticismo sobre la democracia, Giovanni Sartori argumentó, años atrás, que votar es lo que cuenta en la democracia, a pesar de que esta no pueda garantizar la calidad de las decisiones porque los ciudadanos no aprenden, cuando votan, cómo votar. No importa cuán rica y articulada sea, la arena de discusión no cambia el carácter arbitrario de votar y no hace a

---

<sup>1</sup> La opinión de Pareto reformuló la de David Hume (1994: 16), quien afirmaba que “es solo la opinión de que el gobierno está fundado; y esta máxima se extiende a los gobiernos más despóticos y más militares, así como a los más libres y populares”.

los ciudadanos más competentes o a sus decisiones más correctas.<sup>2</sup> No es por el objetivo de lograr ciertos resultados deseables que la democracia se basa en la votación y en un debate público desinhibido, sólido y abierto, para utilizar la fórmula clásica del juez Brennan,<sup>3</sup> sino que es por el bien de los ciudadanos que disfrutan y protegen su libertad. Justificar los derechos políticos desde el punto de vista de sus consecuencias es un camino peligroso hacia la pérdida de valor de la democracia. Contamos con el derecho a votar no porque nos permite alcanzar resultados buenos o correctos (aunque deberíamos ir a las urnas con este objetivo), sino porque nos permite poner en ejercicio nuestra libertad política y sentirnos libres mientras obedecemos, incluso cuando los resultados que nuestros votos contribuyan a producir no fueran tan buenos como hubiéramos previsto o como hubieran sido deseables. Por esta razón, la primera enmienda “no reconoce ninguna ‘idea falsa’” y “no puede sostener, ni siquiera tolerar, las prácticas disciplinarias necesarias para producir conocimiento experto” (Post, 2012: 9).<sup>4</sup> Como afirmaré en este capítulo y en todo el libro, la fuerza de la interpretación procedimental de la democracia (de hecho, su fuerza normativa) descansa en esta simple suposición, que es tan antigua como la democracia misma.

Antes de ir al tema central de este capítulo, esto es, las características del foro público (es decir, los significados, las condiciones y la calidad de la *doxa*), en las siguientes secciones voy a elaborar tres argumentos entrelazados: que el reconocimiento del rol de la opinión en el proceso de toma de decisiones es interno a una interpretación procedimental de la democracia; que la democracia representativa tiene una estructura diárquica; y que el rol del foro político en la democracia es esencial y no opcional. Esta aclaración preliminar me llevará a situar a la *doxa* en el centro del procedimiento democrático y a mostrar las diversas facetas que puede tomar cuando se hace parte de la soberanía democrática dentro del gobierno representativo. Finalmente, llegaremos al punto central del

---

<sup>2</sup> Como explicó Giovanni Sartori (1987: 117-118), “la información no es conocimiento”, y mientras que el conocimiento presupone información, “no significa, por definición, que quien está informado es conocedor”. Esto significa dos cosas: primero, que la exposición de las opiniones de las personas a la información no se traduce en una mejora o incluso en una transformación; segundo, que no importa cuántas veces votemos, no aprendemos a votar (o a votar de manera más “competente” o “racional”).

<sup>3</sup> “New York Times Co. v. Sullivan” (1964), 376 Estados Unidos 270.

<sup>4</sup> Post cita a “Hustler Magazine, Inc. v. Falwell”.

capítulo: que la perspectiva diárquica y procedimental –la figura de la democracia representativa– contiene los argumentos normativos gracias a los cuales podemos hacer del foro de opinión un bien público y una cuestión de libertad política.

## El valor y el mantenimiento de los procedimientos democráticos

Los procedimientos democráticos no garantizan una mejora de las capacidades de toma de decisiones de los ciudadanos ni prometen orientarlos hacia resultados correctos, según un criterio que trascienda esos mismos procedimientos. Como podré explicar en el próximo capítulo, lo que hacen es asegurar que los ciudadanos tomen decisiones de forma tal que puedan ser siempre sometidas a revisión. Un foro libre y abierto es una señal de libertad y un bien en sí mismo: en primer lugar, porque la posibilidad de impugnar y controlar un régimen aumenta en la medida en que las opiniones de los ciudadanos no se limitan a sus pensamientos ni se mantienen como opiniones privadas.<sup>5</sup> En segundo lugar, porque está en consonancia con el carácter de la democracia como un sistema político que engendra y se basa en la dispersión del poder. Tercero, porque hace posible la formulación de opiniones políticas múltiples en relación con las cuales los ciudadanos eligen. “El principio de la distribución democrática es un fin en sí mismo, y no un medio que nos conducirá empíricamente a algún resultado deseable” (Baker, 2007: 8), y vale tanto para la función de tomar decisiones (votar) como para la de configurarlas y cuestionarlas.<sup>6</sup> Así, si bien el poder electoral es, sin duda, la condición básica de la democracia representativa:

... la garantía sustancial la dan las condiciones en las que el ciudadano obtiene la información y está expuesto a la presión de los formadores de opinión (...) Si esto es así, las elecciones son el medio para un determinado fin: el fin de ser un “gobierno de opinión”, esto es, un gobierno

<sup>5</sup> Según Timur Kuran (1995: 57): “La opinión privada puede ser muy desfavorable para un régimen, política o institución sin que genere una protesta pública por el cambio. Los regímenes comunistas de Europa del Este sobrevivieron durante décadas a pesar de que fueron ampliamente despreciados. Permanecieron en el poder mientras la opinión pública permanecía a su favor, colapsando instantáneamente cuando las multitudes de las calles reunieron el coraje para levantarse contra ellos”.

<sup>6</sup> El politólogo Larry Diamond (2008: 24) expresa, más o menos, el mismo punto de vista.

que es responsivo frente y responsable hacia la opinión pública. (Sartori, 1987: 86-87)

Esta es la idea principal que me guía. El procedimentalismo, en su definición estándar, aparece con la impronta del autor que lo hizo famoso, Joseph A. Schumpeter, quien no simpatizaba mucho con la democracia y conceptualizó, precisamente, esa definición con el fin de domesticar el elemento democrático (igualdad política) y, sobre todo, desvincular a la participación electoral de la consecución de una meta que va mucho más allá de la agregación de intereses individuales, aunque afirma, contrariamente, estar inspirada o tener como objetivo el interés general. Separar a la democracia procedimental del procedimiento schumpeteriano fue el objetivo de distintas generaciones de académicos como, por ejemplo, Hans Kelsen, Robert Dahl y Norberto Bobbio. Gerry Mackie (2009: 129) ha propuesto recientemente la siguiente interpretación del procedimentalismo democrático que rectifica a la de Schumpeter:

... en una democracia adecuada, los votantes controlan principalmente a los parlamentos, y los parlamentos controlan principalmente a los líderes, a través del voto, la opinión pública entre elecciones y, en última instancia, a través de la votación retrospectiva en elecciones recurrentes.

En suma, la democracia procedimental no significa simplemente el cómputo de los votos o la institucionalidad apropiada, sino también utilizar la libertad de expresión, de prensa y de asociación para hacer del dominio informal o extrainstitucional un componente importante de la libertad política. La democracia es una combinación de decisiones y juicios sobre sí mismas: elaborar propuestas y decidir sobre ellas (o sobre quiénes las van a ejecutar) de acuerdo a la regla de la mayoría. El carácter de la democracia es diárquico y su naturaleza procedimental. Esta es su figura.

Para ir un paso más allá, podríamos decir que el procedimentalismo democrático está al servicio de la igual libertad política, ya que presume y reivindica la igualdad de derechos y oportunidades que tienen los ciudadanos para participar en la formación de la opinión mayoritaria con sus votos individuales y sus opiniones. Esto es lo que califica a la democracia como una forma de gobierno cuyos ciudadanos obedecen las leyes que contribuyen en hacer, directa o indirectamente. La democracia le provee a cada uno de sus ciudadanos las condiciones legales y políticas gracias a las que pueden, si así lo desean, participar de una amplia y compleja



competencia: al formar, criticar, impugnar y cambiar las decisiones colectivas en un clima de “tranquilidad de espíritu”, para usar los términos de Montesquieu (1989: 157, libro 11, capítulo 6).

El valor normativo del procedimiento democrático reside en el hecho de que hace posible la inclusión y el control de quienes forman parte del proceso. El sufragio y el foro de ideas son poderes entrelazados y dos condiciones esenciales de la libertad democrática. Son factores morales y no necesitan evidencia empírica: la igualdad en el derecho al voto es esencial, incluso si no aprendemos a votar cuando votamos; y nuestra igual posibilidad de formar parte de un foro público, abierto y robusto también es esencial, incluso aunque no nos garantice que vayamos a tomar las mejores o las más correctas decisiones, es decir, aunque no nos garantice que más información se traduzca en conocimiento. En este sentido, en el próximo capítulo voy a emplear la interpretación procedimental de la democracia para argumentar en contra de la teoría epistémica de la democracia en la que los procedimientos (las reglas del juego), en lugar del contenido y los logros, son los efectos más importantes y lo que hacen a la concepción procedimental de la democracia normativa. El valor de la democracia normativa radica en la inigualable capacidad de su procedimiento para proteger y promover la libertad política igualitaria. “La libertad y la igualdad son los valores que se encuentran en la base de la democracia (...) una sociedad regulada de forma tal que los individuos que la componen son más libres e igualitarios que en cualquier otra forma de coexistencia” (Bobbio, 1995: XII).

La igual libertad política no solo implica la distribución del poder político para tomar decisiones, sino también participar en la política expresando libremente cada opinión en condiciones de igualdad de oportunidades. La protección de los derechos civiles, políticos y sociales es esencial para una significativa igualdad en la participación.<sup>7</sup> La democracia promete garantizar la libertad ante todo y utiliza la igualdad legal y política para proteger y cumplir su promesa. Esto fue así desde sus inicios, en la

<sup>7</sup> Charles Beitz planteó, hace años, la importante cuestión de si deberíamos conservar esta expresión –“igualdad política”– o simplemente abandonarla porque “confunde cuestiones de diseño institucional con cuestiones más profundas sobre su justificación” en la distribución real. Así, Beitz (1989: 18) propuso interpretarla como equidad o como la estipulación de tratar a los ciudadanos por igual cuando se distribuye el poder político básico, es decir, igualdad no de resultado sino de condición y oportunidad. Creo que este es un argumento razonable y consistente con una interpretación procedimental de la igualdad política.

antigüedad, hasta hoy, aunque una sólida tradición de pensamiento liberal, que se desarrolló en un clima antijacobino, ha respaldado la creencia de que la democracia era impulsada por el entusiasmo por la igualdad más que por el amor por la libertad y que la igualdad era enemiga de la libertad.

Sin embargo, en Atenas, la democracia empezó con la isonomía o la “igualdad ante la ley”, es decir, con la libertad de participar en el debate público diciendo lo que se deseara, libre y francamente, y de votar en la asamblea.<sup>8</sup> La igualdad ante la ley se refiere, precisamente, tanto a la igualdad política como a la igualdad de oportunidades que todos los ciudadanos tienen, protegidos por la ley, para hacer uso de su poder de formar parte en el proceso de toma de decisiones. De esta manera, Atenas fue concebida como una *politeia en logois* (una *polis* basada en el discurso) y sus ciudadanos fueron definidos como *hoi boulomenoi* (quien quiera hacerlo puede dirigirse a la asamblea).<sup>9</sup> La transformación electoral de la democracia moderna no ha cambiado este principio.

Si hablar libre y francamente es una condición de participación es porque la democracia promete la estabilidad social o la paz a través de la participación de todos (ya sea de manera directa o indirecta) en la creación de las leyes. Por lo tanto, la libertad y la paz, en conjunto, son los objetivos de la igualdad en la distribución de los poderes políticos para tomar decisiones autorizadas sobre las que descansan los procesos de toma de decisión democrática. Esto es lo que hace al procedimentalismo democrático diferente, tanto de la definición minimalista hobbesiana, que resalta el objetivo de alcanzar la paz, pero ignora el de la libertad,<sup>10</sup> como de la interpretación epistémica, que sitúa el bien como algo que trasciende al proceso mismo (el juicio sobre el contenido del resultado) y lamenta que “el esfuerzo por confiar únicamente en el procedimentalismo” haga que la autoridad democrática no sea muy valiosa.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> “Contrasta con este [reinado] el gobierno del pueblo: primero, tiene el mejor de todos los nombres para describirlo: igualdad ante la ley; y, segundo, el pueblo en el poder”. Herodotus (1928-1930: 80). Ver, también, Moses I. Finley (1981: 77-84).

<sup>9</sup> Ver Emily Greenwood (2004: 175-176) y Josiah Ober (2008: 3).

<sup>10</sup> Véase Joseph A. Schumpeter (1942) y Adam Przeworski (1999).

<sup>11</sup> Según David Estlund (2007: 97): “El procedimentalismo no es el problema, pero el esfuerzo por basarse únicamente en el procedimentalismo sí lo es. La autoridad y la legitimidad democrática nunca podrían entenderse sin depender, hasta cierto punto, de la idea de retrospectiva”, es decir, que el procedimentalismo es la “tendencia a producir decisiones que son mejores o más justas por estándares que son independientes del procedimiento”.

Como mostraré en este capítulo, si se adopta de manera consistente, la interpretación procedimental de la democracia es muy exigente, aunque esto sea así por razones que se refieren a su desempeño más que al logro de un resultado específico. Entre estas exigentes condiciones se encuentra el foro abierto de opinión. Este brillante argumento fue realizado por Hans Kelsen (1999: 287-288) en 1945:

Una democracia sin opinión pública es una contradicción. En la medida en que la opinión pública solo puede surgir allí donde se garantice la libertad intelectual, de expresión, de prensa y de religión, la democracia coincidirá con el liberalismo político, aunque no necesariamente con el económico.

El caso de la antigua Atenas muestra que la democracia se refiere a la oportunidad tanto de sentarse en la asamblea como de ser tratado como un igual por la ley y poder expresar las propias opiniones en público.<sup>12</sup> Allí es donde queda claro que los procedimientos son diferentes de los resultados y que, entonces, tener igualdad de oportunidades para formar parte y un ambiente hospitalario es bueno porque le da a cada ciudadano la posibilidad de hacer su contribución valiosa.<sup>13</sup> Los buenos resultados, siempre y cuando ocurran, son una recompensa por los procedimientos y no lo que les da su valor normativo. De hecho, los atenienses disfrutaron y elogiaron su derecho político a participar en la asamblea, incluso aunque rara vez lo usaban (y lo usaban solo algunos, quienes lo usaban bien). La política democrática era como una competencia atlética en la que todos debían comenzar en la línea de partida. Así, está implícito que las condiciones que permitieron a los ciudadanos comenzar como iguales

---

temporal real que las produjo". A lo que Przeworski (1999: 48), un procedimentalista, respondería: "Es el voto lo que autoriza la coacción, no la razón detrás de él".

<sup>12</sup> Según Mogens Herman Hansen (1993: 83-84): "... el aspecto más apreciado por los demócratas atenienses era la *isegoria*, no la *isonomía*. Ahora, mientras que la *isonomía* implica igualdad natural, así como igualdad de oportunidades, la *isegoria* se trata realmente de igualdad de oportunidades. Ningún ateniense esperaba que cada uno de los 6 000 ciudadanos que asistieron a una reunión de la Asamblea pudieran –o quisieran– dirigirse a sus conciudadanos. *Isegoria* no era para todos, sino para cualquiera que se preocupara por ejercer este derecho político. Cada ciudadano debía tener igualdad de oportunidades para demostrar su excelencia, pero merecía una recompensa según lo que realmente logró".

<sup>13</sup> Siguiendo a Keith Werhan (2008: 309): "Desde este punto de vista, la Primera Enmienda significó lo que Michel Foucault ha llamado un 'contrato parresiástico', a través del cual el pueblo soberano adquirió la verdad que necesitaba para el autogobierno, a cambio de la promesa de no castigar a los hablantes que dicen la verdad, 'no importa cuál resulte ser esta verdad'".

fueron fundamentales para que ese orden político fuera reconocido como democrático (Hansen, 1993: 84).

Respecto a nuestras democracias contemporáneas, son consideradas democráticas porque tienen elecciones libres, porque cuentan con la posibilidad de tener más de un partido político compitiendo (ya que permiten una competencia política efectiva con un debate con miradas diversas y contrapuestas) y, por último, porque las elecciones hacen de los elegidos un objeto de control y escrutinio.<sup>14</sup> De esta manera, Bernard Manin (1997: 188-190), ha logrado conectar el fundamento sobre la opinión del gobierno representativo con su premisa sobre la igualdad, ya que estos procedimientos implican que la disputa entre opiniones distintas no debe ser solucionada “mediante la intervención de una voluntad superior a las demás”, sino a través de una opinión mayoritaria abierta a revisión. Partiendo de una premisa similar, Norberto Bobbio (1987: 74), años atrás, había llegado a la siguiente conclusión:

... la democracia es subversiva. Subversiva en el sentido más radical de la palabra, porque, donde sea que se extendiese, subvertiría la concepción tradicional de poder, tan tradicional que había llegado a ser considerada como natural, basada en la suposición de que el poder –ya sea político o económico, paternal o sacerdotal– fluye hacia abajo.

Claramente, las instituciones y los procedimientos están expuestos a distorsiones. En una sociedad democrática las distorsiones provienen de la violación de la igualdad o del incremento de la desigualdad en las condiciones que determinan su uso justo. “Es difícil que uno pueda tomarse en serio su condición de ciudadano en pie de igualdad si, por ejemplo, debido a la falta de recursos, se le impide fomentar sus puntos de vista de manera efectiva en el foro público” (Beitz, 1989: 192). El buen desempeño de los procedimientos requiere que todo el sistema político se ocupe no solo de sus condiciones formales sino también de la percepción que tienen los ciudadanos sobre su efectividad y su valor. Prestar atención a los procedimientos democráticos exige un continuo trabajo de mantenimiento. El criterio que orienta este mantenimiento debe ser acorde con la interpretación procedimental de la democracia: debe apuntar a evitar que se traduzcan las desigualdades socioeconómicas en

<sup>14</sup> Una excelente elucidación y discusión crítica del significado y las implicancias de una concepción política del procedimentalismo puede ser encontrado en Valeria Ottonelli (2012: en particular en el capítulo 6).

mayor o menor poder político.<sup>15</sup> Como veremos, esta meta es desafiante porque la separación del sistema político debe ser conseguida sin limitar la comunicación entre la sociedad y las instituciones, que es una de las características más importantes del gobierno representativo y lo que lo hace ser una diarquía.

### ¿Qué es la diarquía democrática?

La diarquía de la voluntad y la opinión se aplica, en particular, en la democracia representativa, un sistema en el cual una asamblea de representantes electos, en lugar de los ciudadanos directamente, es dotada de la función ordinaria de crear leyes. El parlamento, que es la institución central de la democracia basada en la elección, presume y mantiene una relación constante con los ciudadanos, tanto con las personas como con los grupos y movimientos políticos. En este contexto, las opiniones son los medios por los cuales esta relación se desarrolla. La conceptualización de la democracia moderna como una diarquía propone dos afirmaciones: que la “voluntad” y la “opinión” son poderes de la soberanía democrática y que, además, son diferentes y deben permanecer así, aunque en constante comunicación. La terminología que utilizo es una adaptación del lenguaje de la soberanía, que, en su codificación moderna, ha caracterizado al poder estatal como la “voluntad” de tomar decisiones que obligan a todos los sujetos por igual. Para Jean Bodin, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau y los teóricos del gobierno constitucional del siglo XIX y principios del siglo XX, la voluntad hacía referencia a los procedimientos, reglas e instituciones, es decir, al conjunto normativo de comportamientos que da origen a las leyes y las implementa.

Sin embargo, la teoría clásica de la soberanía, que surgió antes de que la democracia representativa se extendiera, no contemplaba el juicio o la opinión de los sujetos como una función de soberanía.<sup>16</sup> Pero la

---

<sup>15</sup> Atenas, que fue una auténtica democracia, fue la piedra de toque para una interpretación procedimental. Nacida como un compromiso entre la “gente común” recientemente empoderada y los ya poderosos ricos (“un escudo fuerte alrededor de ambos partidos”), se necesitaron varias revoluciones para que se convierta en el gobierno de la mayoría (pobres u “ordinarios”). La democracia significaba que la pobreza no era algo de lo que la gente tuviera que avergonzarse, ni una razón para el desempoderamiento político y civil. Ver Solon (1995: 26) y Thucydides (1972: 145-147).

<sup>16</sup> Jean Bodin y Robert Filmer distinguieron estrictamente entre el acto legislativo y el debate que lo precedió. El primero consistió únicamente en el acto soberano de promulgación,

democracia, sobre todo cuando se implementa mediante las elecciones, no puede ignorar lo que opinan o dicen los ciudadanos cuando se manifiestan como actores políticos y no como electores. De esta manera, en la democracia representativa, la soberanía no es simplemente la voluntad autorizada contenida en la ley civil e implementada por los magistrados y las instituciones, sino que es una entidad dual en la que uno de los componentes es la decisión y el otro es la opinión de quienes obedecen y participan solo de forma indirecta en el gobierno. La opinión participa de la soberanía, aunque no tenga ningún poder de autoridad; su fuerza es externa a las instituciones y su autoridad es informal (no se traduce en la ley, al menos de manera directa, ni tiene poder de mando). El sistema de la democracia representativa es “aquel en el que el poder supremo (supremo en la medida en que está autorizado a utilizar la fuerza como último recurso) se ejerce en nombre y representación del pueblo en virtud de los procedimientos electorales” (Bobbio, 1987a: 93).

Es importante recordar que al comienzo dejé en claro que utilizaría las palabras “opinión” y “juicio público” indistintamente. Como veremos en el próximo capítulo, existen diferentes tipos de juicio y no todos surgen del ámbito de la creación de leyes. El criterio de las cortes y de los tribunales, por un lado, y el de los ciudadanos, la prensa y los representantes, por el otro, son diferentes. La idea aristotélica de política, tal como aparece en *The Art of Rhetoric*, es la mejor perspectiva para captar la especificidad del juicio político (o discurso deliberativo) como una opinión producida dentro del foro público entre ciudadanos iguales que no tiene la intención de producir inferencias verdaderas o falsas, como sí tiene el juicio científico o jurídico. Para anticiparme, en pocas palabras, a lo que voy a argumentar en el próximo capítulo, es importante que distinga el juicio público de otros juicios: la deliberación política consiste, correctamente hablando, en la opinión de ciudadanos que tienen en cuenta si las acciones que llevarán a cabo serán beneficiosas para ellos o si es mejor evitarlas. Los ciudadanos libres manifiestan su juicio público con el objetivo de convencer a los otros de decidir alguna cuestión sobre su futuro, que tiene solo un carácter probable.

El juicio público no viene únicamente con el acuerdo, sino también con el desacuerdo; es un proceso de argumentación colectiva que nece-

---

que estaba en manos de los “consejeros”, cuya opinión o juicio el rey decidía escuchar o ignorar. Cf. Jean Bodin (1991: 47).

sita un orden legal y procedimental que permita a las personas saber de antemano que pueden cambiar su forma de pensar y pueden hacerlo de forma pública y segura. Las implicancias de la integración y la comunicación del juicio público son predecibles. De hecho, los ciudadanos, en una democracia, utilizan todos los medios de información y comunicación de los que forman parte para manifestar su presencia, posicionarse en contra o a favor de una propuesta y monitorear a aquellos que están en el poder. Además, saben que esto no es menos valioso que los procedimientos y las instituciones que toman las decisiones. Incluyo la amplia labor de la vida política en una sociedad civil democrática en la categoría de juicio público u opinión. Aunque la “voluntad” y el “juicio” no pueden estar verdaderamente separados, el desafío de la democracia es que operen de ese modo y permanezcan diferentes. Por supuesto que es una separación normativa: no queremos que la opinión de la mayoría se convierta en lo mismo con la voluntad del soberano, pero tampoco queremos que nuestras opiniones sean interpretadas como reacciones pasivas al “espectáculo” que montan los líderes. Que la democracia representativa sea el gobierno de la opinión implica que el foro público mantiene al poder estatal bajo escrutinio y que el foro es público tanto porque la ley impone que se realice ante los ojos de la gente como porque no es propiedad de nadie (de acuerdo con la selección por medio de elecciones, que estipula que el poder político no pertenece a la categoría de dominio). El criterio surgido del paradigma de la diarquía que voy a emplear en el capítulo se puede expresar de la siguiente manera: como poder dual, el foro público debe abordarse desde la perspectiva del “mismo valor igualitario que se encarna en el igual derecho de las personas a autogobernarse” (Baker, 2007: 7).

## Democracia representativa

Necesito hacer una aclaración adicional antes de analizar la *doxa*. La diarquía democrática pertenece esencialmente al gobierno representativo, en el que la voluntad y el pensamiento no se funden en el poder del voto directo que tiene cada ciudadano, sino que siguen siendo dos modos distintos de participación, por lo que solo este último está en manos de todos los ciudadanos, todo el tiempo. Pero la diarquía no es simplemente un concepto descriptivo, sino que lo más importante es que designa a la separación de funciones y al principio de igualdad de oportunidades como condiciones que rigen tanto para la opinión como para el voto. En

este sentido, la diarquía consiste en mantener las decisiones y deliberaciones que se producen dentro de las instituciones que no pertenecen al mundo informal de la opinión, sin que esta distinción implique que solo estas importen, ya que pueden expresarse con certeza numérica; o, por el contrario, que solo las que surgen del ámbito informal importen porque se conciben como la expresión genuina de la voz del pueblo y por encima de las restricciones del poder constituido.

La idea de la democracia como una diarquía se distancia tanto de la concepción puramente electoralista de la democracia (el voto como un método para elegir a los que gobiernan) como de la concepción que interpreta al gobierno de la opinión como un gobierno en donde la soberanía pertenece a la mayoría que la ejercita por encima de los procedimientos de votación. A partir de esta premisa, la libertad política adquiere seguridad no solo dentro del ordenamiento jurídico, sino también en la percepción de los ciudadanos. Podemos decir que el mundo de la opinión crea un área neutral o una distancia entre la ciudadanía y el poder político y que esta distancia abre la puerta, por un lado, a los juicios de los ciudadanos sobre el poder y, por otro, a la protección de los ciudadanos frente al poder.<sup>17</sup> Una de las consecuencias de la perspectiva diárquica –de hecho, la única que me interesa– es que hace del derecho a la libertad de expresión y de opinión un componente esencial de los derechos políticos de cada ciudadano, y no solo un derecho individual. El derecho a participar de la formación de opiniones es un derecho que genera poder, no solo un derecho que te protege del poder.<sup>18</sup> La naturaleza informal del poder que pertenece a la opinión política requiere alguna especificación. Es cierto que “por sí misma la deliberación pública no decide nada” (Yack, 2012:

---

<sup>17</sup> Uno de los temas más sustanciales de la ciencia política del siglo xx ha sido, precisamente, el de distinguir la opinión pública de las iniciativas del gobierno. En esta distinción se consideró posible la comunicación entre ambas. Este es, técnicamente hablando, el significado de “gobierno de la opinión”, que fue estudiado sistemáticamente (en particular en Estados Unidos) en los años en que Europa experimentó regímenes de masas despóticos y plebiscitarios. Ver las obras clásicas de Emil Lederer (1973: en especial, 284-293) y Harold D. Lasswell (1940: en especial, 19-31).

<sup>18</sup> Según Dennis F. Thompson (2002: 28): “Las elecciones no son solo instrumentos para elegir gobiernos, también son medios para enviar mensajes sobre el proceso democrático”, lo que significa que si bien aceptamos que las personas decidan no ejercer su derecho al voto y que los mensajes de voz no son iguales, a veces, los ciudadanos sienten esta desigualdad como una razón de inutilidad en la votación. Por tanto, prestar atención a las condiciones en las que se forman las opiniones es un componente esencial de nuestro respeto por los procedimientos y las normas.



171) y que preparar e informar las decisiones con un amplio proceso de discusión no ofrece garantía de que los votantes sean influenciados por buenas razones. De hecho, no puede haber tal garantía porque el voto es arbitrario e incontrolable (no le rendimos cuentas a nadie cuando votamos, y esta es la condición de nuestra autonomía) y porque la desigualdad entre hablantes y oyentes es parte del juego político. La igualdad formal que nos hace ciudadanos no equivale al poder que nos da el discurso para influenciarnos unos a otros.<sup>19</sup> La representación no cambia la naturaleza basada en la opinión de la democracia; en todo caso, la hace aún más pronunciada. De hecho, el sistema representativo le brinda al foro un rol determinante que consiste en exponer la política en público, ya que los ciudadanos están obligados a juzgar y a elegir a los políticos de acuerdo con lo que dicen y hacen y a ejercer su juicio prospectivo y retrospectivo sobre ellos.

Lo que hace que la esfera de opinión forme parte de la soberanía depende, por tanto, de la forma que adopte el soberano. Votar o elegir a un representante es lo que hace al foro tomar parte de la soberanía y el punto de referencia en relación con el cual la opinión juega su papel. Los teóricos de la democracia han argumentado correctamente que la centralidad de la decisión en la política hace de la elección la única institución en verdad democrática (Przeworski, 1999: 34-35). Los votos son la información pública más confiable a nuestra disposición, y votar es la única manera formal que tienen los ciudadanos para amenazar y castigar a los gobernantes. “Votar es una imposición de una voluntad sobre otra voluntad” (ibíd.) y no una simple opinión: es lo que cuenta como una decisión, más allá de toda duda razonable. Sin embargo, la forma en que se impone la voluntad es muy importante, tal como lo demuestran las diferencias entre la democracia directa y la representativa. Debido a su forma indirecta (los ciudadanos autorizan a los legisladores a decidir en su nombre), la democracia moderna marca el final de la política del sí-no y se transforma en un campo abierto de opiniones discutibles y decisiones que siempre están sujetas a revisión. Por lo tanto, para quienes estudian el gobierno representativo, el poder indirecto de la opinión caracteriza a la democracia moderna del mismo modo que el sufragio y lo hace en

---

<sup>19</sup> Así, Hobbes (1994: 120) definió la democracia y la “aristocracia de los oradores”, porque el consentimiento popular es el consentimiento en los argumentos o discursos que hacen los ciudadanos con el fin de persuadir. Véase, también sobre este tema, Michael Walzer (1983: 304).

una pluralidad de formas que no pueden ser captadas de inmediato si nos enfocamos solamente en uno de los componentes de la diarquía, el poder de voto.

De hecho, si la democracia representativa es capaz de reemplazar la violencia por el conteo de votos (una capacidad que los teóricos han definido como “milagrosa”), es porque el peso de los votos excede al de los números. Cuando la política se estructura en términos electorales y de acuerdo a las propuestas políticas que los candidatos expresan, las opiniones crean una narrativa a través del tiempo. Esto hace que la designación de los representantes en las elecciones sea un terreno fértil para los relatos ideológicos, que pretenden ser visiones de toda la sociedad. Así, las aspiraciones y los problemas de los representantes vinculan y dividen a los ciudadanos al mismo tiempo. Esto le da sentido al hecho de que los candidatos son reconocibles como diferentes y que, a partir de este reconocimiento, se convierten en objetos de juicio por parte de los votantes. Sobre esta base, afirmo que las opiniones políticas nunca tienen el mismo peso, ni siquiera en el caso hipotético de que dos opiniones diferentes reciban el mismo número de votos. Si el peso de las opiniones fuera el mismo, las dialécticas de las opiniones, y el voto mismo, tendrían poco o ningún sentido. En la democracia representativa, votar es un intento por darle peso a las ideas, y no por hacerlas idénticas en peso.<sup>20</sup>

De esta manera, a diferencia de la democracia directa, en la democracia representativa, el voto obliga a los ciudadanos a ser más que electores, a trascender el acto de votar en un esfuerzo por reevaluar la relación entre el peso de sus ideas y el peso de sus votos a lo largo del tiempo entre cada elección. Solo en la democracia directa las opiniones son iguales a la voluntad, ya que se traducen inmediatamente en decisiones.<sup>21</sup> En la democracia directa, la soberanía es *mono-árquica*. Pero la democracia representativa rompe esa unidad porque en ella las opiniones adquieren un poder que es independiente del acto o la voluntad de votar.

<sup>20</sup> Cf. John Dewey (1969: 232-233) y Ronald Dworkin. Para Dworkin (2000), la participación requiere de estructuras e instituciones específicas de las cuales el voto es un componente: “Los objetivos simbólicos [de la política igualitaria] abogan por la igualdad de votos dentro del distrito, los objetivos de la agencia para la libertad y el apalancamiento y el objetivo de precisión sensible a la elección para un gran grado de igualdad de impacto”.

<sup>21</sup> Sobre la lógica “puntuada” a corto plazo, implícita en los votos directos, ver Yannis Papadopoulos (1995: 438-439).

Las opiniones buscan visibilidad e influencia más allá del momento electoral y, si bien no pueden reclamar una participación legítima en la toma de decisiones, dan lugar a un foro de ideas abierto y público que incrementa la actividad política y hace a la democracia representativa más que la democracia electoral y diferente de la democracia directa. Por otro lado, a pesar de que las elecciones (junto con el referendo) se han convertido en la única forma autorizada de participación directa de los ciudadanos, los candidatos no se perciben, ni se supone que sean, únicamente magistrados designados para gobernar en lugar del pueblo. Ellos quieren (e incluso deben, si desean conseguir la reelección) estar en comunicación con sus electores.<sup>22</sup> Edmund Burke, el teórico destacado de la representación política como mandato libre, no tenía dudas del valor de la comunicación y agregaba que esta debía ser franca y permanente.<sup>23</sup> Aún más explícitos fueron los padres fundadores de los Estados Unidos, quienes derivaron el valor libre de la “cadena de comunicación” entre ciudadanos e instituciones de su experiencia de dominación británica y afirmaron que el parlamento trató a los colonos exactamente de la misma manera que la gran mayoría de los británicos, porque su autoridad derivaba solo de la representación y no también de la comunicación (Wilson, 1792: 30-31).

Siguiendo a Burke y a los padres fundadores, uno puede decir que es porque los representantes no son legalmente responsables ante quienes los eligieron, que deben serlo por otros medios. Un canal libre y permanente de comunicación entre ellos y los ciudadanos es esencial para que los votantes los perciban como magistrados legítimos. De la misma manera, la legitimidad del ordenamiento legal es solamente un lado de la moneda. Las opiniones también funcionan como una fuerza de legitimidad al conectar y unir personas dentro y fuera de las instituciones (donde la conexión puede implicar también disensión y desconfianza), y lo hacen no solo porque implica que la gente quiera expresarse libre y abiertamente sino también porque implica que la gente quiera saber qué

---

<sup>22</sup> Discutí estos puntos de vista sobre la oposición entre elección y representación en el capítulo 1 de *Representative Democracy: Principles and Genealogy* (ver Urbinati, 2006).

<sup>23</sup> Para Edmund Burke (1999: 156): “Emitir una opinión es el derecho de todos los hombres; la de los electores es una opinión de peso y respetable, que un representante siempre debe alegrarse de escuchar”. Además, para el autor, se debería “utilizar una franqueza respetuosa en las comunicaciones”.

pasa dentro. Su valor radica, por lo tanto, en ser un peso para el gobierno, precisamente, porque este se basa en la opinión.

La circularidad de dar autoridad y verificar la autoridad es lo que hace que el poder de la opinión sea tan difícil de definir científicamente y de regular de manera normativa, pero, a su vez, tan indispensable en la práctica. Esta complejidad y elusividad llevaron a David Hume (1994: 16) a definir a la “opinión pública” como una “fuerza” que hace que muchos sean fácilmente gobernados por unos pocos y que estos pocos sean incapaces de escapar al control de la mayoría. Después de contar las “piedras de papel”<sup>24</sup> una por una, es el movimiento circular de las opiniones lo que une a los ciudadanos entre sí y a las instituciones estatales con la sociedad, pero también da sentido a los riesgos que encierra esta estructura diárquica.

La interacción entre las personas y sus candidatos y representantes puede inducir a algunos a pensar que los ciudadanos más entrometidos, o los debates públicos en la televisión y el *lobby* de las encuestas, son legítimos para reivindicar el poder soberano. Los fenómenos populista y plebiscitario se incuban dentro de la diarquía democrática como un anhelo de superar la distancia entre la voluntad y la opinión y lograr la unidad y la homogeneidad, una idealización que ha caracterizado a las comunidades democráticas desde la antigüedad (Rosanvallon, 2008: 47-53).

Por otro lado, debido a su naturaleza diárquica, la democracia representativa debería realizar un esfuerzo adicional para proteger la oportunidad que tienen los ciudadanos de participar en la creación de la soberanía informal. Desde que existe un vínculo inevitable entre la opinión pública y la decisión política, la preocupación por la desproporcionada posibilidad de que los más ricos o los socialmente más poderosos tengan una influencia en los electores y el gobierno es sacrosanta. La investigación empírica prueba que esta preocupación está bien planteada cuando demuestra cómo la desigualdad económica y la desigualdad política “se refuerzan mutuamente con el resultado de que la riqueza tiende a concentrar, en lugar de distribuir, el poder a lo

---

<sup>24</sup> La expresión “piedras de papel” fue acuñada por Friedrich Engels, quien la tomó prestada de Przeworski (1999: 49). Discutí este aspecto en Urbinati (2006: 30-33). El problema de la “circularidad” entre la opinión y el gobierno fue estudiado con anterioridad por Charles E. Lindblom (1977: capítulo 15).

largo del tiempo” (Dawood, 2007: 147).<sup>25</sup> Los teóricos de la democracia toman a la evidencia como una justificación para argumentar que, en la democracia representativa, los ciudadanos pueden sufrir un nuevo tipo de corrupción, una “corrupción deshonesta” que consiste en excluir del foro a aquellos que tienen una ciudadanía equitativa, y hacerlo de manera tal que los excluidos no puedan probar su exclusión porque conservan el derecho de votar, lo cual es prueba fáctica de su ciudadanía equitativa (Warren, 2004: 328-33).

El argumento principal de este capítulo es, por lo tanto, que cuando la opinión es introducida en nuestra idea de participación democrática, la representación política debe atender a la cuestión de las circunstancias de la formación de la opinión, un tema que pertenece a la justicia política, o a la igualdad de oportunidades que los ciudadanos deberían tener para disfrutar de manera significativa sus derechos políticos (Urbinati, 2006: 226-228). El derecho de los ciudadanos para tener una participación igualitaria en la determinación de la voluntad política (una persona, un voto) debe ir de la mano con oportunidades significativas para estar informados, pero también para formarse, expresarse y para que se le den a sus ideas peso e influencia pública. Aunque es difícil que la influencia pueda ser igual y estimada con un cálculo riguroso, la oportunidad de ejercerla puede y debe existir. Aunque difícilmente podemos probar que existe una relación causal entre el contenido de los medios, la opinión pública y los resultados o las decisiones políticas (ningún dato puede probar que Berlusconi ganó tres elecciones gracias a su imperio en la televisión y los medios), las trabas a la igualdad de oportunidades para participar en la formación de opiniones políticas deben mantenerse bajas y estar permanentemente monitoreadas. Este es el significado más destacado de la igualdad política como protección de la libertad que defiendo en este libro, es decir, la idea de que el foco de la democracia se encuentra en la inclusión, porque su preocupación radica en “las razones para excluir a los individuos”, y el dinero es una razón poderosa para la exclusión, incluso cuando esta no toma la forma radical de la supresión del sufragio (Thompson, 2002: 22). El mismo razonamiento que se aplica a la votación se aplica a la opinión, ya que, aunque difícilmente podamos probar que la votación se traducirá en algún resultado deseable, no podemos concluir

---

<sup>25</sup> Sobre el crecimiento de la desigualdad económica en las últimas décadas y sus efectos negativos en la democracia, véase Joseph M. Schwartz (2009) y Kay Lehman Schlozman, Benjamin I. Page, Sidney Verba y Morris P. Fiorina (2005).

que distribuirla equitativamente no tenga sentido. Como planteamos, el carácter normativo de los procedimientos democráticos se basa en el hecho de que su práctica es su valor.<sup>26</sup>

### *Doxa*, política y libertad

La palabra griega *doxa* (o la palabra latina *opinio*) combina dos significados que representan dos grandes tradiciones de la filosofía política occidental. Por un lado, la *doxa* tiene un significado filosófico que refiere a una idea que es impermeable a la verdad y, por el otro lado, tiene un significado civil que refiere a una especie de juicio que señala de qué manera un punto de vista o un acto realizado por alguien es recibido por otros. El primero evalúa la *doxa* desde la perspectiva de su resultado cognitivo; el segundo la juzga desde la perspectiva de la conversación que surge entre las personas que interactúan en un entorno común y público y, además, crean leyes. Podemos rastrear estas dos tradiciones hasta los dos filósofos más reconocidos de la antigüedad, Platón y Aristóteles, y reconocer una estrategia en la solución pragmática de Cicerón que consistía separar el *sermo* filosófico de la *eloquentia* civil dentro de la república, para juzgarlos desde la perspectiva de dos valores diferentes: la verdad, en el primer caso, y la libertad, en el segundo.<sup>27</sup> La concepción de la política como un arte mediante el cual personas que son diferentes y desconocidas entre sí regulan sus comportamientos y relaciones con normas acordadas pertenece a la tradición aristotélica. Es, en esta tradición, que el discurso político favorece la estabilidad y la libertad.

### *Una zona gris*

La opinión, decía Platón, es el nombre de una visión o creencia que no puede pasar la barrera del análisis filosófico. La *doxa* no pertenece a la episteme ni tampoco al dominio del conocimiento. La opinión habita en una zona gris entre el bien y el mal, con la predecible consecuencia de que en el gobierno popular esto abre las puertas a líderes astutos y

<sup>26</sup> El debate en los Estados Unidos y en otras sociedades democráticas sobre los efectos de las campañas políticas y las noticias televisivas es rico y su análisis requeriría una investigación propia. Me limito aquí a mencionar algunos tratados representativos de la erudición estadounidense: James B. Lemert (1981) y Benjamin I. Page y Robert Y. Shapiro (1998).

<sup>27</sup> Para un excelente análisis sobre el papel de la elocuencia ciceroniana en la conceptualización moderna de la libertad de expresión y la tolerancia, cf. Garry Remer (1996).

ambiciosos, quienes sostienen argumentos e ideas con el fin de adquirir poder a partir del consentimiento de las personas, sin necesariamente perseguir los mismos intereses que ellas.

Como intermedio entre el conocimiento y la ignorancia, la opinión supone un permanente cambio, no porque tiende a aproximarse a la verdad, sino porque, dada su naturaleza incierta e inestable, lleva a las personas a experimentar diferentes puntos de vista y formas de pensar, con el fin de tomar o repensar decisiones y sin la seguridad de que su búsqueda se detendrá en el futuro.

La opinión está arraigada de forma endógena en las emociones de las personas y en comunicación directa con la acción. Su función mediadora entre las pasiones y la decisión de actuar han hecho que Platón y sus innumerables seguidores vieran a la opinión como peligrosa para la política. La opinión es una disposición de nuestra mente que nos hace ver las mismas cosas desde diferentes ángulos y es difícil saber cuál es la verdad, ya que la mayoría de las veces las mismas cosas “parecen ser agradables, en cierto modo, y también desagradables, en cierto modo” (Platón, 1992: 156, ver 479e-480). Lo *opinable* se asocia fácilmente (y es asociado por los filósofos) con sesgos y prejuicios. Es el “intermediario deambulante captado por el poder intermediario”. Es el dominio irracional de las “no-actitudes” contra el cual el gobierno debe resistir confiando en una clase autónoma de expertos o comités de deliberación competentes (Lippmann, 1997: 252-256).<sup>28</sup> Lo *opinable* no puede ser modificado ni tampoco traducirse en verdad, y cuando se arraiga en la cultura popular adquiere el carácter de algo dado de forma natural y dotado de la autoridad de una norma.<sup>29</sup> Por esta razón, la opinión es capaz de convertirse en una autoridad invisible (“un yugo”, en palabras de Tocqueville) que permite a las personas hacer o dejar de hacer algo por medio de un poder imperativo que parece surgir de las mismas personas, sus ancestros y sus tradiciones.<sup>30</sup> La opinión hace a las personas víctimas y actores al

<sup>28</sup> Para una descripción crítica de esta representación de la opinión pública, véase Robert Y. Shapiro y Yaeli Bloch-Elkon (2008: 115-118).

<sup>29</sup> Como leemos en la declaración de apertura de Mill (ver *The Subjection of Women*), una opinión es más fuerte en la medida en que la gente la percibe como incontrovertible, es decir, como un hecho natural.

<sup>30</sup> Tocqueville (1955: 155) explicó, con el argumento del silencio inducido por la impotencia social, el declive de la iglesia francesa en el antiguo régimen: “Aquellos que mantuvieron su fe en las doctrinas de la Iglesia tuvieron miedo de estar solos en la lealtad y, temiendo al aislamiento más que al error, profesaban la opinión de solo una parte”.

mismo tiempo; crea conformismo o, como salida, el abandono del foro y la caída en un “espiral de silencio”.<sup>31</sup> Por ejemplo, Marco Tulio Cicerón (1999: 193-99, n. 371A) concebía a las virtudes no como cualidades del individuo sino como cualidades de una persona situada socialmente que la educación moldeaba con el objetivo de producir hábitos de comportamiento que otras personas juzgan y evalúan. Por lo tanto, la reputación o el reflejo de uno mismo en la mente de los demás y el honor o nuestro deseo de estar de acuerdo con lo que los otros consideran deseable, conveniente o apropiado hacen de la opinión la fuente de un nuevo tipo de soberanía que se ajusta al carácter del gobierno popular y que puede abrir la puerta a una nueva forma de dominación despótica, como sostuvieron Mill y Tocqueville.

En resumen, la opinión no puede generar verdad, aunque solo puede ser superada por la verdad. Es la iluminación del conocimiento aquello que disuelve la densidad de los prejuicios, que parecen opiniones cuya reiteración, a lo largo del tiempo, ha condensado y dejado en un residuo. Como Pareto definiría, los prejuicios son el sedimento de un determinado conjunto de opiniones que forma una narrativa o una ideología omnipresente. Buscar la razón de las cosas en el ámbito de la política, así como en el de la filosofía y la moral, implica llegar a la definición que percibe “las cosas por sí mismas que son siempre iguales en todos los aspectos”.<sup>32</sup> Evidentemente, las decisiones sobre el bien y el mal no pueden ser una cuestión sometida a votación y, por este motivo, es que es difícil que los amantes del conocimiento sean amantes de la democracia. De esta manera, Terence Ball (1988: 121) ha observado que la autoridad basada en la episteme combina la distinción entre “tener autoridad” y “ser una autoridad” y asimila la primera a la segunda. El autor asocia la autoridad a las cualidades que alguien procesa y disocia de las instituciones y los procedimientos.

Podemos concluir, de la premisa de Platón, que la democracia es una disposición hacia el relativismo, precisamente, porque se basa en opiniones. Las implicancias de esta perspectiva *anti-doxa* consiste en fomentar

<sup>31</sup> Según Elisabeth Noelle-Neumann (1993: 5): “Las observaciones hechas en un contexto se extendieron a otro y alentaron a la gente a proclamar sus puntos de vista o a tragar y mantenerlos en silencio hasta que, en un proceso en espiral, un punto de vista dominó mientras sus seguidores se silenciaron. Este es el proceso que puede llamarse una ‘espiral de silencio’”.

<sup>32</sup> En Platón (1992: 156, ver 479e-480), Sócrates también agregó: “¿No nos equivocamos, entonces, si llamamos a esas personas amantes de la opinión en lugar de filósofos o amantes de la sabiduría y el conocimiento?”.



una *crítica de la inmanencia* (característica que, en cambio, como explicaré al final de este capítulo, surge de una interpretación procedimental de la democracia), con la salvedad de que la trascendencia puede invocarse en nombre de diferentes tipos de bien, como la verdad tecnológica, la razón filosófica y, también, la autoridad de un líder carismático. Independientemente del tipo de bien en cuyo nombre se haga, esta crítica de la inmanencia manifiesta una profunda insatisfacción con la democracia, no porque la política democrática no dé lugar a las afirmaciones epistémicas, sino porque las amenaza como si no tuvieran ni autoridad especial ni estabilidad. Para personas como Calicles, quien personificaba al ciudadano comprometido en el *Gorgias* de Platón (1960: 76-82), la práctica retórica significaba vivir para la política o tener una sola identidad, la del “hombre público”, sin un punto de vista trascendente que lo separe de la opinión del foro.<sup>33</sup> Es la variabilidad, o su organización procedimental para posibilitar los cambios, lo que hace de la democracia un gobierno de opinión. La democracia es un gobierno de discusión porque es un gobierno de opinión.<sup>34</sup>

### *El discurso público en la ciudad*

Unos años después de Platón, Aristóteles expresó una posición apenas diferente al traducir la visión platónica en una definición de la opinión que podría acomodarse con la deliberación colectiva y la libertad. De acuerdo a Aristóteles, la opinión en la asamblea era igual a lo que los romanos llamaban “verosimilitud”, una especie de verdad por derecho propio (*verum similes* o aquello que se asemeja a la verdad) y no una zona gris alejada de la verdad que tiende peligrosamente hacia la falsedad. Era un proceso de conocimiento que estaba “al alcance de todos los hombres y no se limitaba a nadie” (Aristóteles, 1994: 3, ver 354a1). Más importante aún, la opinión era sinónimo de un orden político constitucional o una república (en el lenguaje actual, un gobierno legítimo y con libertad).

<sup>33</sup> Cf. Thomas C. Brickhouse y Nicholas D. Smith (1994: 138-139).

<sup>34</sup> Platón inauguró una tradición de filosofía política que ve el desacuerdo como algo transitorio y considera a las asambleas colectivas –por lo tanto, a la multiplicidad de opiniones– capaces de volverse como una sola mente (unanimidad) o condenadas a producir gobiernos tontos. El dualismo entre decisiones similares a “una sola mente” y la multiplicidad fue excelentemente analizado por Jeremy Waldron (1999: 28-35). La matriz del argumento de Platón se puede detectar en los principales teóricos de la soberanía moderna, dentro de la tradición contractualista e individualista, desde Hobbes hasta Rousseau.

Se utilizó para designar a la propia política como una actividad dialógica llevada a cabo por los ciudadanos (Ball, 1988: 121). El vínculo entre la opinión y la libertad es una idea fundamental en la tradición retórica que Aristóteles inauguró.

Aristóteles (1994: 5-7, ver 354a4-6 y 354b7-8) distingue tres funciones en el gobierno, con las que asoció diferentes formas de juicio. El trabajo del “legislador” (*nomotheton*) era distinto, en gran medida, del de la “asamblea pública” (*ekklesia*) y del trabajo del jurado (*diskates*). El legislador (quien crea o da la ley o, en la experiencia moderna, la asamblea constitucional) lleva a cabo una especie de juicio que es “universal y se aplica al futuro”. Esto crea las condiciones para juicios subsiguientes sobre lo que es “importante o no, justo o injusto” en los casos específicos que van a convertirse en objetos de decisión. Marca el criterio, las reglas y los procedimientos que guían a quienes crean las leyes (“la asamblea pública”) y a los magistrados (la justicia o la corte), quienes tienen que decidir sobre problemas reales y específicos usando este criterio o estas leyes. En los dos últimos ámbitos (el de la asamblea y el del jurado), las pasiones y las emociones entran en escena, ya que los temas en discusión no están escritos en la ley (sobre los cuales se asume el consentimiento unánime) pero deben resolverse aplicando la ley, que figura como la premisa general –y no la conclusión– del juicio. Esta concepción “constitucional” de la polis implica que no se puede eliminar el “desacuerdo” y que “cuando las condiciones son correctas, es posible que una ciudad entera tenga un correcto e igual entendimiento sobre lo que es el bienestar” que la ley suprema se encarga de transmitir de generación en generación para crear el *ethos* de la polis y hacer que las personas decidan dentro del marco constitucional (Kraut, 2002: 195).

Por ejemplo, si suponemos que la ley general reclama una inclusión igualitaria de todas las personas adultas en la ciudadanía, debería existir una ley específica que implemente y regule su aplicación y cuándo y bajo qué condiciones se aplica este criterio. Puede ser que tenga que decidir sobre el umbral de edad necesaria. La decisión de que los ciudadanos deben tener el derecho a voto a los dieciocho años no es una inferencia que pueda juzgarse en términos de corrección, ya que es el resultado de una visión convencional o una tradición legal (que los individuos deben ser considerados responsables de sus actos y castigados en consecuencia) que es aceptada por el público: todo esto en conjunto (es decir, la visión

convencional, la tradición legal y moral y la opinión general) puede ser considerado como una “prueba” de la verosimilitud de la decisión sobre la mayoría de edad. Pero juzgar el umbral de la mayoría de edad en términos de si es correcto o incorrecto no tendría sentido. De hecho, el umbral de los dieciocho años no es más “correcto” ahora que la gente lo acepta de lo que era cuando la gente pensaba que debería ser a los treinta o cuarenta años. No es una verdad inmutable, pero sí verosímil, porque presume una idea contextual basada en la idea de lo que es correcto o incorrecto en relación con la ley general que reclama la inclusión igualitaria.

Lo mismo se puede decir de las cuestiones que pertenecen a las decisiones sobre la guerra o la paz, un ejemplo al que Aristóteles hacía referencia para explicar la imposibilidad de juzgar la deliberación política con el juicio de la deliberación filosófica, aunque esto no implica que la política no es un arte de la razón. “Para algunos problemas es importante saber, con el fin de elegir y evitar, por ejemplo, si el placer debe ser elegido o no; otros, solo con el fin de saber, por ejemplo, si el universo es infinito o no. De ahí que la pregunta ‘¿debemos ir a la guerra?’ sería del primer tipo, que exige la deliberación política, y no del segundo, que exige la verdad epistémica” (Aristóteles, 1997: 104b1-8).<sup>35</sup> Sobre lo relativo a “elegir” o “evitar” –aquellas cuestiones que para Aristóteles eran de utilidad y justicia– las cuestiones de verosimilitud no son, a su vez, cuestiones de verdad y por esto es que pasamos tiempo pensando los pros y los contras, haciendo argumentos de prudencia y conveniencia y, finalmente, necesitamos procedimientos de toma de decisión que nos permiten expresar cuando estamos en desacuerdo. El trabajo de la *ekklesia* y de los *diskates* es, por lo tanto, el de juzgar. Sin embargo, no utilizan el mismo tipo de juicio, tal como explicaremos en el siguiente capítulo.

Claramente, la discusión y el desacuerdo son fenómenos endógenos en una ciudad en la que el gobierno está basado en la opinión. Esto requiere y a la vez da lugar a un clima de libertad y exposición pública de las ideas. En *The Nicomachean Ethics*, Aristóteles (1990: 189-190, libros 7 y 14) decía que si una comunidad tiene héroes en su interior, debería dejarlos gobernar. Sin embargo, inmediatamente agrega que la condición política en la que el hombre vive testimonia el hecho de que no existen tales héroes. Por lo tanto, la ciudad debe construirse como la mejor posible, bajo el supuesto de que los hombres pueden ser virtuosos

<sup>35</sup> Ver, también, Aristóteles (1935: 1227a13).

individualmente, pero que la mayoría no lo son, y que ninguno es divino. Dado que la ciudad está compuesta por ciudadanos comunes y diversos, necesitan decidir en conjunto. Sus imperfecciones hacen que precisen cooperación e inclusión. En este sentido, todos deben ser miembros de la asamblea y del jurado y deben buscar juntos lo que sea más ventajoso y justo. La deliberación como estrategia de decisión colectiva implica el reconocimiento de la incertidumbre que los ciudadanos deben enfrentar y la realidad de su convivencia. Implica, también, que los participantes sepan de antemano que las decisiones no van a ser siempre unánimes, y tampoco deben esperar que así sea (Kraut, 2002: 229-234).

Tal como se lee en *The Art of Rhetoric*, la deliberación política tiene sentido precisamente porque las cosas sobre las que hay que decidir no son objeto del conocimiento científico ni de la deliberación filosófica, y porque todas las decisiones (incluso las de las leyes constitutivas) están abiertas a revisión.<sup>36</sup> Un juicio abierto de opiniones y desacuerdos es endógeno para la vida política de la ciudad. Es sobre aquello que está abierto a retóricas u opiniones que se nos permite medir la libertad política, y así distinguir entre las distintas formas y el gobierno. En este sentido, la democracia es el gobierno más amigable con el discurso público (Yack, 2012: 167-169).

Para Aristóteles (1994: 5, ver 354a4-5), “existen algunos Estados, especialmente aquellos que están bien administrados” donde “no quedaría nada para que los oradores digan” y hay otros en los que a las personas se les prohíbe hablar fuera del tema en los tribunales. Allí es donde el habla es necesaria para seguir los procedimientos establecidos y para que los jueces lleguen a la verdad en ciertos casos. Tenemos aquí dos situaciones muy diferentes en las que la opinión no debería estar en su lugar. Esta diferencia nos ayuda a entender mejor el vínculo entre la *doxa*, la política y la libertad o por qué el gobierno libre se basa en la opinión.

La polis “bien administrada”, en donde “no queda espacio para los oradores” parece un despotismo iluminado o una epistocracia.<sup>37</sup> En este

<sup>36</sup> Según Aristóteles: “Pero solo deliberamos sobre cosas que parecen admitir emitirse de dos maneras; en cuanto a aquellas cosas que en el pasado, presente o futuro no pueden ser de otra manera, nadie delibera sobre ellas, si supone que son tales; por nada ganará con ello” (1994: 23, ver 1357a12-13).

<sup>37</sup> Utilizo la palabra “epistocracia” (esencialmente, un despotismo ilustrado o un gobierno de expertos) de una manera similar a la de Ball (1988: 115-120), quien usó “epistemo-cracia”. La forma en que uso “epistocracia” se refiere al gobierno de expertos en una forma de gobierno que no es necesariamente democrática, mientras que el término de

tipo de Estado hay una negación radical de la política (y de la libertad), ya que hay espacio para hablar en público y un gobernante se ocupa de tomar todas las decisiones. Contrariamente, la polis en la que las opiniones se excluyen de la Corte parece un gobierno constitucional, en el que el lugar de la opinión política necesita estar circunscripto, y esta limitación se transforma en una protección de la libertad. De hecho, en esta ciudad, si las opiniones no deben entrar a la Corte es porque se presume que fluyen libremente en la esfera pública. Así, la ley debe estar hecha para mantener las opiniones “fuera del ámbito” de la justicia.

Llamamos democracia constitucional a aquella sociedad en la que un juez debe dejar a un lado su fe religiosa u sus opiniones ideológicas al emitir juicios o veredictos en los tribunales. Sin embargo, esto no implica que este requisito deba hacerse a los ciudadanos y, en cierta medida, a sus representantes en la asamblea. La cuestión crucial planteada por Aristóteles es la existencia de un vínculo endógeno entre el gobierno de la opinión y la libertad. Las limitaciones y la contención de opiniones (separación de la justicia y la política y de la Corte y la asamblea) tienen sentido debido a ese vínculo.

Las opiniones implican buscar consentimiento y adquirir autoridad en las personas no solo por la razón y, sobre todo, no por un tipo de razón solipsista, sino por un tipo de razón que se difunde en la sociedad a través de las formas de conformidad o aceptación de las personas con algo que consideran razonable en relación con las circunstancias de su entorno social y moral, sus vidas, su cultura ética y la idea de bienestar que tienen. La ley de opinión y reputación, que John Locke (1959: 361, capítulo 14) discutió como una derivación de la facultad de juzgar (“que Dios ha dado a los hombres para suplir la falta de conocimiento claro y cierto”), así como la opinión general o lo que Immanuel Kant llamó *sensus communis*, son las plataformas de una sociedad que se apoya en los puntos de vista básicos de las personas, en relación con los cuales hacen inferencias y argumentos razonables cuando toman decisiones o juzgan a quienes son elegidos para hacerlas.<sup>38</sup> Estar unidos en una sociedad

---

Ball se adapta específicamente a lo que en el próximo capítulo ilustraré como un caso de desfiguración de la democracia.

<sup>38</sup> *Sensus communis*, escribió Kant (2000: 123, § 22), “no dice que todo el mundo estará de acuerdo con nuestro juicio, sino que todo el mundo debería estar de acuerdo con él. Por lo tanto (...) es una norma meramente ideal, bajo cuya presuposición uno podría legítimamente emitir un juicio que esté de acuerdo con eso”.

política y disponer de su fuerza unida (la ley) no libera a los individuos de su “poder de pensar bien o mal”, pero sí los hace más capaces de emitir juicios morales (Locke, 1959: 477, capítulo 28).

Las opiniones son interpretaciones de hechos y eventos específicos que surgen de aplicar las ideas o los valores que las personas, en general, comparten como una creencia común. Sin embargo, si se apela a ciertos principios básicos, no es para fines epistémicos, sino con el objetivo de superar los desacuerdos y tomar decisiones que sean legítimas o aceptables para quienes deban soportarlas. Los argumentos de legitimidad política son creados para asegurar la aceptación y obediencia de los ciudadanos libres.<sup>39</sup> Estos argumentos se basan, en gran medida, en una opinión general oculta en la que la gente está de acuerdo hasta el punto de considerarla como una suposición de principios que inspira inferencias que la gente trata y considera como “verdaderas”, “correctas” o “sólidas”. La visión aristotélica, que resuena en las obras de diversos autores como Edmund Burke y John Rawls, sugiere la existencia de una noción de razón pública o política que produce argumentos de legitimidad política, pero no conocimiento experto.

En este punto, debemos señalar las consecuencias de los dos significados que la *doxa* o la opinión contiene. Cuando lo analizamos desde la perspectiva epistémica, la opinión es el dominio de la incertidumbre y el perjuicio, y por esta razón una condición de desorden y disputa que tiende a desestabilizar la autoridad. El objetivo del conocimiento es superar lo que es una cuestión de opinión y pasar a lo que es una cuestión de prueba y evidencia. O la *doxa* se transforma en episteme o hay que expulsarla de la esfera política para que esta se convierta en un lugar de armonía, como querían Platón y sus discípulos. La libertad política es completamente ajena a esta concepción de la ciudad y la política, cuyo

---

<sup>39</sup> Por lo tanto, según Albert Venn Dicey (1905: 10-16), de acuerdo con David Hume: “la opinión pública [es] la que gobierna un país”, aunque “el soberano sea una monarquía, una aristocracia o la masa del pueblo” (ver, en particular, Hume, 1994 y 1994a). El argumento de Dicey pretendía criticar a los radicales, los benthamitas *in primis*, que presumían la existencia de intereses objetivos en relación con los cuales hablaban de “interés siniestro” y, finalmente, devaluaron la propia deliberación política. La visión de Dicey ha sido avalada por teóricos como Sartori (1987: 86-130), quien se resiste a interpretar las decisiones democráticas como una cuestión de preferencias e intereses. Los intereses y las preferencias son en sí mismos gobernados por la opinión y, en realidad, son el resultado de las opiniones. Esta visión tiene el mérito de explicar la fuerza y el poder de la ideología en la política democrática, el hecho de que, por ejemplo, los ciudadanos votan con demasiada frecuencia “en contra” de sus propios intereses, como observa Przeworski (1999).

objetivo principal es el orden más que la libertad. En cambio, cuando se juzga desde la perspectiva social o comunicativa, la opinión es un medio a través del cual las personas crean un espacio de intercambio de juicios e ideas, como en la tradición aristotélica. En este caso, la libertad es una condición para la paz más que para la armonía. Es esencial para la vida de la ciudad, y la evidencia radica en el hecho de que la política es el hogar de la opinión.

Igualmente, la división del trabajo entre la *doxa* y la *episteme*, como si la primera fuera para la mayoría y la segunda para la minoría, no libera a la opinión de la crítica. De hecho, hizo que los filósofos concluyan que todas las opiniones deben ser tomadas con gran sospecha, a menos que se conviertan ellos mismos en producto de su trabajo crítico (el de los filósofos) o que el público competente aclare la correcta línea de interpretación de las cuestiones políticas. En las próximas secciones voy a mostrar cómo el dualismo clásico entre la *episteme* y la *doxa* se traslada a la conceptualización de la opinión en la democracia representativa. Como mostraré, tres funciones se han incluido a la opinión: la de la integración social o el consenso que unifica el comportamiento público y orienta las decisiones políticas hacia un objetivo común, la de la expresión de intereses e ideas partidistas que contribuyen al sistema político y la de la exposición de políticos y políticas al juicio público. El foro de opiniones está destinado a albergar y difundir información, estimular la razón pública, expresar el disenso político y las críticas y mantener a los políticos e instituciones bajo la evaluación de la gente.

## Integración y consenso

En *The Structural Transformation of the Public Sphere*, probablemente el estudio genealógico más influyente en la formación y el descenso del espíritu público por la opinión pública y de la opinión general por las opiniones interesadas, Jürgen Habermas reconstruye la forma en la que la opinión adquiere dignidad en la sociedad moderna, en paralelo a la formación del gobierno representativo y la economía de mercado. Estas instituciones necesitan que la opinión actúe como intermediaria para el intercambio de información y conocimiento, gracias al cual los productos se convierten en mercancías y las necesidades se evalúan, se buscan y se cotizan. En este sentido, Locke fue el primer autor que vio en el mundo de la verosimilitud no solo un posible lugar de maldad y vicios sino también

aquel donde están dadas las condiciones para la creación de una red informal de relaciones sociales y comunicación de pensamientos. Locke distinguió tres tipos de leyes o recursos de autoridad: Dios, el gobierno civil y la opinión. La opinión era, para él, sinónimo de coerción (visiones transitorias que imponían su veredicto como una “moda” en las elecciones individuales) y de libertad, porque claramente la opinión corre y cambia cuando los individuos son libres para interactuar y hablar. Así, en vez de la opinión y el pensamiento, ubica a la libertad de la ley civil, que mientras tanto fue también la fuente de un soberano indirecto e invisible, el del público que aprueba y desaprueba “las acciones de aquellos con los que convive y conversa” (Locke, 1959: 477, capítulo 28, ¶ 10). Las opiniones van de la mano con el acuerdo, y tienen así cierta connotación de entorno público y consentimiento; pero también van de la mano con la ley (“la ley de la opinión y la reputación”) y tienen, por tanto, un carácter coercitivo, aunque Locke sugiere, interesantemente, que las personas pueden decidir escuchar, con mayor o menor intensidad, a las opiniones de la sociedad y marcar cierta distancia entre sus pensamientos y el pensamiento general.<sup>40</sup>

La reconstrucción habermasiana histórica alcanzó su pico con el iluminismo, la época en la que la opinión pública adquirió la nobleza de una autoridad liberadora tanto de “la *auctoritas* del príncipe, independientemente de las convicciones y puntos de vista de los súbditos”, como del mundo parcial y prejuicioso de la multitud vacilante (Habermas, 1991: 90). Fue Rousseau quien brindó la primera codificación de la opinión pública como la más básica autoridad por la cual el sistema de decisión funda su legitimidad. En *On the Social Contract*, *l’opinion* era el alma de la voluntad general porque era capaz de quitar de la ley el carácter mecánico de la coerción y hacer que la gente la sienta como su propia voz.<sup>41</sup> La función de la opinión general es reforzar e incluso crear legitimidad, en la

<sup>40</sup> Según Locke (1959): “Porque, aunque los hombres se unen en sociedades políticas, han renunciado al público, a disponer de todas sus fuerzas (...) sin embargo, conservan todavía el poder de pensar bien o mal”.

<sup>41</sup> Paul A. Palmer (1936: 236) consideró a Rousseau como el primer pensador destacado en emplear la expresión *l’opinion publique*. Keith Michael Baker (1990: 167-168) demostró, sin embargo, que el término apareció en la obra de Saint-Aubin publicada en 1735, *Traité de l’opinion, ou memoires pour servir a l’histoire de l’esprit humain*, y fue utilizado años más tarde en la *Encyclopédie méthodique*, como equivalente del tribunal universal, por una razón ilustrada. El término no era desconocido en el antiguo régimen, y Montesquieu tuvo un papel importante en la circulación de esta idea. Véase, también, Mona Ozouf (1988) y Colleen A. Sheehan (2009: 57-83).



medida en que proporciona una base para diferenciar la simple obediencia de la obediencia con convicción e incluso con entusiasmo. De hecho, la preocupación de Rousseau no solo por la obediencia a aquellas decisiones tomadas siguiendo los procedimientos acordados, sino también por la obediencia con espíritu apasionado, lo indujo a darle a la opinión la densidad y omnipresencia de una religión civil. Sin embargo, al discutir sobre los procedimientos e instituciones del gobierno legítimo, Rousseau sintió la necesidad de introducir un poder externo a la voluntad que serviría incluso para fortalecerla. *L'opinion* fue el lugar en donde Rousseau hizo foco para mostrar que la regla de la mayoría es la condición necesaria para la autonomía política de todos los ciudadanos, incluso de aquellos que se encuentran en la minoría o en desacuerdo con la mayoría. De esto se trata la legitimidad, cuya condición no solo es la *volontà générale* (el poder soberano de la ley), sino también *l'opinion générale*.

Cuando un ciudadano vota en la asamblea, según Rousseau, debe escuchar su voluntad pública (la voluntad que tiene como parte de la voluntad general o de la ciudadanía), y no su voluntad privada. Cada ciudadano tiene dos yoés (y voluntades), pero solo uno debe hablar (con la voz de la razón, no con la retórica) y debe ser escuchado en el escenario público donde se toman las decisiones (la asamblea). Cuando los ciudadanos que emiten sus votos sienten que no es difícil o problemático hacer que su yo público sea el que hable y su yo privado el que se mantenga en silencio, significa que la voluntad general opera con facilidad y de forma casi automática, como una intuición (o una emoción natural) que guía al pensamiento de forma tal que cada ciudadano individual no necesita movilizar su sentido censor del público contra su yo privado. La visión de Rousseau inspiró a James Bryce a afirmar que el grado en que la voluntad general se corresponde con la opinión general que circula públicamente es un termómetro que mide la fuerza y condición de la libertad política.<sup>42</sup> Cuanto más profunda y sencilla sea esta correspondencia, será menos profunda la brecha entre el país “legal” y el país “real”, entre la voluntad general y la opinión general. El poder se emancipa de la plaga de ser identificado con una relación de orden y obediencia que trae conflictos e inestabilidad y se asocia con el consentimiento. “En consecuencia, el aspecto conflictivo del poder –el hecho de que es ejercido sobre las

<sup>42</sup> En este sentido, según Rousseau: “cuanto más se acercan las opiniones a la unanimidad, más dominante es también la voluntad general” (1987: libro 4, capítulo 2). Ver James Bryce (1995: 909-928) y, también, Jeremy Waldron (1990: 58).

personas— desaparece de la vista” (Lukes, 2005: 34). Esta concepción protogemónica de la opinión representa el nivel más alto de legitimidad, aunque, a diferencia de la autoridad legal o institucional, no siempre es igual, sino que puede experimentar altibajos y, por lo tanto, necesita un refuerzo permanente por parte de los ciudadanos y las instituciones (Rousseau contempló el papel de la censura como central para la estabilidad y unidad de la república). Estas dos manifestaciones de soberanía son esenciales y están en una relación mutua de atracción y separación, o de acción y reacción. Su necesidad de refuerzo mutuo indica que la cuestión de la legitimidad o la libertad política es una condición dinámica, y no estática. Se asemeja a una relación elástica de equilibrio entre dos polos (la voluntad general y la opinión general) desde un máximo a un mínimo de superposición.

En el capítulo doce del segundo libro de *On the Social Contract*, Rousseau menciona cuatro tipos de leyes (o formas legítimas que puede tomar la voluntad del soberano), tres de ellas pertenecen al mismo género, mientras que la cuarta pertenece a otro. Las primeras tres son leyes propiamente dichas: jurídicas, formales y procedimentales (la ley política, la ley civil y la ley criminal). La cuarta pertenece a una clase propia y extraña de ley soberana: “Hablo de moral [*mœurs*], de costumbre y, sobre todo, de opinión; una parte [de las leyes] desconocida para nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todos los demás”. Esta “ley” (“la más importante de todas”) es lo que hoy podemos llamar el público en general o la opinión pública. Opera desde nuestra razón individual como una fuerza invisible (similar a la fuerza gravitacional de Newton) y ejerce una influencia indirecta —en lugar de una autoridad directa— sobre las decisiones. Es la voz del soberano (Rousseau usa la palabra “ley”, término que aplicó solo para denotar la voz de la soberanía), aunque no es como la voluntad y no opera en presencia del soberano institucional (la asamblea), pero sí por debajo y a través de una imaginación comprensiva, más que una interferencia racional. Sin embargo, sin ella el sistema legal sería una norma puramente formal sin aceptación consciente por parte de los ciudadanos. Es decir que la ley sería efectiva *de iure*, pero de facto no sería apoyada por las personas en conjunto, e incluso puede parecer tan opresiva para algunos como una ley ilegítima. Para que la regla de la mayoría no atente contra la autonomía política, estos dos niveles de soberanía deben estar

siempre conectados. La soberanía formal no sustituye la ausencia de la informal, la voluntad general por la opinión general.

Las dialécticas mayoritarias y minoritarias presumen tanto la soberanía informal como la formal y hacen, de todos modos, que las personas se sientan libres al obedecer una ley o al estar en desacuerdo con ella. Un cuerpo político se mantiene unido por el hecho de que todos los ciudadanos están de acuerdo con los fines del orden político, con los principios que permiten a esos medios operar y con los medios por los cuales el gobierno y los procesos deliberativos operan (debemos llamar a este acuerdo subyacente un *ethos* constitucional). Dado este acuerdo básico, aunque las opiniones de la mayoría prevalecen, la comunidad política en su totalidad debe ser capaz de representarse a sí misma como una comunidad libre, porque es mucho más que la voluntad de la mayoría y el consentimiento numérico en general.<sup>43</sup>

En este sentido, *l'opinion générale* es el sentimiento y la visión de un único discurso inclusivo que unifica a un país; entre tanto, los ciudadanos pueden estar en desacuerdo sobre varios temas específicos sobre los cuales deben tomar decisiones (que Rousseau trata al final de *On the Social Contract* como una especie de unidad ética religiosa porque, cuando funciona, es capaz de imponer obediencia sin necesidad de persuasión racional). Precisamente porque la sociedad civil es compleja, conflictiva y plural, la comunidad política requiere esta gramática común. La opinión es, como argumentó George Wilhelm Friedrich Hegel, el terreno en el cual la libertad individual de pensamiento y de opinión se unen y chocan con el bien “absoluto y universal” (el interés general del Estado). Esta tensión y conflicto es el carácter constitutivo de la opinión y la justificación de la libertad de comunicación y de prensa. Esta dinámica registra la diferencia entre la unidad orgánica de las antiguas ciudades-Estado y la comunidad moderna, inorgánica, en donde la representación se adapta tan bien. La opinión pública es, por lo tanto, moderna. Según Hegel (1967: 204-205, §§ 316, 317 y 318):

---

<sup>43</sup> Este es el aspecto hegeliano de Rousseau. y se puede encontrar en Rawls (1983: 71 y 67) cuando distingue entre tres niveles de publicidad y justificación de la concepción pública de la justicia y concluye que los primeros principios (de justicia) están “encarnados en las instituciones políticas y sociales y en las tradiciones públicas de su interpretación (...) La plena justificación [de la percepción pública de la justicia] está presente en la cultura pública, reflejada en su sistema de derecho e instituciones políticas, y en las principales tradiciones históricas de su interpretación”.

... es depositaria no solo de las necesidades genuinas y las tendencias correctas de la vida común, sino también, en forma de sentido común (es decir, principios éticos fundamentales omnipresentes disfrazados de prejuicios), de los principios eternos y sustantivos de la justicia, el verdadero contenido y resultado de la legislación, de toda la constitución y de la posición general del Estado. Al mismo tiempo, cuando (...) [la opinión pública] entra en el pensamiento representativo (...) se infecta de todos los accidentes de la opinión, de su ignorancia y perversidad, de sus errores y su falsedad de juicio. Por lo tanto, la opinión pública merece ser tan respetada como despreciada. Despreciada por su concreta expresión y por la conciencia que expresa y respetada por su base esencial, base que solo resplandece, más o menos vagamente, en esa expresión concreta.

Las libertades de comunicación y de prensa, concluye Hegel, son las condiciones que le dan sentido al carácter dual de la opinión.

El problema crucial de las democracias contemporáneas recae, precisamente, en los actores que dan este discurso inclusivo, quienes, la mayoría de las veces, son sujetos privados (clases, grupos o expertos en medios), aunque cumplan una función pública. Reflexionando sobre este dilema, los teóricos contemporáneos debatieron si las democracias debían tener una transmisión pública identificable (por ejemplo, BBC) con el propósito de proveer una representación del país en su conjunto o si “el valor del discurso inclusivo no tiene una relación lógica, ciertamente no necesaria, con una única forma de poseer múltiples ‘voces mediáticas’” (Curran, 1988: 175).<sup>44</sup> Por supuesto, es imposible proponer una receta universal o una norma porque la única respuesta a esta pregunta depende del contexto político e histórico. De todos modos, como máxima general, sugiero considerar que lo podemos llamar “opinión pública”, el nombre de un objeto que los científicos sociales y políticos todavía no fueron capaces de definir de forma no controversial (Noelle-Neumann, 1993: 221), es un espacio plural compuesto de diferentes tipos de opinión. La pluralidad y diversidad, por sí mismas, cumplen el rol de una unión y de un “discurso inclusivo” que subyace a la política democrática como la condición que mantiene a la *doxa* y a la libertad relacionadas.

---

<sup>44</sup> Ver, también, Baker (2007: 9).

## El rol cognitivo de la opinión

Sin embargo, Rousseau agregó a su análisis del rol soberano de la opinión general que la opinión irreflexiva de la voluntad general es incompetente para detectar y reconocer lo que debe hacerse y necesita confiar en la opinión de unos pocos sabios, porque si bien la opinión general es siempre correcta, su juicio puede ser fácilmente engañado por la ignorancia o el prejuicio.<sup>45</sup> La solución que propuso Rousseau fue, como sabemos, la institución de una asamblea de ciudadanos que votan por sí o por no, directamente y en silencio, sobre propuestas provenientes de un Consejo o un Senado. La opinión pública se mantenía en secreto (y, en este sentido, en privado) como una inferencia de la razón que permaneció dentro de la mente de cada ciudadano sin comunicación externa o publicidad. Esto fue escrito y protegido en el corazón y en la mente de la gente, al refugio de la “visión” y la “voz”, los dos sentidos preparados para hacer la opinión verdaderamente pública y también para movilizar emociones y retóricas y distorsionar la razón natural y los sentimientos.<sup>46</sup> Los eventos “mudos”, sin discurso como los festivales, los desfiles o la armonía aritmética de la música eran las formas públicas de comunicación y de acción en la república de Rousseau. Estas eran más culturales que políticas. Contrariamente a los espectáculos basados en sentimientos imitativos, como el juego teatral de personajes y palabras (la asamblea representativa pertenece al género teatral), estimularon una corriente unidireccional de ideas y emociones cuyo término era la mente individual. La alternativa inaceptable era la circularidad infinita y la perpetua variabilidad de opiniones, dos factores necesarios en la política representativa, a la que Rousseau, como sabemos, se oponía radicalmente. La vida pública debe enseñar el tipo de razonamiento introspectivo (basado en “la forma en la que las cosas realmente son” en lugar de “las opiniones de otras las personas”) que permite que los ciudadanos voten en la asamblea (Rousseau, 1993: 179).<sup>47</sup>

<sup>45</sup> “[Al] cultivar el arte de convencer, perdimos el arte de despertar” y recurrimos a formas de interacción discursivas “razonadas” que nos persuaden sin convencer. Ver Jean-Jacques Rousseau (1964, v. 5: 425, y 1964a).

<sup>46</sup> Prefería el lenguaje de la música al del teatro y la retórica porque guiaría a la mente a dirigir su atención hacia adentro, lejos del mundo ficticio de la representación y la representación teatral (Cf. C. N. Dugan y Tracy B. Strong, 2001: 342-344).

<sup>47</sup> El modelo de educación (cívica) que Rousseau propone a los ciudadanos es Emile, que debe pasar por una “educación solitaria” (1993: 82).

Para incluir a todos en la república, Rousseau tuvo que hacer que permanezcan en silencio. Este fue el compromiso que alcanzó con la visión epistémica de Platón sobre la voluntad general (la necesidad de *l'opinion générale* de confiar en la sabiduría y competencia de la minoría). Como veremos en el próximo capítulo, el mandato de silencio de Rousseau, que era el *topos* en la tradición republicana antes del Iluminismo, regresa en la teoría epistémica contemporánea de la democracia, tanto como en la teoría neorepublicana del gobierno en su intento de reducir el rol de la asamblea representativa por el carácter partidista de su deliberación, su contaminación de la república de la razón de pasiones e intereses.<sup>48</sup>

Claramente, la “opinión” y la “opinión general” eran bastante diferentes en la descripción de Rousseau: la primera conservaba el estigma de Platón que planteaba que solo la competencia y el conocimiento pueden modificarse (por lo tanto, a los ciudadanos se les quitó el poder de proponer leyes), mientras que la segunda se presenta en la forma de una fe sustantiva o una creencia u opinión divina (casi religiosa) e irreflexiva que solo un legislador podría interpretar, decodificar y traducir en principios constitucionales (Rousseau, 1987: libro 2, capítulo 12). Este carácter irreflexivo fue la condición que la hizo genuina e inclusiva, pero también incompetente para detectar problemas, y por eso inadecuada para prepararse para propuestas legislativas, una tarea que no pertenecía a las personas en la asamblea de votación. Las personas que “siempre aman lo que es bueno” (Rousseau, 1987: 219) saben instintivamente la diferencia entre lo que está bien y lo que está mal, y pueden hacer buenos juicios en el interés general, pero alguien debe llamar su atención sobre la necesidad de crear una ley o una política específica porque “es en este juicio que ellos [las personas] cometen errores” (Shklar, 1969: 201). Mantener separados el corazón y la mente penaliza al pueblo, y no a los magistrados ni a los sabios, porque la fe es el lenguaje del corazón y puede manipularse con mucha más facilidad que la razón. Al final, el gobierno es el “corazón del cuerpo político” *porque* es su cerebro (Rousseau, 1964b: 294).<sup>49</sup>

Esto significa que, aunque en la teoría lo es todo, la opinión general, para Rousseau, no manda, sino que manda la razón. La *doxa* y la *episteme*

<sup>48</sup> Aclaré esta tradición, entre otras, en Urbinati (2012).

<sup>49</sup> Sin embargo, la acción institucional no es prerrogativa del pueblo. La política delegada es el sitio tanto de la vida como de la muerte o la corrupción de la política del cuerpo, porque si bien la mantiene viva, unida y fuerte, también puede enfermarla, desmembrarla y debilitarla. La fuente de la vida de la república también puede ser la fuente de su muerte.

permanecen tan distantes como la *voluntas* y la *ratio*. En la distancia que hace Rousseau entre *l'opinion* y el debate público en donde surgen las decisiones encontramos la evidencia de su fuerte oposición a la representación política, que es la institución más importante para la creación del público o para hacer de la política un asunto que es público, y hacerlo en público porque los ciudadanos deben juzgar qué es lo que proponen los representantes para hacer y qué es lo que hacen en su nombre. De esta manera, hablan y escuchan, y no solamente votan. El sistema representativo supera todos los residuos del platonismo en la deliberación y le brinda legitimidad a un desarrollo abierto y público de las opiniones, mientras que, por otro lado, puede hacer uso de sus competencias sin destronar ciudadanos comunes e “incompetentes” de su poder autorizador. Incluso cuando sea necesario, las opiniones competentes no tendrán un peso especial en el Estado, pero sí serán siempre auxiliares de las opiniones políticas, tanto cuando se dirigen hacia la asamblea legislativa como cuando circulan en la sociedad. El discurso, al que Rousseau expulsó del lugar de las decisiones políticas, debe recibir plena autoridad. La opinión pública es pública no solo porque pertenece a los juicios de “quienes ocupan los cargos públicos”, sino también porque existe en un espacio abierto y público, fuera del Estado y nutrido del libre discurso del que gozan los ciudadanos, como observaba Hegel.

La transformación de la fuente de autoridad de cierta opinión competente que solo una minoría sostiene a una opinión política que todos indistintamente contribuyen a formar, y el enriquecimiento del significado de lo público, tanto dentro del Estado (que pertenece al orden legal e institucional) como dentro de lo que está abierto a todos y bajo escrutinio, logró su plena manifestación en el gobierno representativo. Esto produjo una mezcla de consecuencias buenas y malas, porque mientras, por un lado, el público se convirtió en un tribunal de control y monitoreo de la actividad de los representantes; por el otro, se perdió el carácter crítico e imparcial que el iluminismo quiso darle al público cuando reivindicó su legitimidad frente al *arcana imperii* del príncipe. Esto es algo que los teóricos contemporáneos de la democracia epistémica critican cuando señalan la naturaleza partidista de la política que la competencia electoral y la política representativa engendran. Sin embargo, es interesante observar que, en los mismos años en los que la idea de una conexión necesaria entre el gobierno constitucional, la opinión pública y el principio de la

publicidad era compartido por todos los filósofos del continente, en Gran Bretaña, país en el que se implementó el sistema representativo, surgió una idea adicional sobre la opinión y el público que enfatizaba en la positividad de las “divisiones” dentro de la opinión política del público, es decir, en la idea de la política partidaria.

### Divisiones políticas y opiniones partidarias

Las opiniones políticas o partidarias comenzaron ganando legitimidad en Gran Bretaña junto con la defensa del Parlamento, “esencial para la libertad británica (...) elecciones libres, y parlamentos periódicos, íntegros e independientes” (Bolingbroke, 1997: 101). Henry St. John Bolingbroke fue el defensor de las opiniones políticas como manifestaciones de un juicio, bueno o malo, sobre el desempeño del gobierno, hecho por los electores y los miembros del parlamento (ibíd.: 88). Pensaba que era esencial crear (y él mismo ayudó a hacerlo) una opinión política como forma de presencia opositora o partidaria, con el objetivo de dar forma a los programas políticos, orientar las opiniones y decisiones de los ciudadanos y enfrentarse a la competencia electoral. Bolingbroke separó a la división política y el partidismo de la oposición tradicional que existía en el pensamiento político. Así, empezó por Aristóteles, quien, como sabemos, encontraba en los contrastes partidarios o en las facciones el factor más importante de decadencia del gobierno constitucional como principal signo de inmoderación. En “Dissertation upon Parties”, que apareció semanalmente, desde 1733 hasta 1734, en la revista política que él fundó, *The Craftsman*, Bolingbroke distinguió tres formas de partidismo o, como lo llamaba él, “posibles divisiones” que pueden surgir en un “gobierno libre” (o un gobierno basado en el consenso electoral): la primera era la de “hombres enojados con el gobierno que, sin embargo, quieren mantener la constitución”; la segunda era la de “hombres que son reacios al gobierno porque también lo son a la constitución”; y la tercera, “hombres pegados a la constitución o, mejor dicho, a las personas que gobiernan o, incluso más precisamente, al poder, el beneficio y la protección que adquieren, pero enemigos de la constitución en sí” (ibíd.: 85). El partidismo fue declarado no solo legítimo sino, aún más, un componente positivo bajo la condición de que no pusiera en duda el pacto constitucional y no sirviera a intereses privados o de clase. Compartir una gramática común (ser partidario de la constitución) era la condición para



criticar las decisiones políticas y para hacer política fuera de la institución, en un “tribunal” permanente, como diría Jeremy Bentham unas décadas después de Bolingbroke.

Dentro de un gobierno representativo, por lo tanto, la opinión adquirió una definición adicional. No era solamente identificada con lo que se creía que era lo bueno o justo para la gente –como en Rousseau y en Kant– sino que lo era también con los juicios y las reflexiones de los ciudadanos sobre el trabajo de los gobernantes y sus condiciones sociales, sus necesidades o sus agravios. La indicación de Bolingbroke de no ser partisano por razones de lucro o conveniencia mostraba que las elecciones hacían que los hombres reflexionen sobre el interés de su país a la luz de sus problemas. De hecho, lo que Bolingbroke pedía no era un patriotismo sin “divisiones” sino con buenas divisiones o divisiones que “promuevan la libertad”. La noción de opinión se vuelve complicada en este punto, ya que bajo la palabra “opinión” ahora podemos detectar tres tipos: *l’opinion générale* como fuerza integradora a lo Rousseau (o la definición de Bolingbroke: las personas “que quieren mantener la constitución”); la opinión política, o las inevitables “divisiones” entre ciudadanos en el nombre de diferentes programas políticos que combinan sus intereses como ciudadanos socialmente situados y los intereses de la nación; y, por último, las opiniones privadas o los intereses personales que no hacen ningún esfuerzo para encontrarse con el interés general sino que lo quieren limitar en su beneficio. Como podemos intuir, las opiniones y los intereses privados son letalmente incorrectos (la fuente de facciones mortales para Aristóteles y Cicerón) y el principal factor de corrupción cuando se pretende una audiencia representativa en el gobierno (“los motivos privados no pueden nunca influenciar a los números” –Ibíd.: 86–).

Sin embargo, la opinión política es una buena “división” que da sentido al voto y le da legitimidad pública al juicio de los ciudadanos, no porque sean el “público aculturado” o tengan especial sabiduría y conocimiento, sino porque son votantes. Como observa Habermas (1991: 93), Bolingbroke usó incluso diferentes nombres para denotar los dos tipos legítimos de opinión: el “sentido de la gente”, que retuvo el carácter de generalidad, y el “espíritu público”, que adquirió el carácter partidista de la opinión política.<sup>50</sup> Una vez que se instituyeron las elecciones, se volvió más difícil

<sup>50</sup> Sobre el papel innovador que desempeñó Bolingbroke en la comprensión del lugar de la acción política y los partidos en la política parlamentaria, véase Quentin Skinner (1974: 93-128).

separar el primero del segundo. Esta transformación provocada por la representación sería identificada más tarde con la decadencia del espíritu republicano y, en su lugar, el incremento de una opinión pública interesada. Es conveniente recordar la evaluación crítica a la transformación burguesa de la república desde una ciudad virtuosa a una de intereses y cálculos de preferencia, según Hannah Arendt (1958: 64-65 y 1990: 271-280), quien (junto con Habermas) expresó, consecuentemente, fuertes objeciones al gobierno representativo.<sup>51</sup>

Edmund Burke (1999a y 1999b: 160) fue el teórico que capturó, de manera muy perceptiva, la complejidad y la composición fuertemente conflictiva de la opinión pública en el gobierno representativo: por un lado, la expresión de un sentimiento general que unifica a todos los gobernados, a través de los siglos y de las generaciones, alrededor de ciertos valores compartidos (lo que Rousseau llamaba *l'opinion générale*) y, por el otro lado, la opinión política que se infiltra, desde la sociedad hacia la asamblea legislativa, a través de las elecciones (lo que nos permite entender por qué Rousseau rechazaba la representación o la *opinión política*).<sup>52</sup>

Es precisamente este tipo de opinión –que es política y pública, aunque no general– la que los teóricos contemporáneos rechazan cuando hacen acusaciones sobre la falta de representatividad en la asamblea representativa y en la ciudadanía. Por su parte, proponen reducir el dominio en el que los procedimientos democráticos operan, con el objetivo de expandir el lugar del conocimiento competente y el razonamiento imparcial: los comités de expertos, las asambleas de ciudadanos seleccionados para lograr resultados imparciales o los jurados, quienes reclamaban cierta autoridad superior a los órganos electos. Aún más, es la opinión política a la que nos debemos referir al evaluar las formas populistas y plebiscitarias que la democracia puede tomar. Estas representan la más extrema manifestación de la idea de sentido común que sostiene que las elecciones despiertan el juicio político y la parcialidad en la creación de las leyes. Desde esta perspectiva, teóricos políticos, desde Weber hasta Mosca y Pareto, concluyeron, despectivamente, que la política es una guerra con otros medios,

<sup>51</sup> Para un análisis de esta transformación, véase Jean L. Cohen y Andrew Arato (1995: 186-188).

<sup>52</sup> En la misma línea, Hegel (1964 y 1967: § 303) y Tocqueville (1969: 174-175) también defienden los partidos políticos y el tipo de “partidismo” que, en sus mentes, servía para fortalecer la unidad en una sociedad profundamente dividida por la línea de intereses económicos y de clase.

pero dejan de lado que esos “otros medios” marcan la diferencia en el mundo para que la política no sea una guerra, es decir, dejan de lado que ganar una competencia mediante la persuasión es distinto que deshacerse de un enemigo. Volveré a este argumento en el próximo capítulo.

La acusación de que la democracia representativa no permite ni opiniones imparciales ni conocimientos competentes en el poder resuena con el deseo de los filósofos contemporáneos de separar a la democracia de la *doxa* para ponerla en armonía con la verdad (tal como plantea la premisa platónica que rescata Rousseau –Waldron, 1999: 16–).<sup>53</sup> Por otro lado, como voy a explicar en los capítulos 3 y 4, el verdadero objetivo de tomar a la democracia tal como es (es decir, bastante imperfecta por estar contaminada de un interminable juego de intereses) nos invita a considerar a la competencia política no como una expresión de autonomía y voluntad sino como un espectáculo que es digno del foro Romano y del Coliseo, un juego televisivo desarrollado por unos pocos para la diversión de muchos y que termina con el canto de los líderes que logran conquistar el apoyo de la audiencia (Green, 2010: 25). A pesar de que se haya separado de “la *auctoritas* del príncipe”, la opinión no va a ser capaz, en este caso, de emanciparse a sí misma del estigma de ser intraducible a la verdad. Las ideas platónicas y plebiscitarias de la política se reflejan entre sí y son, de algún modo, complementarias, ya que la deformación epistémica de la política deja a la actividad dialógica vacía de valor porque carece de conocimiento técnico. Dentro de ese vacío, el terreno de la opinión se vuelve fértil para la retórica demagógica.

La conclusión, que surge de esta breve descripción de las tres funciones que la *doxa* adquiere en el gobierno representativo, se puede expresar de la siguiente manera: para rehabilitar la *doxa* (y la democracia), tenemos que cuestionar tanto la ambición epistémica de hacer de la deliberación pública un terreno de conocimiento competente, cuyos resultados deberían ser juzgados científicamente, como la tentación realista de transformar la opinión política en un terreno bélico en donde el poder abre paso a las palabras e imágenes y al consentimiento numérico. En dos palabras, el desafío es desmentir a Pareto.

<sup>53</sup> Para un mapeo de los argumentos antipartidistas, ver Rosenblum (2010: capítulos 1 y 2).

## El gobierno descansa en la opinión

La soberanía fue, generalmente, concebida como un eufemismo porque, después de todo, no es lo mismo opinar que querer. La opinión no fue considerada un poder en sí mismo, sino un poder “negativo”. De hecho, ha sido analizada y tratada como una prerrogativa de la libertad de los individuos para presionar al gobierno y buscar protección contra él (la suposición era que el Estado era el lugar con potencial para la intrusión arbitraria en la vida de cada individuo). Su naturaleza informal ha militado a favor de la identidad privada del individuo de derecho a la libertad de expresión, ya que tratar de influir en los actores políticos no es lo mismo que hacerlos actuar con autoridad. Como vimos anteriormente, por este simple hecho, los teóricos del gobierno representativo sugieren limitar la participación en las elecciones, que son la única institución que nos permite “probar” de manera irrefutable el carácter democrático de las decisiones políticas. Sin embargo, dentro de esta perspectiva, sería difícil pensar criterios para detectar (y contrastar) la amenaza que surge de la concentración del poder económico y de las prácticas de corrupción dentro del dominio de la formación de opiniones. La propuesta para extender el significado de la deliberación democrática (de modo que incluya el carácter discursivo informal de un foro pluralista de asociaciones, movimientos políticos y opiniones) corre el riesgo de parecer un reacondicionamiento ideológico funcional a las nuevas estrategias comunicativas para la selección de elites. Este punto de vista ha hecho dudar, a los teóricos de la democracia plebiscitaria, acerca de si la opinión es una forma para controlar el poder, cuando, ciertamente, es un medio para la construcción de autoridad.

Es claro que la libertad de expresión puede tener efectos desagradables e incluso devastadores, en particular, cuando está protegida por el poder de la prensa: puede difundir rumores y transformar insinuaciones en hechos, también puede violar la privacidad individual y dañar la reputación de las personas. Aún más, precisamente por su influencia en la mente de las personas, el foro de opiniones puede ser movilizado para unir a millones de personas bajo una misma bandera.<sup>54</sup> Por lo tanto,

---

<sup>54</sup> Según Tocqueville (1969: 181): “A diferencia de todas las fuerzas físicas, el poder del pensamiento a menudo aumenta en realidad por el pequeño número de quienes lo expresan. La palabra de un hombre de mente fuerte, que es la única que alcanza las pasiones de una asamblea muda, tiene más poder que los gritos confusos de mil oradores”.

Alexis de Tocqueville (ibíd.: 180) escribió sobre esta libertad: “me gusta más por los males que evita, que por los bienes que hace”. Sin embargo, rápidamente agregó que el control por parte del Estado no puede justificarse por una autoridad con el poder de clasificar lo bueno y lo malo de la información, ya que se volvería fatalmente tiránica. Con el objetivo de domesticar una libertad que divulgue y difunda noticias, debe existir una autoridad sensorial centralista y monopolista. No habrá lugar para la moderación cuando el poder político restrinja la libertad de expresión y de prensa, por lo que cualquier remedio sería peor que la enfermedad. Así, Tocqueville concluyó su análisis de la libertad de prensa en Estados Unidos con la idea de que la única estrategia legítima para controlar el poder de la prensa es promover su “gran dispersión”.

Siguiendo a Tocqueville, en lo que resta de este capítulo, me guiaré por los siguientes criterios: que el pluralismo y el foro abierto son condiciones para el control gubernamental y para la protección del individuo frente al poder “negativo” de la opinión; que estas condiciones presuponen la distribución equitativa de la autoridad entre los ciudadanos, tanto del pensamiento como de la voluntad; y que, finalmente, la libertad de opinión no puede justificarse en función de sus resultados, por más buenos y deseables que sean. Tal como ocurre con el derecho al voto, su defensa debe basarse en principios o no existir en absoluto. Esto significa que cualquier intervención de la ley debe ir en dirección de garantizar y, si es necesario, restaurar las condiciones del pluralismo y la igualdad de oportunidades para que los ciudadanos participen con sus votos e ideas en la vida política de su país. En la última sección de este capítulo voy a argumentar que la interpretación procedimental de la democracia contiene las condiciones normativas para cumplir con estos criterios, es decir, la libertad política, la permanencia y la autocontención.

## Un derecho civil político

A pesar de que la relación entre la democracia representativa y la libertad de opinión “no es obvia”, esta forma de gobierno ha mostrado la existencia de una “conexión intrínseca entre la libertad de opinión y el rol político de los ciudadanos” (Manin, 1997: 168-69). Desde esta perspectiva, voy a argumentar que la identificación de la libertad de expresión y opinión con la libertad negativa, o la libertad que no tiene conexión alguna con el carácter del gobierno, es insatisfactoria porque no dice nada acerca de

que habilita a los ciudadanos a presionar y a controlar a su gobierno, o a hacerlo *responsivo*. Sin embargo, decir que la democracia representativa es un gobierno que descansa en la opinión implica que la opinión juega un papel político. Parafraseando a Maquiavelo (1994: capítulo 18), el príncipe debía “sentir” para ser afectado por las personas y las personas debían “sentir” que afectaban al príncipe.

Si seguimos los lineamientos de la diarquía veremos que, en oposición a otras libertades negativas, la libertad de expresión es un tipo de libertad cuya protección requiere de un Estado activo (en efecto, incluso los derechos negativos convencionales –como, por ejemplo, la propiedad– requieren una acción gubernamental o un apoyo significativo de los contribuyentes y un complejo entramado institucional –Sunstein, 2001: 222-233–). Owen M. Fiss (1986) escribió, años atrás, que la no interferencia, seguramente, no sea la mejor política frente a un derecho que es individual pero tiene implicancias directas en la política:

... proteger la autonomía estableciendo una zona de no interferencia al alrededor del individuo (...) es probable que produzca un debate público dominado y al mismo tiempo constreñido por algunas fuerzas dominantes de la estructura social, y no un debate que es desinhibido, fuerte y abierto.

Por eso, una importante consecuencia del carácter diárquico de la democracia es que la libertad de expresión es un derecho con dos caras: por un lado, una negativa o individual (la protección frente al poder) y, por el otro, una positiva o política (la formación de las opiniones políticas).

Ciertamente, la reivindicación de la libertad de opinión nació como una reivindicación de la protección a la libertad individual. En particular, surge como una reivindicación de la libertad religiosa o de conciencia frente a la autoridad secular o clerical. Es la condición no solo de la paz social, sino también de una práctica espiritual libre y sincera de la fe (Locke, 1993: 396).<sup>55</sup> Se invocó ese derecho con el fin de instituir un tipo negativo de libertad, que le impondría límites a la autoridad al declarar que una parte de la vida individual estaba exclusivamente bajo la jurisdicción o voluntad privada de cada uno. Sin embargo, la adquisición de esa primera libertad negativa hizo de la sociedad un lugar de opiniones diversas, religiosas y de otros tipos. La invención tecnológica de la imprenta amplificó el

<sup>55</sup> Cfr. Reiner Forst (1988), Jeremy Waldron e Ira Katznelson (1996: 145).

efecto de la libertad individual para mantener, expresar e intercambiar ideas sobre religión, entre otros temas.<sup>56</sup>

No es necesario reescribir la historia de la libertad religiosa y de expresión para probar mi argumento. Es suficiente con mencionar que, a partir de la guerra civil inglesa, el derecho a la libertad de expresión y de prensa adquirió un verdadero significado político, precisamente en el momento en que fueron reivindicados los derechos civiles. Los republicanos y los revolucionarios les dieron a esos derechos el significado de la resistencia política contra los poderes establecidos, un medio para la denuncia y la revelación de los *arcana imperii*, así como para la indagación y la búsqueda de la verdad. Su carácter negativo o protector dio origen a un poder de control y presión sobre el gobierno y lo convirtió en un derecho político de los ciudadanos. John Milton, por mencionar uno de los protagonistas más autoritarios de la batalla por la libertad de opinión, defendió la libertad de imprenta sin licencia en nombre de un proceso abierto de discusión que cambiaría la naturaleza de la autoridad, tanto política como religiosa, e incluso la naturaleza de la libertad.<sup>57</sup> En *Areopagitica*, sostuvo el argumento de la libertad de expresión dentro del paradigma republicano de libertad versus esclavitud: “cuando los conflictos son escuchados libremente, considerados en profundidad y reformados rápidamente, entonces allí se alcanza el límite máximo de libertad civil que buscan los sabios; lo contrario es la tiranía, la supresión de la voz pública” (Milton, 1950: 2). El objetivo era la defensa de las libertades civiles y, aunque su estrategia narrativa era clásicamente republicana, su propuesta era muy moderna: la defensa de la dinámica del desacuerdo como condición y signo de libertad y como progreso intelectual, tanto del individuo como de la sociedad.

Desde ese momento, los derechos civiles ocuparon un intenso rol en la política, aunque nunca se tradujeron directamente en participación política.<sup>58</sup> Su poder indirecto o “negativo” se pudo ver, desde el comienzo, como una cualidad de carácter antitiránico: esto les dio el rasgo político de

<sup>56</sup> Cf. Paul Starr (2004: particularmente, 23-46).

<sup>57</sup> Según Holmes (1995: 33): “Esta es la idea poco tradicional de que *el desacuerdo público es una fuerza creativa*”.

<sup>58</sup> Al explicar cómo los hombres de la Commonwealth utilizaron la noción de libertad civil en un “sentido político estricto”, Skinner (1998: 17 y 20) ha llamado la atención sobre el hecho de que, generalmente, incluían entre esas libertades “la libertad de expresión, la libertad de movimiento y la libertad de contrato, y a menudo los resumió en la forma de la afirmación de que todos los ciudadanos tienen el mismo derecho al disfrute legítimo de sus vidas, libertades y propiedades”.

una reivindicación hacia un gobierno que debía ser revisado y controlado, tanto por las instituciones como por los reglamentos y los ciudadanos. Algunos siglos después de Milton, Hans Kelsen y luego Habermas destacaron el vínculo endógeno entre la libertad negativa y la libertad política al escribir sobre una relación intrínseca entre los derechos individuales y la democracia.<sup>59</sup> En este sentido, las libertades civiles clásicas, desde la libertad de conciencia religiosa hasta la libertad de expresión y asociación, son fundamentales para una democracia porque son esenciales en la formación de dos condiciones sin las cuales la democracia no podría existir: que los ciudadanos tengan libre acceso a la información política y que sean siempre libres, no solo durante la campaña electoral o en coincidencia con el ejercicio de su voluntad soberana, para expresar o difundir sus opiniones en el gobierno (es decir, para criticarlo y expresar libremente su desacuerdo) (Kelsen, 1999: 287-288).

El hecho de que la democracia representativa sea un gobierno de la opinión tiene dos consecuencias, una obstructiva y otra expresiva: hace que el gobierno sea limitado y que se base en la libertad. La deliberación pública hace que el interés común sea una construcción colectiva de los ciudadanos y el resultado de la persuasión y el compromiso continuo, que nunca acaban en un veredicto final (no importa que tan bueno o correcto vaya a ser). En este proceso exhaustivo, el disenso es tan importante como el consentimiento; la crítica funciona como una fuerza estabilizadora de la libertad política, tanto como las opiniones compartidas sobre algunos principios básicos como, por ejemplo, aquellos que figuran en la declaración de derechos y en la constitución. En este sentido, el poder “negativo” de la opinión puede describirse como una fuerza estimulante y como un indicador del estado de la “fuerza integradora” que une a los representantes electos con los ciudadanos. Según Baker (2007: 9), el papel del foro público de opinión en la democracia moderna es “tanto la dispersión igualitaria” (que expresa el principio de pluralismo y antimonopolio) como el “discurso común inclusivo”. Esta es la premisa sobre la cual descansa el doble sentido de la opinión pública, como un poder

---

<sup>59</sup> Los derechos que se requieren para que el procedimiento democrático funcione correctamente (es decir, para cumplir con sus rasgos procedimentales básicos de anonimato, neutralidad, capacidad de respuesta positiva y decisión) deben considerarse intrínsecos a la democracia. Ver Jürgen Habermas (1992: capítulo 3). Si bien, al estar consagrados en la constitución, imponen límites al funcionamiento y resultados de la democracia, aseguran la naturaleza democrática del proceso y su continuidad. Para este tipo de argumento, véase John Hart Ely (1980) y Stephen Holmes (2012).



crítico y controlador y como una fuerza integradora de la legitimidad. Es también la premisa que justifica las intervenciones legales destinadas a proteger la libertad igualitaria en el foro.

### Barreras, oportunidades y retraimiento

La democracia comenzó cuando Solón afirmó que la persuasión –y no la plata, la fuerza o las relaciones familiares– debía ser la forma de triunfar. “Los ciudadanos entran al foro nada más que con sus argumentos” (Walzer, 1983: 304). En las democracias consolidadas de nuestros días, “podemos dar por sentado que un régimen democrático supone la libertad de expresión y de reunión y la libertad de pensamiento y conciencia” (Rawls, 1971: 225). Darlas por sentado puede ofuscar su fuerza y su fragilidad. En el ahora clásico estudio teórico-empírico del lugar de la unanimidad y el conflicto en el funcionamiento de las organizaciones democráticas de pequeña escala, J. Mansbridge agregó también que las igualdades no son un problema *per se* si la percepción existe entre todos los miembros y si cada uno tiene la oportunidad de “ejercer el mismo poder”. Si, en otras palabras, todos los miembros piensan que tienen en sus manos un “mismo poder, si ellos [quieren]” (Mansbridge, 1983: 234-235). Esto es lo que hace a los procedimientos valiosos y lo que logra que las personas se perciban a sí mismas como autónomas, incluso cuando obedecen leyes que han sido aprobadas por la mayoría o por un parlamento electo.<sup>60</sup> Propongo que apliquemos la distinción entre “igualdad de oportunidades” y “logro” de la igualdad en la formación de opiniones. Al igual que con el poder autoritario de la voluntad, la valoración ciudadana sobre su oportunidad de participar en el foro parece ser fuerte en la medida en que esa oportunidad real es escasa o se siente como tal.

No es el conflicto o el poder desigual *per se* el problema. El problema –mucho más preocupante– son las percepciones de los ciudadanos de que no tienen “las mismas oportunidades para llevar a su organización en la dirección de sus preferencias”, de que no tienen poder y de que lo que hacen no impacta en el público de la misma manera que cuando otros actúan (Mansbridge, 1983: 235). La limitación de la participación

---

<sup>60</sup> La voluntad general de Rousseau se basa en un uso determinista de la norma que se asemeja al uso que hace Montesquieu del concepto de *esprit* o constitución. Para un excelente análisis del fundamento hipotético de la voluntad general de Rousseau, véase Brunno Leoni (1980: 70-72).

electoral en las democracias consolidadas es un signo alarmante que lleva a los ciudadanos a pensar que no tienen ninguna posibilidad de influir en la vida política de su país, que son desiguales en el manejo del poder de opinión, aunque todo el tiempo estén gozando de igualdad en los derechos a votar, hablar y publicar y que, en otras palabras, el poder de voto es inútil si es un poder aislado (Przeworski, 1986: 218-221). Lo que se busca no es igualar las condiciones sociales, sino bloquear su traspaso a la voz y al poder político. Esta es la lección de la democracia desde sus inicios, cuando Solón, después de que liberó a sus conciudadanos endeudados del sometimiento a sus acreedores, trató de lograr la igualdad en la oportunidad de participar en el poder político, porque pensaba que esa sería la mejor manera de asegurarse de que ya no cayeran bajo el dominio de los adinerados. Es, pues, sobre los obstáculos a la igualdad y a la participación política que las decisiones democráticas deben intervenir, para darlas a conocer y eliminarlas. En su discurso de 1910 sobre el nuevo nacionalismo, Theodore Roosevelt (1910: 13-14) reafirmó ideas similares cuando, tras afirmar que el derecho a la propiedad “no le da el derecho de sufragio a ninguna corporación”, argumentó:

Es necesario que se aprueben leyes para prohibir el uso directo o indirecto de fondos corporativos para propuestas políticas (...) si nuestras instituciones políticas fueran perfectas, podrían prevenir de forma absoluta la dominación política del dinero en cualquier parte de nuestros asuntos.

Las barreras a la participación, tanto directas como indirectas, no deben ser demasiado altas, aunque tampoco es necesario que sean aritméticamente iguales; lo importante es que las personas sepan y crean que haciendo un esfuerzo pueden superarlas (esto es, precisamente, lo que quiso decir Rousseau cuando argumentó que *l'opinion* escrita en el “corazón” del ciudadano es la energía propulsora de la voluntad general escrita en las instituciones y los procedimientos). El carácter voluntario de la participación debe funcionar como un incentivo y como un recordatorio del poder que los ciudadanos tienen, más que como un desincentivo para actuar. Ciertamente, las desigualdades de riqueza no deben ser muy grandes, pero no es necesario eliminarlas para que persista la igualdad política. Lo que es crucial es que la gente sepa y crea que su poder económico desigual no es una razón para hacer que su voz política no sea escuchada. El uso de procedimientos no debe considerarse inútil; la retirada del foro y de la votación no deben considerarse convenientes.

La transformación de la política en un foro de opiniones amplía el significado de la presencia (o ausencia) política de los ciudadanos. Su poder para influenciar las decisiones de las personas hace a las opiniones muy atractivas para los líderes políticos, quienes sufren la tentación de usar el foro solo con el objetivo de ganar popularidad, más que para exteriorizar sus obras: el mundo de la opinión puede hacer de la publicidad una estrategia de encubrimiento y un medio para fortalecer el consentimiento ideológico del que gozan los políticos, más allá del peso del consentimiento electoral. Por otro lado, puede ser un poder atractivo para los grupos económicos y sociales que buscan liderar la agenda política, condicionar el debate al interior de las instituciones e influenciar a los legisladores. La inevitable disparidad que implica la presencia a través de la voz puede intensificarse gravemente como consecuencia de la desigualdad de oportunidades que tienen los ciudadanos para utilizar los medios de información y comunicación. Ronald Dworkin (2000: 351-354) planteó este argumento con elegancia cuando escribió que el tema que está en juego hoy no es el de la libertad de expresión como derecho del individuo, sino como participación para hacer que la democracia funcione. Si aceptamos la visión de la democracia como una diarquía, entonces, se deberían prever intervenciones legales que reduzcan el uso del dinero privado en la política para restablecer el imperio de la igualdad en la libertad política y evitar que los individuos y las corporaciones con poder tengan una voz desproporcionada.

### **El poder desequilibrado de la voz**

Las existentes barreras socioeconómicas a la ciudadanía diárquica chocan con el principio democrático de la libertad política igualitaria, aunque no podamos “probar” de forma certera que afecten a las decisiones políticas, porque es el “consentimiento de la mayoría, y no el debate, lo que hace la ley” (Manin, 1997: 190). A pesar de la atención desequilibrada que le prestaban a la amenaza a la estabilidad por parte de los que menos tenían, los federalistas previeron claramente que la disparidad de riqueza y la desigualdad cultural podían tener un enorme impacto en el rumbo de la república, ya que la representación se basa, estructuralmente, en una diversidad de desigualdades en destrezas y habilidades de oratoria entre los ciudadanos. James Madison (1999: 132-133 y 1981: 399-400) expresó su preocupación por la amenaza que representaban los pobres, pero

también mencionó el peligro que los muy ricos causaban en la salud de la república. Como republicano, sin embargo, su principal preocupación era la corrupción, y no la desigualdad política.

En la democracia, sin embargo, proteger las instituciones políticas de la corrupción es proteger la igualdad política, lo que implica dos cosas: proteger “la integridad del sistema de la representación política” y asegurar “el justo acceso a la arena pública”, en cada etapa de la competencia política, para los candidatos con derecho a participar (Beitz, 1989: 203). Estas son las indicaciones que derivan de las controversias que surgieron de la reforma en el financiamiento de las campañas en los Estados Unidos, cuando la Corte Suprema y las cortes federales usaron el argumento de la corrupción para describir la “influencia corrosiva de la riqueza corporativa” o la “influencia indebida” que una “presencia política” desigual en el foro está preparada para tener, a pesar de que las corporaciones no tengan un plan explícito o una intención de ejercerla y a pesar de que hablar no es lo mismo que votar.<sup>61</sup> La “influencia indebida” hace referencia a una desigualdad desproporcionada de recursos que algunos ciudadanos tienen. La sensación de inutilidad de las instituciones democráticas que pueden tener los ciudadanos más desfavorecidos debe interpretarse no como la denuncia de un déficit en la democracia, sino como el reconocimiento de una falta de poder o como la evidencia de que la desigualdad social se traduce en una influencia política desigual.<sup>62</sup> Como ha demostrado Charles Beitz (1989: 194-195), la cuestión de la desigualdad en la influencia política es compleja y está abierta a controversias interpretativas. En primer lugar, debido a la complejidad de los principios de “igualdad política” e “influencia política” y, en segundo lugar, porque toma una manifestación diferente cuando se la considera en relación con los ciudadanos que quieren expresar su voz y los candidatos que reclaman una igualdad de condiciones en la competencia.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Yasmin Dawood (2006: 278) se refiere, en particular, a “Buckley v. Valeo” y “McConnell v. FEC”, decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos, y a otras decisiones de los tribunales estatales en casos relacionados con la riqueza empresarial en la política.

<sup>62</sup> Según Gutmann y Thompson (1996: 134): “El sistema de financiamiento de campañas mediante aportaciones privadas perjudica a los ciudadanos ya desfavorecidos”.

<sup>63</sup> Beitz analizó en detalle las implicancias provenientes de dos enfoques diferentes para la protección de la igualdad en la influencia política: uno que es compatible con el “aislamiento” de las instituciones de los intereses sociales y otro que quiere contrastar la formación de desigualdad social para bloquear, en el comienzo, el potencial para una influencia política desigual. Una concepción procedimental de la democracia, concluye

Si la Corte Suprema de los Estados Unidos usó la expresión “influencia indebida”, fue porque ha presumido que la base de la democracia es la igualdad política, y no solo en el ámbito electoral. La expresión “influencia indebida” presume, además, que debe existir una máxima de influencia democrática que oriente el pensamiento y las decisiones políticas. Basándose en estas premisas, C. Edwin Baker (2007: 7) ha propuesto un argumento teóricamente convincente para justificar un activismo gubernamental a favor de la protección del pluralismo en el ámbito de la información y la comunicación: “el mismo valor igualitario que se encarna en el derecho igualitario de las personas a la autonomía y que (...) se aplica a las urnas también se aplica a la esfera pública”. Este es el objetivo que propone la máxima de influencia democrática, que se puede extender para evaluar el ejercicio de la ciudadanía en la esfera de formación de la opinión en su totalidad, tanto para proteger el pluralismo de los medios de comunicación contra la concentración de la propiedad como para proteger la igualdad política de la “influencia indebida”. Según Baker (2007):

Los medios de comunicación, como las elecciones, constituyen una esclusa crucial entre la formación de la opinión pública y la formación de la “voluntad estatal” (...) un país es democrático solo en la medida en que los medios de comunicación, así como las elecciones, sean estructuralmente igualitarios y políticamente destacados.

Lo mismo puede decirse de la contribución financiera a las campañas políticas o del dinero privado dentro de la política, que son intentos de monopolizar los recursos de la opinión. La máxima de influencia democrática es coherente con el carácter diárquico de la democracia representativa, ya que está atenta a la protección de la “cadena de comunicación”, entre los ciudadanos y las instituciones, que crea la opinión pública y política. Esta máxima hace que los ciudadanos y los legisladores reconozcan y revelen la “influencia indebida” y afirma que el gobierno democrático debe imponer la misma preocupación y respeto por las leyes y los magistrados que por la oportunidad que tienen los ciudadanos de

---

acertadamente, es más coherente con la primera que con la segunda. Sin embargo, una vez que seguimos lo primero, tenemos que elegir entre establecer un equilibrio entre los candidatos para que puedan competir sobre una base justa y darles a los votantes la oportunidad de participar en la competencia, si así lo desean. El debate sobre el financiamiento de campañas electorales en los Estados Unidos se centra en el primero, aunque una concepción más radical de la igualdad política en el gobierno representativo también está interesada en el segundo (Beitz, 1989: 196-197).

ejercer su “influencia” en el proceso político. De acuerdo con el supuesto de que la opinión es una forma de soberanía, la máxima de la influencia democrática es una guía para el juicio y las decisiones sobre asuntos que pertenecen a las circunstancias de la formación de la opinión y que son cuestiones de justicia política.

Cada país tiene una historia de incumplimiento de la igualdad que debe ser detectada, denunciada y modificada. La aplicación de la máxima de la influencia democrática a los Estados Unidos implicaría un cambio en la lógica no intervencionista que surge de la “visión romántica de la Primera Enmienda” como un “mercado de ideas” (Barron, 1967: 1643). Esta conclusión no es injustificada si consideramos el argumento de la Corte antes mencionado de que la “influencia indebida” es una razón para la corrupción porque es una violación de la “presencia política” igualitaria. En la “influencia indebida” se detecta y denuncia la corrupción en relación con el valor de la igualdad de ciudadanía y no en relación con la virtud o cualquier otro bien que exceda la posición de cada ciudadano dentro de la república. En la democracia, la corrupción es, claramente, una violación de la libertad política igualitaria.

Además, la desigualdad de oportunidades para incidir en la política está preparada para tener un impacto negativo en las creencias de los ciudadanos sobre su igualdad de oportunidades de participación. Esto puede erosionar el valor de la democracia en la opinión de la gente, ya que puede convencerlos de que ir a las urnas es inútil o de que votar por un candidato no les hará sentir que sus puntos de vista tienen más visibilidad o fuerza. La erosión de la confianza en el papel de las instituciones puede ser muy fuerte en la democracia representativa, que no puede depender de un “heraldo” como medio de información y comunicación, sino que necesita apoyarse en una panoplia de agentes intermediarios. Debido a la forma indirecta de desigualdad política (como consecuencia de la forma indirecta de libertad política), los ciudadanos marginados y desfavorecidos socioeconómicamente pueden ser despojados de lo que se supone que les da el voto: un *point d'appui* en la sociedad y en las instituciones que crean las leyes.<sup>64</sup> Hoy en día, el número de personas que son “necesariamente

---

<sup>64</sup> Basado en esta reflexión sobre el flujo en el constitucionalismo moderno, porque es más sensible a imponer restricciones solo a los más pobres que a los pocos ricos, John P. McCormick (2006) ha insistido en la necesidad de idear nuevas formas institucionales como el *tribunate* que proteja a los primeros, no tanto del poder de los funcionarios públicos sino del de los ciudadanos ricos.

silenciadas” por ser “excluidas socialmente” e irrelevantes en lo político es tan grande como para preocupar a los ciudadanos sobre el futuro de la democracia. Lo que ha escrito Robert E. Goodin (2003: 14) en relación con los inmigrantes privados de sus derechos políticos se puede extender hacia los ciudadanos pobres e impotentes, quienes son una periferia marginal en su propio mundo político, como lo son los inmigrantes en el resto del mundo:

... aquellos que más necesitan una voz —aquellos que se ven más afectados negativamente por nuestras acciones y elecciones— están a menudo peor situados para declarar sus preocupaciones frente a nosotros. La acción a distancia (hacerles daño) resulta ser considerablemente más fácil en el mundo moderno que la voz a distancia (que se quejen de manera efectiva con nosotros sobre esos daños).<sup>65</sup>

Lo alarmante en las democracias consolidadas es que muchos ciudadanos son como inmigrantes marginados con respecto a la eficacia de su “voz a distancia” y también de su “acción a distancia”.

En la democracia representativa, por lo tanto, la exclusión política puede tomar fácilmente la forma de no ser escuchado y representado, aunque el derecho al voto se disfruta por igual y el poder de influencia sobre los legisladores difícilmente puede “probarse”.<sup>66</sup> Recientemente, el juez Anthony Kennedy, dentro de la opinión mayoritaria en “SpeechNow.org v. Federal Election Commission”, argumentó que no hay evidencia de que el dinero privado en las campañas electorales “dé lugar a corrupción en la apariencia de corrupción” porque “la influencia o el acceso a los funcionarios electos no significa que estos funcionarios sean corruptos”.<sup>67</sup> Sin embargo, “existe una cantidad considerable de evidencia sistemática, circunstancial, de que el apoyo financiero de ciertos grupos de interés está

---

<sup>65</sup> Como se ha demostrado en una investigación provocadora sobre el papel de la opinión pública en el aumento de la igualdad en los Estados Unidos, el argumento de que el público estadounidense está en contra de los programas de reducción de la desigualdad es injustificado. De hecho, en un estudio sobre los votos de los senadores en relación con las demandas de los distritos electorales, Larry Bartels (2009: 181) ha demostrado que tanto los Senadores republicanos como los demócratas son abrumadoramente más receptivos a los grupos de ingresos altos que los de ingresos medios y bajos: “no hay evidencia de cualquier respuesta a las opiniones de los electores en el tercio inferior de la distribución de ingresos, incluso de los demócratas”.

<sup>66</sup> Véase David Plotke (1997: 19) e Iris Marion Young (1997: 352).

<sup>67</sup> En el editorial de *New York Times* del 26 de marzo de 2012.

relacionado con el desempeño legislativo en nombre de los intereses de esos grupos” (Beitz, 1989: 205). Además, en cuanto al cuestionamiento del juez Kennedy sobre el vínculo causal entre la influencia y la corrupción, hay que recordar que reemplazar la virtud y el fenómeno social e histórico por principios y procedimientos normativos fue la gran contribución del constitucionalismo moderno a la democracia, una contribución que los opositores de la regulación del financiamiento de las campañas en Estados Unidos subestimaron al pedir alguna evidencia empírica que afecte a los funcionarios electos con causas de corrupción. Como los remedios *post factum* no eran una política inteligente, se crearon procedimientos para proporcionarle al sistema político condiciones *ex ante* para neutralizar el mal comportamiento. Sin embargo, estos oponentes han negado con persistencia –primero con el histórico caso de financiamiento de campañas “Buckley v. Valeo” (1976), después con “Citizens United v. Federal Election Commission” (2010) y, más recientemente, con “SpeechNow.org v. Federal Election Commission” (2012)– que la conducta controvertida del uso del dinero en el poder político lleve a la corrupción.

Esta es la postura del juez Kennedy en “Citizens United v. Federal Election Commission”. Sus argumentos fueron, sin embargo, muy poco convincentes cuando afirmó que los grandes gastos independientes de las corporaciones que crean la apariencia de un acceso especial a los funcionarios públicos “no harán que el electorado pierda la fe en nuestra democracia”.<sup>68</sup> Sin embargo, según Beitz (1989: 205):

... el trato de la corrupción que resulta de la dependencia de contribuciones privadas es precisamente la amenaza de que el desempeño de esta importante función representativa (la deliberación legislativa) se verá comprometida. El hecho (si es un hecho) de que las contribuciones afectan la votación legislativa solo en el margen, por lo tanto, no es motivo de complacencia.

---

<sup>68</sup> Ver en “Citizens United v. Federal Election Commission” (2010: 44). Entre los comentarios críticos anteriores sobre esta decisión se encuentran los de Ronald Dworkin (2010), Jeffrey Toobin (2013: 36) y Randall P. Bezanson (2011). El Tribunal se refirió, varias veces, al Tribunal de Austin, que pasó por alto “Buckley v. Valeo” (1976) y “First National Bank of Boston v. Bellotti” (1978) e “identificó un nuevo interés gubernamental en limitar el discurso político: un interés antidistorsión”. Austin encontró, de hecho, un interés del gobierno convincente en prevenir “los efectos corrosivos y distorsionadores de inmensas agregaciones de riqueza que se acumulan con la ayuda de la forma corporativa y que tienen poca o ninguna correlación con el apoyo del público a las ideas políticas de la corporación” (31-32).



De este modo, Dennis F. Thompson (2005: 162) ha propuesto entender a estas formas astutas de corromper a los representantes sin mostrar evidencia explícita de corrupción como “corrupción mediada”. En ella los funcionarios políticos no obtienen un beneficio personal sino que participan activamente al servicio de propósitos privados mientras actúan como representantes de la nación. Lo que se obtiene es devastador para el proceso democrático, tanto en la etapa de competencia electoral (porque crea condiciones para la vía de una competencia justa) como en la etapa de decisión parlamentaria.

El juez Kennedy no cita hallazgos del Congreso u otras fuentes de evidencia para apoyar su afirmación. Sin embargo, concluye que la única razón por la que las corporaciones o cualquier otra persona gastarían dinero para influir en el público es porque el público tiene “la máxima influencia” sobre los funcionarios públicos. Su conclusión estaba destinada a lograr que las empresas tengan los mismos derechos civiles y políticos que los ciudadanos individuales. Sin embargo, no es posible probar que no exista evidencia de que los estadounidenses hayan perdido la fe en que el derecho democrático al voto se traduzca en tener cierta influencia percibida sobre sus instituciones y representantes.<sup>69</sup> Además, es un conocimiento histórico compartido que los proyectos de ley y las constituciones han sido correctas y que las constituciones se han redactado y respaldado cuando la relación entre el poder político y la sociedad civil se volvió constante y fuerte a través del tiempo. Aún más, es un signo de la libertad del sujeto, tanto para influir como para controlar el poder de los magistrados electos.

La relación entre decisión y deliberación que constituye la diarquía de la democracia sugiere –de manera bastante explícita– que, aunque solo los votos deciden y “por sí misma la deliberación pública no decide nada”, hay mucha evidencia histórica y empírica disponible para los legisladores y ciudadanos que quieren probar la conexión entre el poder social y la influencia política fuera y más allá del evento formal de las elecciones. La decisión suprema de la Corte de Estados Unidos, en 2003, de aprobar la reforma del financiamiento de campañas que propuso el Congreso confirma la idea de la naturaleza diárquica de la democracia representativa y la máxima de la influencia democrática. En palabras de los jueces Stevens y O’Connor, aunque el voto secreto nos impide

---

<sup>69</sup> Cf., por ejemplo, John R. Hibbing y Elizabeth Theiss-Morse (2002).

producir “evidencia concreta” de que “el dinero compra la influencia”, el voto secreto no es un indicador suficiente del estado de la democracia porque, presumiblemente, no es la única forma que adopta la voz del pueblo. “No se requiere que el Congreso ignore la evidencia histórica con respecto a una práctica en particular o que vea la conducta en forma aislada de su contexto”. En pocas palabras, la opinión es un poder tanto cuando se utiliza para impulsar un programa político o patrocinar a un candidato como cuando es utilizada por los ciudadanos para expresar su disconformidad con la opinión de la mayoría o pedir información más completa sobre las prácticas del gobierno. Esto hace que la igualdad de oportunidades para participar en la soberanía de la opinión sea un tema delicado, aunque no se puedan aportar pruebas que demuestren que la influencia de la opinión se traduzca en decisiones.

La máxima influencia democrática deriva de la idea de la democracia representativa como una diarquía. Reconoce que la participación política en la democracia representativa es compleja y no significa, simplemente, seleccionar legisladores sino contar con representantes que sean efectivos como defensores, tanto dentro como fuera de las instituciones estatales. En otras palabras, la participación política significa gozar de igualdad de oportunidades para participar en el foro público como electores y como ciudadanos (Strolovitch, 2007: 200-212).<sup>70</sup> Además, reitera el valor normativo del procedimentalismo democrático en su impecable capacidad para apoyarse en la libertad igualitaria, y reproducirla. Finalmente, sugiere que un gobierno democrático debe sentir la responsabilidad de regular el foro público de opiniones para asegurar que todos tengan la misma oportunidad de ejercer alguna influencia en el sistema político, incluso si no todos tienen la intención de aprovechar esa oportunidad; si quienes tienen más poder material para intervenir en la influencia política se abstienen de utilizarlo; o si los políticos electos son lo suficientemente virtuosos como para no escuchar la presión de ciudadanos influyentes.

---

<sup>70</sup> Sobre la formulación de las elecciones para permitir a los ciudadanos *controlar* a los responsables de la formulación de políticas e *influir* en ellos, véase G. Bingham Powell Jr. (2000: 4-7).

## Poder comunicativo

Si el foro público ha de ser libre y abierto a todos, y en sesión continua, todos deberían poder hacer uso de él (...) Las libertades protegidas por los principios de participación [es decir, el sufragio igualitario] pierden gran parte de su valor siempre que se permita a los que tienen mayores recursos privados utilizar sus ventajas para controlar el curso del debate público. Esto se debe a que, eventualmente, estas desigualdades permitirán a los que están mejor situados ejercer una mayor influencia sobre el desarrollo de la legislación. (Rawls, 1971: 23)

Con estas palabras ejemplares, John Rawls expresó la idea de justicia política en 1971. El argumento de Rawls reformuló un pensamiento que estaba muy extendido en las primeras décadas de la posguerra y que puede detectarse en la discusión de Robert Dahl sobre la condición necesaria para lograr la igualdad política y, también, en la visión (anterior) de Jerome Barron (1967) de que “hay desigualdad en el poder de comunicar ideas, así como hay desigualdad en el poder de negociación económica, reconocer lo segundo y negar lo primero es quijotesco”. Si reconocemos que la participación política en la democracia se hace también con la “comunicación de ideas”, y no solo votando, continuó Barron, debemos reconocer también que “la información pública es vital para la creación de una ciudadanía informada” y que una aproximación democrática hacia la libertad de información y el poder de la influencia no implica la no interferencia del gobierno sino una política que regule la intervención o que elimine las barreras de acceso de los ciudadanos a estos medios. Aplicando el principio de los medios de comunicación o del poder de la influencia de Rawls, que plantea que las reglas procedimentales son valiosas en sí mismas porque, como un “proceso puro”, hacen posible la igualdad en la libertad, Baker diseñó una distribución democrática de principios para el poder comunicativo que requiere una máxima dispersión de la propiedad de los medios (Rawls, 1971: 7-8). Esta es una indicación normativa que no recibe su validez de la evidencia empírica. Su justificación consiste en lo que permite:

... es decir, la formación del foro público en el que se apoya la democracia: el reconocimiento de que el poder del dinero es un factor que otorga una ventaja injusta en el ejercicio del poder político, aunque y a pesar de que cada voto tiene formalmente el mismo peso y cada ciudadano tiene

formalmente un solo voto a su disposición. Un orden político democrático implica, en parte, una lucha entre diferentes grupos, cada uno con sus propios proyectos e intereses, sus propias necesidades y sus propias concepciones de lo que es un mundo social deseable. (Rawls, 1971: 8)

Las condiciones igualitarias se refieren a la posibilidad que todos los ciudadanos deberían tener de participar en la formación, manifestación y exposición de estos puntos de vista.

Independientemente de su concepción de la democracia, ya sea procedimental, constitucional o participativa, todos los teóricos de la democracia sostienen que la competencia de ideas y de visiones políticas es una condición fundamental para que los ciudadanos formen sus opiniones y tomen sus decisiones. Dado que el Estado democrático no debe tener ningún interés en igualar voces, sí debe tenerlo en asegurarse, “en una república donde el pueblo es soberano, la capacidad de la ciudadanía para tomar decisiones informadas sobre los candidatos a los cargos públicos”.<sup>71</sup> Lo que Walter Lippmann (1997: 10) llamó, de manera despectiva, el “pseudoambiente” que permanece “entre el hombre y su ambiente” es un bien político en la democracia, es el escenario en el que la participación política ocurre. También es un terreno paradigmático de conflicto entre la política o la esfera de los intereses públicos y los intereses privados o la esfera de lo social. En este terreno, y más que por el derecho al sufragio, es donde surge la batalla por la igualdad política en la democracia contemporánea.

### Cadena de indirectividades

Hemos aclarado las consecuencias políticas de la libertad de expresión, lo que hace de la opinión una fuerza política en la democracia moderna, y por qué es justificable la intervención legal para proteger la igualdad de libertad en el foro. A continuación, pondremos nuestra atención en la cuestión de la “calidad” de la *doxa* o los medios por los cuales las opiniones se basan para su formación y comunicación. Contrario al poder del derecho a voto, la formación y la expresión de las opiniones de los ciudadanos requieren mucho más que determinación para actuar.

Aunque se identifique con la voz y con la decisión de un individuo de decir lo que piensa, la opinión no se basa solamente en la voz y la

<sup>71</sup> Ver en “Citizens United v. Federal Elections Commission” (2010: 23).

elección del individuo de utilizarla. Los derechos a la libertad de expresión y de opinión se ejercen con la ayuda de herramientas técnicas. Esta *indirectividad material* está preparada para convertirse en una nueva fuente de desigualdad.<sup>72</sup> De hecho, para hacer que su opinión sea escuchada o influya, los ciudadanos deben hacer el esfuerzo adicional de elegir entre refinar su capacidad retórica o pensar y hablar franca y abiertamente. Estas cualidades individuales, tradicionalmente, hicieron referencia a la evidencia de algunas formas de desigualdad natural que el derecho igualitario a la participación no solo no elimina sino que, además, contribuye a mostrar e incluso a exaltar (Dworkin, 1987). La descripción clásica de la democracia como un gobierno en el cual los ciudadanos usan solo la argumentación es inadecuada porque, aunque los ciudadanos no pueden utilizar el dinero directamente, los medios que necesitan para dar a luz y hacer públicas sus opiniones son costosos y requieren dinero. Siguiendo la idea de Rawls (2001: 149) de que el goce de la libertad consiste tanto en “gozar de las libertades básicas como del valor de esas libertades”, podemos concluir que “sin los medios económicos para ejercer la libertad de expresión, podría decirse que este derecho no tiene ningún valor”.<sup>73</sup>

Las desigualdades en las cualidades personales, como la buena habilidad retórica o las competencias adquiridas para el escenario político, son limitadas en comparación con la propiedad y el control desigual de los medios de comunicación. Si bien los ciudadanos democráticos reivindican y adquieren el mismo derecho a participar, esto no asegura que vayan a tener el mismo impacto en las agendas y en los líderes políticos si sus voces no se expresan para ser escuchadas más allá de su acotado círculo social y, además, si no tienen la fuerza suficiente para hacerlo. El medio tecnológico, ubicado entre el derecho a la libertad de expresión y la “visibilidad” real de las opiniones, es un factor crucial que se suma a la singularidad de la democracia representativa como gobierno de opinión.<sup>74</sup> La cuestión del

---

<sup>72</sup> Los recursos materiales necesarios como base para cualquier esfera pública y, por lo tanto, el tema de una nueva forma de desigualdad que las ventajas económicas introducen en la formación de la opinión pública, ya fue subrayado por Habermas (1991). En esto reside la importancia de su distinción entre la esfera pública y tanto el Estado como el mercado. Como observa Graham (1997: 362), nos vemos obligados a preguntarnos “qué nuevas instituciones políticas y nueva esfera pública podrían ser necesarias para el control democrático de una economía y una política global”.

<sup>73</sup>. Cf. Corey Brettschneider (2010: 1014).

<sup>74</sup> Aunque este no es el único factor que hace que los ciudadanos con economías desiguales sientan que su voz “probablemente sea inútil” porque los representantes están más

tamaño geopolítico de los Estados modernos es un factor importante que sirve para explicar esta singularidad. Como sabemos, Aristóteles pensaba que una ciudad demasiado grande no podía ser una comunidad política porque ningún heraldo tendría una voz tan fuerte como para ser escuchada por todo el pueblo. Sin embargo, el tipo de indirección de la que estamos hablando aquí no está relacionada con el tamaño.

No es lo mismo emitir una opinión que hacerla comunicativa. La “comunicación”, escribió Niklas Luhmann (2000: 4), “solo se produce cuando alguien mira, escucha, lee y comprende al punto en que podría después reiterar esa comunicación”. El mero acto de pronunciar algo, entonces, no constituye, en sí mismo, comunicación.<sup>75</sup> Las opiniones no se refieren solamente al habla, sino al habla en común con otros; y, cuando la comunidad es grande, necesitamos de una ayuda adicional para hacer posible la comunicación. Según Kant (1991: 247):

Es cierto decir que mientras que una autoridad superior puede privarnos de la libertad de expresión o de escritura, no puede privarnos de la libertad de pensamiento, ¡pero cuánto y con qué precisión pensaríamos si no consideráramos hablar, en comunidad, con otros a quienes comunicamos nuestros pensamientos y nos comunican los suyos!

El fundamento teórico de Kant para la comunicación encontró su mayor apoyo en el juez Thurgood Marshall, quien argumentó lo siguiente en “Kleindienst v. Mandel” (1972):

... la libertad de expresión y la libertad de escucha son inseparables; son dos caras de la misma moneda (...) Pero la moneda en sí es el proceso de pensamiento y discusión. La actividad que transforma a los hablantes en oyentes y a los oyentes en hablantes en el intercambio vital de

---

dispuestos a responder y escuchar a los ciudadanos que son socialmente más poderosos. Así, Bartels (2008: 285-288) y otros han argumentado que los funcionarios electos otorgan “más peso a las preferencias de los electores ricos y de clase media que a los electores de bajos ingresos”, como si la voz contara en proporción al poder económico de la clase social de donde proviene.

<sup>75</sup> Para Eco (1967: 140-51) y Baudrillard (1981: 171-182), la tecnología y la comunicación masiva escapan completamente a nuestro control, y esto nos hace menos comunicativos con los demás porque somos menos capaces de ponernos en una distancia crítica; las comunicaciones absorben más de lo que nos hacen participar.

pensamientos es el medio indispensable para el descubrimiento y la difusión del pensamiento político.<sup>76</sup>

Un foro público es este medio de comunicación, y presume más que simplemente la voluntad de hablar y escuchar. “Si la gente no es escuchada, y si no habla, tanto la democracia como la deliberación están en riesgo” (Sunstein, 2001: 155).

El derecho a la libertad de expresión requiere algunas condiciones externas y materiales que hagan que nuestras opiniones puedan ser comunicadas, si lo que queremos lograr a través del habla es la comunicación, es decir, si el habla está destinada a servir a un objetivo público, y no simplemente a estar entre amigos (este era también, según Cicerón, la diferencia entre *sermo* y *eloquentia*). El público de una gran polis necesita algunos instrumentos técnicos para existir. Sin embargo, como dispositivos técnicos, los medios de comunicación conllevan algunas cargas pesadas, porque dependen y necesitan dinero y experiencia técnica, es decir, factores materiales que condicionan fuertemente el principio de igualdad de derechos y oportunidades. En la decisión antes mencionada, el juez Marshall supuso que ese tema de la comunicación no debe pasar por alto “las que pueden ser cualidades particulares inherentes a sostener el debate cara a cara, la discusión y el cuestionamiento” (Bezanson, 2003: 180). Nadie nos ayuda a captar la relación entre la autonomía de juicio y el “canal”, los medios de comunicación y el gobierno constitucional, mejor que Aristóteles.

Aristóteles argumentó que la pequeña escala de la polis y las relaciones directas entre los ciudadanos en su vida cotidiana son condiciones cruciales para la libertad política: un Estado “compuesto por tantos (...) no será una ciudad, ya que difícilmente pueda tener una constitución (...) ¿Quién puede ser el líder de una masa excesivamente grande? ¿Y quién puede ser su heraldo, a menos que alguien tenga la voz de Stentor?”. El heraldo era considerado crucial porque los pensamientos de los ciudadanos, también cruciales, dependían de él. La democracia antigua no se distinguía solo por el involucramiento de los ciudadanos en la política, sino porque estos juzgaban directamente y tomaban decisiones

<sup>76</sup> A “Kleindienst v. Mandel” los académicos lo consideran un caso histórico para la interpretación de la Primera Enmienda porque implica la consideración conjunta de la comunicación como un derecho, aunque la “protección” de este derecho no tuvo “gran influencia en la Corte” (Bezanson, 2003: 181).

de acuerdo a sus “presuposiciones ideológicas y al mejor interés para su Estado y para ellos mismos” (Aristóteles, 1977: 262).<sup>77</sup> Los medios técnicos no se interponían entre las personas y sus opiniones. Parafraseando las palabras utilizadas por la Corte en “Miami Herald v. Tornillo”, existía un “verdadero mercado de ideas” con “un acceso relativamente fácil al canal de comunicación”. En la democracia contemporánea, en cambio, el “mercado de ideas” no es un mercado abierto y verdaderamente libre. “Los periódicos se han convertido en un gran negocio y hay muchos menos de los necesarios para atender a toda una gran población alfabetizada”, con la consecuencia de que estos “medios” no son simplemente vehículos que transportan ideas y opiniones, sino poderes puestos en “unas pocas manos” que “informan” a los ciudadanos y “dan forma a la opinión pública”. El problema aquí no es, simplemente, que no todos tengan el mismo acceso al “mercado de las ideas”, sino también que algunos tengan una voz más fuerte que otros debido a su riqueza y pueden emplearla para amplificar sus voces y conseguir con más facilidad sus agendas. La igualdad está siendo infringida de manera sustancial, y esto es un desafío a la libertad política.<sup>78</sup>

La afirmación de Aristóteles de que la población y el territorio tenían que ser de un tamaño limitado deriva de su exigencia de que los ciudadanos sean social y políticamente autosuficientes. Esto podría explicar por qué la isegoría, “el derecho universal a hablar en la Asamblea, fue, a veces, empleado por los escritores griegos como sinónimo de democracia” (Finley, 1985: 19), ya que ambos debían ser llevados a cabo sin mediación. En Aristóteles, la noción de autosuficiencia se refiere tanto a la producción de ideas y opiniones como a su expresión en la asamblea.

Los ciudadanos necesitaban tanto un juicio independiente como independencia económica para actuar como sujetos autosuficientes. Necesitaban tanto bienes materiales como conocimientos para poder tomar decisiones libres y responsables. Según Aristóteles, los ciudadanos debían formular sus juicios individualmente —y no en masa— en las dos esferas públicas en las que tenían poder de decisión: la distribución de los cargos políticos y la ejecución de las leyes. Tanto la distribución del

<sup>77</sup> Véase, también, Moisés I. Finley (1985: 17-18) y Josiah Ober (1989: 118-119, 123-127 y 134).

<sup>78</sup> También, para la cita de “Miami Herald v. Tornillo”, ver Chris Demaske (2009: 39-41). El argumento de que la libertad de expresión es un derecho del ciudadano y tiene una conexión directa con el principio de autodeterminación ya fue presentado por el juez Louis Brandeis en 1920 y revisado recientemente por Robert C. Post (1995).



poder (cuando los ciudadanos elegían a los magistrados) como la administración de justicia (cuando se juzgaba la acción de la gente) requerían del conocimiento directo. Así como los jueces no podían ejercer su labor con un conocimiento indirecto o de segunda mano sobre sus casos, los ciudadanos no podían elegir buenos magistrados o hacer buenas leyes sin un conocimiento de primera mano de las cualidades de los candidatos.

Mientras que en las antiguas repúblicas el único intermediario entre los ciudadanos y las instituciones era el heraldo; en la democracia moderna, la comunicación y la información son una construcción de actores intermediarios que también dirigen el sistema de elección de candidatos, el desarrollo de las agendas políticas y la formación de opiniones sobre aquellas cuestiones que están preparadas para convertirse en objeto de juicio público. En la democracia antigua, los ciudadanos podían ver y comprobar las cualidades personales del líder u orador y juzgarlo directamente. En la moderna, las cualidades del candidato y la información sobre el comportamiento de los funcionarios electos se construyen y transmiten, de forma artificial, a la ciudadanía. Además, se convierten en un espectáculo destinado a divertir, distraer, provocar o sedar a un público que, por esta razón, está formado por ciudadanos reactivos pero pasivos.<sup>79</sup>

Por lo tanto, los ciudadanos modernos son más pasivos, no solo porque eligen líderes políticos en lugar de decidir directamente, sino también porque no disfrutan de la misma oportunidad de ver y ser vistos o de que sus ideas se discutan y se escuchen. Dentro de la democracia representativa, Mill (1977: 457-460) se quejó, en 1861, de que Temístocles y Demóstenes hubieran tenido que ganar escaños en el parlamento para poder ser escuchados y de que hubieran dependido de la mediación de un partido para ser candidatos. Aún más, hubieran necesitado un sistema de medios lo suficientemente amigable para agradar a la audiencia o a los grupos de presión poderosos, a fin de que financien su campaña electoral para obtener leyes a su favor. En la democracia moderna, el juicio público, un poder indirecto por derecho propio, es indirecto también en las condiciones que lo hacen efectivo. Esa cadena de indirectividad es la que debe alertar a los ciudadanos sobre la calidad de su igualdad de derechos

---

<sup>79</sup> La democracia directa era una política de la personalidad porque era una política basada en el conocimiento directo y la audición directa; la única mediación fue la interacción cotidiana entre los ciudadanos y su intercambio de opiniones sobre temas y líderes (Finley, 1996: 97).

cuando evalúan cuestiones de libertad de opinión en la esfera pública de la información y la comunicación.

## Dos conceptos de libertad

Para parafrasear a Aristóteles, los ciudadanos contemporáneos no cuentan con la autosuficiencia necesaria para recopilar e interpretar información ni para obtener una comunicación efectiva. Esta falta de autonomía reduce, en grandes términos, su oportunidad de emitir pensamientos políticos autónomos y, además, de ejercer control sobre aquellos a quienes han elegido para gobernar. No es únicamente su participación la que sufre aquí. Es su libertad, que es débil e ineficaz. La violación de la igualdad de libertad en el ámbito de la opinión es una violación de los pesos y contrapesos; que se traduce, por un lado, en una concentración de poder y, por el otro, en la falta de un contrapoder que pueda frenar o resistir al poder despótico y abusivo.

En una democracia en la que el poder más importante de los ciudadanos es esencialmente uno “negativo” –es el poder de juzgar e influir, más que el de hacer las cosas– el hecho de que el poder indirecto sea manejado a través de una cadena de intermediación que depende, en gran medida, del dinero y, por lo tanto, es estructuralmente desigual, implica que puede ya no ser un poder de control efectivo. Mejor dicho, el poder indirecto aparece como la fuente de un poder nuevo y omnipresente fuera del control de los ciudadanos. En lo que se ha definido como “un caso histórico”, que se convirtió en un precedente para la política de no intervención gubernamental como la mejor herramienta para contrarrestar la monopolización en la industria de los medios, el juez Byron White argumentó que “es el derecho de los espectadores y oyentes, y no el derecho de los emisores, lo primordial. El propósito de la Primera Enmienda es preservar un mercado sin inhibiciones, ya sea por el propio gobierno o por licencias privadas”.<sup>80</sup>

Si bien podrían surgir argumentos que contrarresten el monopolio que propone la estrategia intervencionista por parte del poder legislativo, lo que me interesa aquí es destacar el importante reconocimiento de que el rol del Estado es proteger el flujo de información contra la concentración de poderes y de que la libertad de quienes se encuentran en una condición

---

<sup>80</sup> Ver “Red Lion Broadcasting Company v. FCC” (1969), citado en Bezanson (2003: 176).

de pasividad –como la audiencia– es el primer bien que debe ser protegido por el derecho. La indirectividad que la tecnología y el dinero impulsan en la política empeora la relación desequilibrada entre el hablante y el oyente que el estilo retórico tradicional de comunicación brindaba, y hace que el oyente necesite una mayor protección que el hablante. Además, reconoce la existencia de un enfrentamiento entre los derechos de propiedad privada y el derecho político de los ciudadanos a recibir información o simplemente tener acceso a la comunicación.<sup>81</sup>

De este modo, la comunicación es el terreno de un nuevo conflicto dentro de la democracia representativa entre la libertad negativa y la positiva (Goodman, 2007: 1211-1217). Así, como bien le da “sustancia” al principio de autogobierno, necesita ser protegida. Esta es, en la tradición de Brandeis, una función importante de la Primera Enmienda.<sup>82</sup> En la concepción liberal tradicional de la libertad de expresión, la protección de la expresión se considera en tanto que asume que el individuo es un soberano autónomo frente a todos los demás individuos y a la sociedad. La resistencia a considerarla también como parte de un derecho político, o como el derecho a participar, se basa en el supuesto de que la libertad de expresión no puede exponerse a una relación conflictiva con otros bienes, como la igualdad, para evitar el riesgo de restringirla o el de una interferencia coercitiva.

Sin embargo, la cuestión aquí no es el conflicto entre libertad e igualdad, sino entre dos concepciones de la libertad. Una de ellas se interpreta como la pura no interferencia y la otra, como interactiva o política. La intervención del gobierno no debe estar orientada al contenido (contra el cual la no intervención o la anticoacción tienen razones sacrosantas) sino que debe estar atenta a garantizar el funcionamiento de los derechos políticos básicos: el propósito de la libertad de opinión es también permitir que los ciudadanos participen en el debate sobre los temas públicos y que

---

<sup>81</sup> Cf. el informe mayoritario del juez Black en el caso “Marsh v. Alabama” (1947). Este es un caso relacionado con la distribución de literatura (propiedad de la empresa) en una ciudad: “Para actuar como buenos ciudadanos deben estar informados”. Así, los derechos de propiedad de esa corporación no podían superar el derecho político de los ciudadanos a recibir información (Bezanson, 2003: 174).

<sup>82</sup> Un excelente análisis teórico e histórico de la base del derecho de comunicación en la interpretación de la Primera Enmienda fue el núcleo de las conferencias Tanner de Robert C. Post en la Universidad de Harvard, del 1 al 3 de mayo de 2013. La versión final de estas conferencias está en prensa en Harvard University Press.

sus recursos materiales no los privilegien ni los penalicen.<sup>83</sup> La democracia constitucional ha superado el enfoque liberal del siglo XIX para ser coherente con el principio del autogobierno y con sus normas. Los criterios de una política democrática de la comunicación son la capacidad de respuesta y la igualdad de oportunidades. Los políticos electos y las instituciones deben ser responsivos con los ciudadanos y, para que esto suceda, se necesita una interpretación precisa de los temas e intereses políticos, y no, simplemente, elecciones regulares. La distribución de oportunidades para hablar y ser escuchado también es central porque es la premisa gracias a la cual los ciudadanos contribuyen tanto en la elaboración de las agendas políticas como en el control y seguimiento de los políticos y las instituciones. Estos criterios son consecuentes con una visión diárquica de la democracia dentro de la cual los ciudadanos juegan dos roles: como participantes en la elección de sus candidatos representativos y como “árbitros finales o jueces de las contiendas políticas” (Dworkin, 1997).<sup>84</sup> El objetivo es cumplir la promesa básica de la democracia, no crear una democracia superlativa o una visión ética de la buena sociedad.

Esto se suma al argumento de que el ámbito de la opinión política requiere estrategias de control similares a las que ha adoptado la democracia constitucional para regular el poder de acción de la voluntad. En la democracia moderna, para que un foro público esté abierto a todos, la formación de opiniones y la comunicación requieren más que la protección de la libertad de expresión y más que la estrategia liberal clásica de no intervención estatal. La política constitucional de no intervención gubernamental, probablemente, ya no sea suficiente y puede que sea necesaria una legislación democrática que no se abstenga de hacer, sino más bien que adopte una estrategia activa para contrarrestar el poder económico en el foro público. Se necesita una estrategia más activa porque, al apelar a los derechos de expresión de los individuos, el enfoque liberal clásico no logra prestarle la atención adecuada a las injusticias políticas que surgen de la desigualdad profunda en la capacidad para ser escuchado.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Cf. Owen M. Fiss (1966: 9-12).

<sup>84</sup> La idea de Pettit (1997: 171-205) de control y contestación también es compatible con esta visión, aunque está inspirada en un sesgo hacia las instituciones representativas.

<sup>85</sup> Bartels (2008: 252-282) encontró evidencia de que el gobierno no sopesa los intereses de los sectores más bajos de la población y que su arbitrariedad general crece en proporción al número de ciudadanos que no son escuchados o que, simplemente, son excluidos de los medios de comunicación que podrían hacer que su voz sea más fuerte.

## Un nuevo problema

El conocimiento sobre el impacto de la tecnología en la formación del pensamiento y en la influencia política ya existía en el siglo XVIII, cuando intelectuales progresistas y pensadores políticos propusieron extender la educación a todos los ciudadanos mediante la puesta en marcha de un sistema nacional de escolarización para que fueran capaces de utilizar materiales impresos y participar en el proceso democrático de selección y pensamiento con responsabilidad y competencia. El papel de la educación en la filosofía social del progreso y la desigualdad política de Nicolás de Condorcet es uno de los ejemplos más impresionantes, aunque no el único, de esa atención novedosa que se les prestó a las condiciones de formación de la opinión. Son ejemplos de que el derecho a la ciudadanía es más rico que el derecho al voto en una democracia representativa. Condorcet pensaba que lograr una participación masiva y competente a través de la educación era la tarea más importante que debía perseguir un gobierno republicano, junto con la protección de la libertad de prensa y el progreso del conocimiento científico.<sup>86</sup> Formar a los ciudadanos para que utilicen y se comprometan con la información y la educación científica fue una premisa necesaria para que la democracia moderna echara raíces. A mediados del siglo XX, John Dewey (1946: 48-49) adaptó esta visión ilustrada y cívica a las exigencias derivadas de la democracia en una sociedad industrial y distinguió entre el conocimiento y la comprensión.

Uso la palabra “comprensión” en lugar de conocimiento porque, desafortunadamente, para mucha gente el conocimiento significa “información” (...) No quiero decir que podamos tener comprensión sin conocimiento, sin información; lo que digo es que no hay garantía (...) de que la adquisición y acumulación de conocimientos creará las actitudes que generen una acción sabia.

Basándose en esta intuición, la democracia moderna ha convertido a la educación en un derecho/deber de los ciudadanos, cuya implementación requería de la intervención del Estado, más que de su abstención.

Hoy, las cuestiones de la formación de opinión y de la comunicación parecen requerir una actitud cultural renovada porque, por un lado, se supone que los nuevos medios que nos aporta la tecnología ponen en movimiento las mentes individuales o la comprensión crítica (y no lo

<sup>86</sup> Véase, en particular, Nicolas de Condorcet (1989).

hacen para adoctrinar o inculcar opiniones realmente hechas) y, por otro lado, requieren tal abundancia de poder económico que hacer que el gobierno no intervenga es contraproducente para la democracia. Preservar la libertad igualitaria requiere estrategias que nos mantengan atentos a la composición social de las clases; y la concentración del poder económico es una circunstancia a considerar al discutir la libertad en la formación de la opinión. El problema actual no es declarar derechos sino implementarlos y protegerlos, un esfuerzo que las asambleas legislativas hacen mejor que los tribunales constitucionales porque requiere de una intervención estatal en forma de arreglos institucionales y dinero; requiere, además, la voluntad de hacer que los derechos se respeten de forma eficaz y justa para todos (O'Donnell, 2010: 105-109).<sup>87</sup> La organización capitalista de la sociedad y el Estado burocrático hacen del “Estado de derecho” un desiderátum más que un hecho, no solo porque ningún Estado, sin importar cuán liberal y democrático sea, “trata a todos los ciudadanos por igual ante la ley”, sino también porque la desigualdad social impacta a la hora de aplicar la ley: “La ley puede ser muy predecible para los sectores privilegiados, mientras que sigue siendo tremendamente errática para los más desfavorecidos” (Holmes, 2003: 21-22).<sup>88</sup>

### Dispersión versus concentración

Una sociedad es democrática cuando las personas reconocen la desigualdad como un obstáculo a su libertad y cuando, en consecuencia, organizan el sistema legal institucional con el objetivo de superarla, “cuando se extienden los derechos de todos los miembros de una comunidad para participar libre y plenamente, para votar, reunirse, acceder a la información, disentir sin intimidación y ocupar cargos en los más altos niveles políticos” (Winters, 2011: 4). Por lo tanto, el gobierno de opinión requiere esfuerzos adicionales para ubicar a los ciudadanos en la condición de acceder fácilmente a la información y a los medios, para comunicarse y desarrollar ciertos hábitos mentales críticos que los capaciten para estar atentos a los eventos de interés público y lo bastante desconfiados hacia las opiniones ampliamente compartidas, para así preservar su poder

<sup>87</sup> Dawood (2006: 272) escribió sobre qué rama del gobierno es más apta para abordar la cuestión de que la desigualdad en la riqueza se traduce en desigualdad política.

<sup>88</sup> Sobre el impacto de la desigualdad económica en el desempeño de las instituciones estatales y las leyes, véase el ensayo de revisión de Alfred Stepan y Juan J. Linz (2011).

negativo de control sobre las creencias establecidas, las instituciones y los funcionarios públicos. Su esfuerzo es doble: preservar la igualdad de derechos como condición para el pluralismo y resistir las concentraciones de poder. Basándose en una línea de pensamiento similar, desde el siglo XIX en adelante, los autores liberales pensaron que era necesario revitalizar el papel negativo de la libertad de expresión para convertirla en un escudo contra el potencial de un nuevo tipo de tiranía: la de la opinión de la mayoría. Desconfiaban del hecho de atribuirle un papel positivo al Estado en la protección de la igualdad de condiciones del diálogo público porque ubicaban a la fuente de este nuevo poder omnipresente dentro del Estado democrático, debido a su propensión natural a buscar la uniformidad de ideas para formar mayorías.

Como hemos dicho, en la tradición liberal inaugurada por Mill (varias generaciones de jueces, abogados y teóricos estadounidenses) ha interpretado el texto de la Primera Enmienda de acuerdo con el valor político del “mercado de ideas” y el “modelo de fortaleza” de la libertad de expresión, que el Estado protegía al no interferir. En consecuencia, la preservación de este derecho, sostuvo Lee C. Bollinger (1986: 215-228), requería técnicas alternativas que trascendieran “la construcción de una autoridad legal aparentemente inalterable” para abordar los problemas planteados a la libertad de expresión por el uso de dinero privado en la política y en la comunicación mediática. Pero el rol del mercado en la tecnología de los medios y del dinero privado en la compra de estaciones de televisión, que suministra medios de información y patrocina campañas electorales, son desafíos enormes para el paradigma liberal de la no intervención. De hecho, debido a que las sociedades democráticas contemporáneas se enfrentan a la concentración de poder, se necesita de la interferencia del Estado para equilibrar los poderes y así proteger, de manera más efectiva, el derecho básico a la libertad de expresión.<sup>89</sup> La concentración de los medios, como cualquier forma de concentración del poder, es una amenaza para la democracia porque amenaza la libertad igualitaria (Bagdikian, 2004: 3). Resistir la erosión de la igualdad política es, por tanto, una batalla por la libertad.

---

<sup>89</sup> Sobre la progresión de la concentración de poder en los medios en los Estados Unidos, véanse la primera y segunda edición de Ben H. Bagdikian (1983 y 2004). Para una visión comparativa de la situación de Europa, véase Peter J. Humphreys (1996) y, además, la investigación altamente informativa de Daniel C. Hallin y Paolo Mancini (2004).

Ya en 1947, el informe de la comisión Hutchins señalaba la correlación intrínseca entre la concentración de poder y la “menor proporción de personas que pueden expresar su opinión e ideas a través de la prensa”. El informe terminaba declarando que la concentración es mala para la democracia y una amenaza para la libertad de prensa.<sup>90</sup> De igual manera, no existe un acuerdo sobre la interpretación de este fenómeno. Recientemente, los académicos estadounidenses que estudian la opinión pública han descartado el argumento en contra de la concentración de la propiedad porque ya no es un problema debido a la fragmentación de la información y de la comunicación que produjo Internet (Shapiro y Jacobs, 2011: introducción).<sup>91</sup> Además, no hay acuerdo sobre los medios para hacer frente a la amenaza de concentración (no todos están a favor de que la ley deba usarse para reducir o contrastar directamente la concentración de los medios).<sup>92</sup> Sin embargo, es un hecho observable que la concentración existe en las democracias consolidadas (aunque no todos los Estados tienen la misma legislación antimonopólica en los medios televisivos; algunos son más vulnerables que otros a este poder en ascenso) y que este puede ser el escenario que dé lugar a nueva forma de “despotismo indirecto”, para usar una expresión profética acuñada por Condorcet en 1789.

Algunos académicos han cuestionado el argumento de la protección de la diversidad al señalar que es imposible decir cuántos puntos de vista conforman una sociedad pluralista.<sup>93</sup> Sin embargo, esta perspectiva consumista es incorrecta porque el problema no es la cantidad, ya que el principio democrático de la dispersión del poder no se basa en el contenido sino en el procedimiento. Desde una perspectiva basada en el contenido, Baker (2007: 15) observó:

<sup>90</sup> Ver en Commission of Freedom of the Press (1947: 1, 5, 17, 37-44 y 83-86).

<sup>91</sup> Sin embargo, este argumento es débil o incompleto porque la libertad de Internet es en sí misma un objeto de controversia y un tema problemático. El dominio de las empresas privadas en las industrias de *software* y *hardware*, así como en los servicios basados en la web, da a esas empresas y al gobierno una gran ventaja en la inspección y el control, mientras que, por otro lado, no es en sí mismo un signo de poder difuso. Véase Evgeny Morozov (2011: 236).

<sup>92</sup> Véase, por ejemplo, Zechariah Chafee Jr. (1947: 647-677) y C. Edwin Baker (1994: 15-20).

<sup>93</sup> En algunas circunstancias específicas, escribió Steiner (1952: 194-195) hace algunas décadas, es probable que un monopolio proporcione quizás más eventos o miradas diversas de contenido, precisamente porque quiere ganar a todos los competidores posibles.



... la contribución positiva de la dispersión de la propiedad –o, más en general, diferentes tipos de fuentes diversas– debe depender de la predicción empírica de que esta dispersión le brinda a las audiencias la posibilidad de elegir entre una gran variedad (deseada) de contenido y puntos de vista.<sup>94</sup>

Si la dispersión los conducirá a ese contenido no es empíricamente demostrable. Puede que lo haga como que no. Sin embargo, como afirmo a lo largo de este capítulo y durante el siguiente, no es una cuestión de resultado (o de intervención en el contenido) sino de normas y procedimientos democráticos.

Según Baker (2007: 16), la democracia no requiere lo siguiente:

... [que] los hablantes proporcionen o los oyentes elijan un máximo (o cualquier nivel particular, aunque alto) de diversidad en el contenido básico. Por otro lado, una ausencia de contenido o de puntos de vista diversos que refleje pensamientos dependientes pero congruentes de muchas personas diferentes (...) difiere, en gran medida, de la misma ausencia impuesta por unos pocos actores poderosos.

La cuestión es puramente de procedimiento porque la diversidad de fuentes es un “valor de proceso” y no un contenido o un “valor de mercancía”. Confiar en una visión normativa del procedimentalismo democrático nos permite ser más consistentes en el apoyo a la afirmación de la política de contraconcentración en el dominio de la formación de las opiniones. De hecho, no es una visión perfeccionista de la democracia la que puede guiarnos mejor para ver la gravedad de este problema, sino una visión que se basa rigurosamente en lo que Bobbio definió como una noción de democracia de las “reglas del juego” (*democrazia delle regole del gioco*).

## Dos puntos de vista

Las sociedades democráticas han adoptado dos estrategias para resistir al control y a la concentración de los medios por parte de las corporaciones: a través de leyes de competencia, como la legislación antimonopólica y la legislación específica de los medios, y a través de acuerdos de subsidio o políticas de subsidio financiero a la diversidad de medios y

<sup>94</sup> Sobre el impacto de los medios en la calidad de la deliberación, ver, entre otros, Benjamin Barber (1997: 208-238) y, en la misma revista, Hubertus Buchstein (1997: 248-63).

periódicos.<sup>95</sup> Estas diferencias estratégicas están orientadas a la promoción de un mismo objetivo: proteger o impedir la desaparición de la diversidad en los medios de comunicación. La diversidad o el pluralismo son la antítesis de la concentración y el monopolio, a la vez que es el carácter de una sociedad abierta.<sup>96</sup> El derecho al voto y los procedimientos electivos son congruentes con el principio de empoderamiento de los ciudadanos mediante la distribución del poder entre ellos y evitan que la desigualdad social se traduzca en desigualdad política. Como explicaré en el capítulo 3, este principio está en el núcleo del argumento antipopulista, ya que parte de la idea de que el protagonista de la democracia es el ciudadano individual y no las personas en masa. La democracia empodera a los ciudadanos al difundir el poder entre ellos.

Esto me lleva de nuevo a los dos puntos de vista –uno orientado al contenido y el otro orientado a los procedimientos– en relación con los cuales propongo que consideremos la opinión como el lugar de una forma “negativa” de poder político que hace que la libertad de expresión y de asociación no sean solamente derechos del individuo sino también del ciudadano, lo que finalmente justifica la intervención legal antes que la abstención. ¿Cuál es el objetivo que queremos alcanzar cuando defendemos esta libertad como política y no únicamente como civil?

En consistencia con una perspectiva sobre el contenido, los pensadores de la democracia han argumentado que un foro libre y diverso es deseable ya que permite tomar una mejor decisión a través del discurso o la deliberación colectiva. En 1948, Alexander Meiklejohn presentó un argumento que fue pionero hacia la dirección de una visión perfeccionista de la democracia. Meiklejohn pensaba que la protección de la libertad de expresión debía ser para crear un contexto político en el que los ciudadanos “políticamente iguales” participen, de manera abierta y pública, en la elaboración de las decisiones más favorables para su comunidad. En un brillante análisis sobre la conferencia del juez Holmes de 1897, “El camino del derecho”, criticó la concepción “mecanicista” de la ley en el nombre de una concepción ética. Mientras que Holmes invitó a sus

---

<sup>95</sup> En el estado de Nueva York, la ley exige que los partidos políticos publiquen sus anuncios por igual en la televisión y en los periódicos locales. Se sigue una estrategia similar en los países europeos. Cf. Hallin y Mancini (2004).

<sup>96</sup> Sobre el valor de la diferencia cognitiva (desde una perspectiva epistémica), ver, más recientemente, Hélène Landemore (2010: 35-39). Sobre la relación entre la información dispersa y la diversidad de puntos de vista, véase, también, Sunstein (2006: 46-55).

lectores a ver la ley con el ojo del “hombre malo” o del infractor, Meiklejohn propuso, en cambio, verla, en primer lugar, con el ojo del “buen hombre” para comprender a los derechos y a la ley como el medio para lograr una comunidad autónoma.

En oposición a la filosofía federalista, Meiklejohn pensaba que tomar a los hombres tal como son (potencialmente malos en lugar de virtuosos) no era la mejor forma de comprender la constitución. Una mejor forma era ver a “un juez o un ciudadano” como “un buen hombre, un hombre que, en sus actividades políticas, no está simplemente luchando por lo que, según la ley, puede obtener, sino que está ansioso y sirviendo generosamente al bienestar común” (Meiklejohn, 2004: 77).<sup>97</sup> La Constitución como un medio para implementar una democracia más perfecta era la visión que tenía Meiklejohn sobre el foro de opinión. Su modelo era la democracia de reunión ciudadana de la Nueva Inglaterra, en la que la gente se reunía no para hablar sino para “hacer negocios” (Ibíd.: 23). Además, consideraba lo siguiente:

Ahora, en ese método de autogobierno político, el punto máximo de interés no son las palabras de los oradores, sino las opiniones de los oyentes. El objetivo final de la reunión es la votación de decisiones acertadas. El bienestar de la comunidad requiere que quienes deciden los problemas, los comprendan. Deben saber qué es lo que están votando. Y esto, a su vez, requiere que, en la medida en que el tiempo lo permita, se presenten en la reunión todos los hechos e intereses relevantes para el problema. (Ibíd.: 24-25)

Meiklejohn sostuvo la libertad de expresión en una relación causal con el logro de un bien: una deliberación sabia y competente que, a su juicio, era el cumplimiento de la autoridad soberana del pueblo, en efecto, la promesa de un gobierno democrático. Si retomamos el análisis previo sobre las facetas de la *doxa*, es claro que él resaltó solo el carácter integrador y consensual, y convirtió así a la libertad de expresión en un asunto político, en la medida en que es funcional a la formación de la “inteligencia pública” (ibíd.: 70). Existe una visión epistémica-perfeccionista en su idea del autogobierno, por lo que le dio a la libertad de expresión un valor ético, además de un significado político, en la medida en que

<sup>97</sup> Para un comentario perspicaz de las posiciones de Holmes y Meiklejohn, véase Bollinger (1986: 145-174).

permitiría a un colectivo de personas diversas desempeñarse en conjunto de forma correcta y tomar decisiones que no fueran simplemente válidas o formalmente legítimas, sino también favorables. El objetivo de Meiklejohn era lograr no solo una sociedad democrática, sino también una comunidad racional que alcanzara mejores resultados para todos. A fin de no ser “mecanicista”, propuso una lectura funcionalista del foro de ideas, con el objetivo de lograr una comunidad más perfecta.<sup>98</sup>

Podemos reconocer en el argumento de Meiklejohn, el eco del ideal de la autoridad de la razón transferida a las asambleas colectivas del siglo XVIII (lo que hoy se llama la “sabiduría de la multitud”): si los buenos procedimientos y las reglas (como la libertad de expresión en una asamblea pública) están bien concebidos y ejecutados, el conjunto de la sociedad no será menos capaz de dar buenas razones o decisiones correctas que un solo experto o un rey-filósofo. Como veremos en el próximo capítulo, un componente importante de la teoría democrática contemporánea sigue este camino racionalista o epistémico. Sin embargo, ¿es esta visión de la democracia orientada a los resultados la única manera de defender la libertad de expresión como un derecho político? ¿Qué tipo de respuesta se puede idear que no retome el paradigma liberal “privado” y, sin embargo, no renuncie a sostener una concepción procedimental política democrática que no sea perfeccionista?

Repasemos, primero, la objeción liberal a la línea de pensamiento de Meiklejohn. El liberalismo establece un dualismo entre la libertad individual y la participación política, dentro del cual la primera ocupa el lugar de la libertad básica y la segunda es una forma de poder o un método para tomar decisiones. Como plantea el argumento liberal, mientras que la libertad individual se basa en principios y es fundamental, la participación política es pragmática e instrumental. Así, si bien el derecho a la libertad básica debe garantizarse a todos por igual, el ejercicio del poder político no requiere, en principio, una distribución equitativa para que exista esa libertad básica. Dentro de este argumento liberal –al que Isaiah Berlin considera autoritario– la amenaza epistémica de la ilustración democrática se neutraliza cuando reduce la democracia a un método para seleccionar una élite, con una declaración de derechos, controles y equilibrios que protegen la libertad individual al contener el poder de la libertad política.

<sup>98</sup> De este modo, pudo defender la libertad de expresión en los años de la caza de brujas comunista con el argumento de que no deben excluirse del foro público las ideas erróneas (ibíd.: 44-46).

Históricamente, fue Joseph A. Schumpeter (1942: 250) quien dio la mejor respuesta liberal contra la interpretación perfeccionista (“la doctrina clásica”) de la democracia, es decir, la interpretación del método democrático como un “arreglo institucional para llegar a decisiones políticas (...) que realicen el bien común”. Su argumento presentaba una concepción de la libertad de opinión que se basaba en la no interferencia del Estado porque asumía que la libertad para competir por el liderazgo político era, en sí misma, un control suficiente del poder, ya que la competencia “normalmente significa una cantidad considerable de libertad de prensa” (ibíd.: 272). En la misma línea de pensamiento, Sartori considera que no debemos invocar al gobierno de opinión bajo el supuesto de que, al discutir libremente en la arena pública, podemos lograr mejores decisiones. Debemos invocarlo sobre la base de que la competencia abierta y libre es básica para que funcione el método de selección electoral. La instrumentalización estaba en el núcleo de esta interpretación de los procedimientos democráticos, que se basó en el supuesto de que las personas en conjunto son incapaces de tomar decisiones, y mucho menos decisiones sabias. La libertad de opinión es necesaria para resolver la debilidad de la democracia.

Sin embargo, es posible intentar otro tipo de contrargumento a la visión perfeccionista que, aunque se basa en una interpretación procesal de la democracia, no considera al derecho a la libertad de expresión solo como una forma de libertad negativa y no restringe la participación política a la simple elección. Este es el marco en el que he situado el argumento de la libertad de opinión como un componente de los derechos políticos de los ciudadanos y, de hecho, la condición que justifica la intervención estatal para bloquear o desmantelar la concentración de poder en el foro público. La visión de la democracia representativa como una diarquía apoya esta interpretación.

## **La vuelta a los procedimientos democráticos**

Debido a los medios tecnológicos que requiere la libertad de opinión en la sociedad moderna, el poder económico entra en la política, e incluso la ocupa de manera bastante directa y fuerte. Las opiniones políticas pueden convertirse, y de hecho ya se han convertido, en muchos países democráticos, en una mercancía que el dinero puede comprar y vender con la inevitable consecuencia de convertir la desigualdad política en una característica consolidada. La desigualdad en las oportunidades para

ejercer los derechos políticos y la desigualdad económica tienden a ir de la mano y a reforzarse mutuamente (Dawood, 2007: 147). Gracias a la propiedad o al control de los medios de comunicación, aquellos ciudadanos que disponen de más poder económico pueden tener más posibilidades de elegir a los representantes que prefieran, y así facilitar decisiones que favorezcan sus intereses. Se trata de una violación de la igualdad jurídica y política que pone en peligro los procedimientos democráticos al reducir las barreras contra la arbitrariedad. Para Jeffrey Winters (2011: 16), el poder de los recursos de los medios puede fomentar la estabilización de una oligarquía en el poder, y esta es la razón por la que resulta tan atractivo para aquellos que quieren utilizar su “carisma personal, estatus, valentía, palabras o ideas para movilizar a las masas de individuos que de otro modo serían impotentes en grandes fuerzas sociales y políticas”.

Es probable que Owen M. Fiss (1966: capítulo 8, 143-144) haya elaborado el argumento más eficaz sobre por qué el mercado es una restricción a la igualdad y por qué el Estado democrático no puede ser visto simplemente como el enemigo en cuestiones de formación de la opinión:

Sin embargo, el papel del Estado en la protección de la democracia se vuelve claro, una vez que se entiende que el mercado es, en sí mismo, una estructura restrictiva. Aunque la recientemente privatizada prensa podría denominarse “libre” porque el Estado no posee ni controla las publicaciones o las estaciones de radio y televisión, los medios de comunicación no operan en un vacío social. Los propietarios buscarán maximizar las ganancias maximizando los ingresos y minimizando los costos (...) Estas son las leyes de hierro de la economía capitalista; son válidas para la prensa recientemente privatizada al igual que para cualquier otro negocio. Por lo tanto, el Estado podría ser necesario para contrarrestar las limitaciones impuestas por el mercado a la prensa.

Principalmente, el objetivo es proteger las condiciones que hacen que los procedimientos democráticos funcionen. A continuación, ofrezco tres argumentos para sostener la idea de que una interpretación procedimental coherente con la democracia ofrece una mejor respuesta al argumento perfeccionista a favor de la intervención legal que la concepción liberal no intervencionista. Además, planteo que requiere de la intervención del gobierno en el ámbito de la formación de opiniones a fin de eliminar las barreras a la igualdad de oportunidades para la participación política.

El primer argumento se refiere al reconocimiento de la libertad política como una condición de la libertad individual. En los últimos años, y como reacción a los regímenes despoticos y las formas populistas de democracia, los teóricos liberales querían disociar el goce de la libertad individual de la forma democrática de gobierno o la igualdad política. Berlín sostuvo, por ejemplo, que la libertad de intervención puede ser igualmente respetada o violada en una autocracia y en una democracia. De hecho, sostuvo que la libertad individual puede gozarse (o perderse) tanto en una autocracia como en una democracia y es en este sentido que “no está, al menos lógicamente, conectada con la democracia o el autogobierno (...) no existe una conexión necesaria entre la libertad individual y el gobierno democrático” (Berlín, 1992: 29-30). Sin embargo, no dijo que esto sea cierto también en el caso de que tomemos como punto de referencia la misma libertad que debe gozar cada persona de no sufrir un poder arbitrario de interferencia. Para plantear su argumento, Berlín tuvo que circunscribir la noción de libertad individual al caso fáctico de un individuo que se ve obstaculizado en su voluntad de actuar por un obstáculo externo e incompetente. La referencia sobre la relación pública de un individuo con sus conciudadanos era extrínseca al concepto de libertad como no interferencia, que, por lo tanto, era independiente de cualquier forma de gobierno.<sup>99</sup>

Sin embargo, si somos consecuentes con el principio de igualdad en la libertad política, si, en otras palabras, pensamos que la libertad política se basa en acciones reguladas por la ley y en la distribución de la oportunidad legal para ser libre, entonces, el carácter del gobierno se convierte en un problema muy relevante. La conclusión de que el orden político es indiferente a la protección de la libertad individual ya no puede sostenerse. Las libertades políticas son “especiales” en la medida en que para que estén garantizadas en su “justo valor” todos los ciudadanos “deben ser lo suficientemente iguales en el sentido de que todos tengan una oportunidad justa” de hacer lo que sus derechos políticos les permiten: votar, competir por cargos y, también, participar en el “foro público” de manera significativa (Rawls, 2001: 149-50).

La libertad entre iguales en el poder político es un reclamo contra el despotismo y la oligarquía, ya que es un reclamo contra la concentración

<sup>99</sup> Sobre la diferencia entre no dominación y no interferencia, y sobre el argumento republicano de una interferencia no arbitraria, véase, en particular, Philip Pettit (2001: 21) y Skinner (1998: 1-57).

del poder en el dominio de la voluntad y la opinión. Desde la antigua Atenas, este es el significado democrático de la libertad: una relación pública y voluntaria entre iguales que puede implicar un sacrificio de la propia voluntad (por ejemplo, la obediencia a las leyes) por un objetivo que se considera beneficioso para todos, ya que no resulta en una distribución desigual del poder para imponer la obediencia o el dominio de algunos. Un ciudadano democrático está así dispuesto a aceptar la distinción republicana entre “una acción no regulada y una acción regulada por la ley”, pero con la condición de que se complete con la especificación de que la acción debe estar “regulada por una ley autónoma (aceptada voluntariamente)” (Bobbio, 2005: 144).

Esta comprensión de la libertad, que considera el orden político como un pacto básico que los ciudadanos libres sellan para resolver sus desacuerdos sobre cómo regular sus interacciones, es apta para describir la igualdad en la libertad política ya que estipula que, para no ser sometido al poder de otro, debo participar de alguna forma en la toma de decisiones que se supone que voy a obedecer. Esta visión de la libertad se refleja en la segunda condición de la democracia procedimental y tiene sentido en el hecho de que la democracia no tiene otro lugar ni objetivos específicos a los que apuntar por fuera del procedimiento mismo de toma de decisiones que se logra mediante una igualdad en la libertad política por razones que son propias de su naturaleza.

El segundo argumento se refiere a la naturaleza inmanente de la legitimidad democrática. Los principales teóricos contemporáneos de la democracia, desde Dewey hasta Kelsen, Habermas y Bobbio, han contemplado esta condición de inmanencia y han argumentado que la democracia no necesita conjeturar la existencia de una naturaleza prepolítica como el lugar de los derechos inalienables para justificarlos y respetarlos. Por el contrario, la democracia se manifiesta (comienza su historia), precisamente, cuando una comunidad de hombres y mujeres empieza a reclamar la existencia de derechos inalienables; es decir, cuando adoptan el instrumento de derechos con el fin de resolver sus conflictos y desacuerdos internos y regular sus relaciones públicas.<sup>100</sup> Por su parte, Kelsen (1999: 287-288) sostiene:

---

<sup>100</sup> Sin embargo, esta fue también la opinión de Madison, quien entendió muy claramente que “[en] la proporción en que el gobierno está influenciado por la opinión, debe ser así, por cualquier influencia. Esto decide la cuestión relativa a una *Declaración Constitucional*



La voluntad de la comunidad, en una democracia, siempre se crea a través de una discusión continua entre mayoría y minoría, a través de la libre consideración de argumentos a favor y en contra de cierta regulación sobre un tema. Esta discusión tiene lugar no solo en el Parlamento, sino también, y, sobre todo, en las reuniones políticas, en los periódicos, los libros y otros vehículos de la opinión pública. Una democracia sin opinión pública es una contradicción. En la medida en que la opinión pública solo puede surgir allí donde se garantice la libertad intelectual, de expresión, de prensa y de religión, la democracia coincidirá con el liberalismo político, aunque no necesariamente con el económico.

Habermas (1998: 260-261) reformuló esta idea de Kelsen en una concepción de la deliberación que no cambia el hecho de que “las libertades clásicas son cooriginales con los derechos políticos” en la medida en que sin esos derechos que “aseguran la autonomía privada” de cada ciudadano, no puede haber “ningún medio que institucionalice legalmente las condiciones” bajo las cuales los ciudadanos “pueden hacer uso de su autonomía”.

No podemos tener una democracia independientemente de la libertad individual y lo que llamamos los derechos básicos; no podemos tenerla sin un sistema legal que esté concebido para implementar el imperio de la ley. Ambos niveles, el de los derechos individuales y el de la política democrática, se involucran mutuamente si afirmamos que, en una democracia, la política está hecha de un foro de opiniones amplio, plural y público dentro del cual solo el consentimiento político puede surgir o cambiar y el desacuerdo puede tener pleno derecho a existir y hacerse público. Un foro dentro del cual, finalmente, se presume la distinción entre mayoría y minoría política por el procedimiento democrático que ordena que las opiniones se cuenten una por una y de acuerdo con la regla de la mayoría.

Por lo tanto, las decisiones democráticas son legítimas (y, de hecho, mejores que las no democráticas) porque tienden a producir una comunidad autogobernada más perfecta, se acercan a resultados más adecuados o se aproximan a las decisiones correctas. Esta visión, que pertenece a una concepción perfeccionista de la democracia, parece descansar en una

---

*de Derechos*, que requiere una influencia sobre el gobierno, pasando a formar parte de la opinión pública” (Madison, 1999a: 501).

aporía oculta porque basa su legitimidad política en una lógica *post factum* que justifica la obediencia sobre un resultado probado, lo cual es absurdo.

Sin embargo, la democracia como diarquía le brinda al proceso democrático un valor normativo propio, precisamente, porque ninguna opinión puede reclamar una autoridad sustantiva, ni siquiera una que haya recibido el apoyo de la mayoría, ya que está abierta a la impugnación y al cambio. Utilizo la palabra “inmanentismo” para transmitir la idea de que la democracia toma el conflicto canalizado a través de procedimientos e instituciones políticas como una norma de participación y no por los resultados que promete, porque brinda a todos los ciudadanos la posibilidad de expresar libre y abiertamente sus opiniones y organizarse con el fin de cambiar o impugnar a las leyes existentes y a los funcionarios electos. La democracia es sus procedimientos, con la salvedad de que no hay nada externo a ella que pueda evaluar “la calidad sustantiva de sus decisiones”. En este sentido, “no es un hecho y nunca lo será” (Dewey, 1991: 148). Sus procedimientos tienen un valor normativo porque permiten la competencia política para que el gobierno reemplace la violencia protegiendo y mejorando la libertad política igualitaria. De esto se desprende que la incertidumbre del resultado y la apertura del juego político son los “resultados” más preciados de la democracia, es decir, lo que nos da la libertad para participar voluntariamente en la votación y en la formación de opiniones políticas.<sup>101</sup> Claude Lefort (1988: 225) resaltó la naturaleza inmanente y no fundacional de la democracia moderna, hecho que desencarna el poder y lo hace omnipresente en virtud del discurso:

... [la democracia representativa] revela que el poder no es de nadie; que quienes ejercen el poder no lo poseen; que, de hecho, no lo encarnan; que el ejercicio del poder requiere una contienda periódica y repetida, que la autoridad de quienes se establecen en el poder se crea y recrea como resultado de la manifestación de la voluntad del pueblo.

Esto me lleva al tercer argumento, que se refiere a la autocontención y está intrínsecamente correlacionado con los dos anteriores. En la democracia, como en ningún otro sistema político, es fundamental que los medios y los fines no estén en contradicción. La democracia es coherencia entre medios y fines porque implica tanto la meta como el proceso

<sup>101</sup> Para una lectura interesante de una concepción procedimental que no es minimalista porque contempla los derechos participativos de voto y opinión, véase O'Donnell (2010: 13-29).

para alcanzarla. Y si no permite atajos es porque no es meramente una forma funcional de llegar a algún fin o a cualquier tipo de fin (incluso buenos fines). La bondad del fin no justifica la vulneración del proceso democrático de toma de decisiones. Los aspectos materiales y formales deben concebirse siempre juntos, si se quiere llevar a cabo un proceso democrático de toma de decisiones.

Tomemos algunos ejemplos históricos de lo que significa utilizar malos medios (violación de la igualdad) para lograr un buen objetivo. Los liberales han sido los primeros en ver que la opinión puede adquirir el carácter efectivo de un poder positivo (opresivo e intrusivo) mientras su naturaleza permanece inalterada (es decir, negativa, invisible y nunca directamente coercitiva). También han tratado de pensar posibles soluciones a este problema. Por ejemplo, Mill (1977: capítulo 10) volvió a la idea de Cicerón de una votación abierta como un medio por el cual los ciudadanos más sabios, más competentes o más virtuosos podían ejercer su influencia supuestamente beneficiosa sobre los ciudadanos comunes y supuestamente incompetentes e imprudentes.<sup>102</sup> Más moderna y menos ingenua, pero no por eso menos problemática desde una perspectiva democrática, fue la propuesta de Walter Lippmann en 1922: crear una clase independiente de expertos en cuestiones políticas y sociales (es decir, graduados y doctorados en Ciencia Política) que “hagan inteligibles y conocidos los hechos invisibles de aquellos que toman decisiones” (1997: 19-20).

Mientras que Mill había propuesto intervenir sobre los gobernados inhibiendo o domesticando sus pasiones y prejuicios a través de un sistema electoral que le ofreciera a los más competentes y virtuosos más oportunidades para ejercer su influencia en las elecciones (una propuesta que carece de evidencia empírica y es, en sí misma, el resultado del prejuicio según el cual una cultura más sabia se traduce en una mayor virtud política); Lippmann propuso, en cambio, intervenir en la clase gobernante luciendo su trabajo con el conocimiento competente de una clase tecnocrática. Reacio a la posibilidad de inducir al gran público a formular pensamientos sabios o competentes sin poner en peligro la libertad individual, Lippmann dirigió su atención a quienes tenían en sus

<sup>102</sup> Mill propuso también el voto plural (distribuir el número de papeletas de voto en relación con el protagonismo social e intelectual), aunque resolvió abandonar esta estrategia (capítulo 8). Para una excelente crítica del intercambio de igualdad política con algunos beneficios sociales, véase Rawls (1971: 232-234).

manos los medios de poder, como el mismo escribió. Sin embargo, tanto Mill como Lippmann recurrieron a estrategias a las que yo denominaría “platónicas”, ya que estaban destinadas a exaltar, en lugar de contrarrestar, la desigualdad política. Sus soluciones estaban en concordancia con las circunstancias de la democracia porque intentaron alcanzar un fin legítimo (controlar el poder de la opinión de la mayoría) con medios ilegítimos (introducir elementos de desigualdad entre los ciudadanos). Rompieron la regla de la coherencia democrática justamente porque ubicaron las amenazas a la libertad en la igualdad política.

Contrariamente a estas estrategias orientadas hacia el contenido que presumían que la democracia era incapaz de contenerse a sí misma, propongo que le demos valor normativo a los procedimientos democráticos y los juzguemos, como lo hizo Brian Barry (1996: 111), con la teoría de la justicia como imparcialidad: “no solo debe hacerse, sino que se debe ver qué se hizo. Y eso significa que la decisión debe tomarse de manera justa. Incluso si la decisión es en sí misma perfectamente justa, todavía está contaminada si el método por el cual se llegó fue injusto”. Del mismo modo, la democracia es un régimen autónomo si se interpreta como un conjunto de procedimientos que contiene una constitución, porque tiene, en sí misma, las condiciones para su propia limitación. Sin embargo, los procedimientos correctos sin los principios en los que se basan –y no sin la igualdad de oportunidades para participar e influir en las decisiones– pueden provocar, como vimos, la erosión de la confianza en la diarquía democrática. Para hacer esta afirmación no necesitamos, como explicó Kelsen (1999: 259-260), que la constitución sea vista como un límite “externo” al poder que el pueblo puede ejercer legítimamente sobre sí mismo, sino como una condición para la existencia de este poder, condición que requiere de una reparación y una restauración persistentes.

Por lo tanto, contrario a una visión tradicional, que fue sostenida por sus críticos desde la antigüedad, la democracia no es un régimen ilimitado que necesita ser domesticado con estrategias diseñadas externamente. Como quedó claro desde sus orígenes atenienses, contiene en sí misma las razones y los medios de sus limitaciones, y también, por supuesto, de sus violaciones. Esto significa que los cambios pueden ocurrir dentro de la democracia. No por casualidad, Aristóteles describió seis formas posibles de régimen democrático, que van desde una política constitucional a una demagogia. Estos cambios pueden explicarse como cambios dentro

de la relación diárquica entre la voluntad y la opinión cuando una de las dos partes obtiene cierta supremacía sobre la otra. Están preparadas para cambiar la figura de la democracia.

Mantener el proceso democrático de toma de decisiones en equilibrio con el poder de la opinión es la tarea a la que debe aspirar la democracia representativa para protegerse. Esto puede lograrse no solo permitiendo que los ciudadanos participen en el juego de la política (participando así, de alguna manera, en la producción las leyes que van a obedecer), sino también haciéndoles ver que el juego en el que están participando es justo, porque está hecho con reglas y de acuerdo a condiciones que son iguales para todos y tratan a todos por igual.

Estas tres condiciones juntas –igualdad en la libertad, inmanencia y autocontención– dan sentido a la máxima de Tocqueville de que la democracia no nos da la certeza de tomar decisiones excelentes o buenas (a veces, de hecho, sus decisiones son malas e imprudentes); lo que nos da es la certeza de que podemos enmendar y cambiar todas las decisiones sin cuestionar o revocar el orden político, es decir, sin perder nuestra libertad. En resumen, las decisiones democráticas pueden ser enmendadas con medios democráticos; pueden ser modificadas a través de estrategias directas e indirectas destinadas a reducir, en la medida de lo posible, el riesgo de desfigurarse como un medio para conseguir fines distintos a la libertad política igualitaria.

## Conclusión

En este capítulo he delineado la figura diárquica de la democracia representativa. También he argumentado que el gobierno democrático les promete a los ciudadanos la garantía de que todos ellos gocen de los mismos derechos de voto y voz, y que esto puede requerir que los legisladores intervengan para asegurarse de que las barreras socioeconómicas y culturales no sean tan altas como para poner en peligro la igualdad de oportunidades de los ciudadanos a tener una influencia política igualitaria. Los desequilibrios en la estructura diárquica de la democracia son los problemas más urgentes que deben resolver las democracias contemporáneas consolidadas. Estas atestiguan un crecimiento exponencial de la desigualdad social y su traducción fáctica en poder político a través de los mecanismos de influencia política, sin por eso revocar las reglas constitucionales del juego. Esto hace que la corrección procedimental

sea inadecuada para cumplir la promesa democrática de una ciudadanía igualitaria y, de hecho, es un engaño que oculta los efectos políticos de la desigualdad social. Los desequilibrios en la diarquía democrática pueden arreglarse restaurando y vigilando las fronteras entre la voluntad y la opinión, para restablecer así las condiciones igualitarias que requiere un justo trabajo de los procedimientos democráticos. Como forma de gobierno, la democracia debe ser un sistema de autosuficiencia permanente.

En los siguientes tres capítulos, ilustraré casos en los que se han propuesto soluciones a la relación desequilibrada entre los poderes diárquicos que desdibujan las fronteras o cambian la función de uno de sus dos componentes, es decir, la opinión. Lo logran haciendo desaparecer a la *doxa* en una transformación apolítica del foro público; promoviendo la formación de una opinión hegemónica fuerte que aspire a encarnar el poder gobernante del soberano; o transformando el papel de la opinión en un espectáculo estético realizado por líderes a los que los ciudadanos acompañan pasivamente. Estos casos, que están representados por interpretaciones influyentes en la teoría política contemporánea, son ejemplos de una caída del sentido y del valor de los procedimientos democráticos. De hecho, las soluciones que proponen no están destinadas a devolverle el poder diárquico a los ciudadanos, que, de hecho, son considerados responsables del mal funcionamiento del sistema político. Por el contrario, están destinados a intercambiar ese poder dual con un solo poder, ya sea la verdad, la gente o la audiencia. De esta forma, debilitan o desfiguran la democracia.

## Capítulo 2

### Democracia impolítica

La primera fuente del desequilibrio de los poderes diárquicos que voy a detectar y analizar es lo que considero una reinterpretación impolítica del sistema procedimental de la democracia. Este fenómeno no es solo académico, aunque me concentraré, esencialmente, en la literatura académica y lo trataré como una cuestión teórica. La democracia impolítica es el nombre de una familia compleja que incluye tanto propuestas de ampliar los campos en los que se toman las decisiones no partidarias, como propuestas que avanzan en una concepción de la autoridad democrática que recibe legitimidad en razón de la calidad de los resultados que sus procedimientos permiten. Enumero estos enfoques bajo el nombre de “democracia impolítica” porque tienden a neutralizar aquello que hace que la política democrática se asocie característicamente con disputas, desacuerdos, deliberaciones y decisiones de la mayoría que permiten su modificación. En el capítulo anterior aclaré que por política me refiero al arte del discurso público en la tradición de Aristóteles. Terence Ball (1988: 119) escribió: “la política no es esencialmente una actividad instrumental u orientada a objetivos que se lleva a cabo en aras de un fin identificable y aislado, sino que es el medio de educación moral de la ciudadanía”. Ese “medio” son las actividades públicas reguladas por derechos, procedimientos democráticos e instituciones; sin embargo, si educa a los ciudadanos moralmente, lo hace sin premeditación. En este sentido, he utilizado y utilizaré la expresión “procedimentalismo democrático” para resaltar que lo que lo convierte en la columna vertebral de la legitimidad política es el hecho de que logra que el procedimiento suceda de la manera debida, y no que produzca algunos resultados sustantivos (o deseables) que, si se logran, es sin premeditación, aunque los actores pueden querer usarlos para lograr algunos resultados específicos. Los fines de los actores son

legítimos en la medida en que no subvierten los supuestos básicos del pacto común de respetar los procedimientos. Es en relación con esta idea de política que voy a examinar las visiones impolíticas de la democracia. Antes de continuar, aclararé algunas cuestiones sobre el contexto en el que la concepción antipolítica de la democracia ha cobrado impulso en nuestro tiempo.

Los argumentos que apelan a decisiones de nivel gubernamental que eluden las solicitudes partidarias impulsadas por los partidos políticos reflejan una corriente de opinión generalizada en los Estados democráticos en estos tiempos de profunda crisis económica, particularmente en los Estados europeos. Nos animan a pensar que los electores y los representantes electos son inadecuados para tomar decisiones correctas porque sus pensamientos están infectados endógenamente por razonamientos estratégicos y no tienen la intención de lograr resultados correctos o deseables (en este caso, deseable es el cumplimiento de razones que son independientes de la autoridad política democrática). No sugiero que las interpretaciones impolíticas de la democracia fusionen interpretaciones tecnocráticas y epistémicas o, dicho de otro modo, que la democracia epistémica sea lo mismo que el gobierno tecnocrático. Como veremos, la teoría de la democracia epistémica afirma una distribución equitativa del potencial básico del conocimiento entre los ciudadanos y elogia la sabiduría de la multitud. Sin embargo, su enfoque en el resultado parece implicar que el trabajo de los procedimientos democráticos es legítimo en la medida en que es capaz de canalizar el conocimiento de muchos hacia decisiones que satisfacen razones que exceden sus opiniones o el principio de la libertad política igualitaria, que sería bueno que los procedimientos reflejen, promuevan y prometan. En este sentido, sostengo que, a pesar de las diferencias entre las formas de emplear la episteme en la política, poner valor en los resultados alcanzables sobre o en lugar de los procedimientos puede preparar el terreno para revisiones tecnocráticas de la democracia.

Está claro que en una época de profunda crisis económica, cuando las instituciones democráticas parecen incapaces de abordar una resolución, el valor de la episteme se lleva nuevamente la atención como una sustitución deseable de la *doxa*, así el tema de la solución óptima y la obediencia justificada por el conocimiento atrae a los estudiosos de la literatura y a los teóricos de la democracia, en particular. Al igual que en la década de



1920, cuando los –por ese entonces– débiles Estados liberales europeos fueron juzgados por una crisis que parecían no poder resolver, los Estados democráticos de hoy se enfrentan a una nueva ola de espíritu antiparlamentario. El argumento es que la democracia electoral y procesal da lugar a juicios parciales e intereses electorales dentro del ámbito político y que, a lo sumo, alimentan una actitud comprometida e instrumental, pero son menos conducente a decisiones firmes, justas y competentes.<sup>1</sup> El vínculo entre voluntad y opinión que presume el sistema diárquico de gobierno representativo parece estar en la raíz de esta incapacidad de la democracia para producir buenos resultados. La diarquía se presenta entre la voluntad y la verdad, en lugar de entre la voluntad y la opinión.

Diferentes emergencias (la guerra en el pasado y la quiebra económica en el presente) exigen diferentes competencias, pero impulsan puntos de vista impolíticos notablemente similares: que los ciudadanos deben aspirar a alcanzar resultados verdaderos o que solo unos pocos capaces pueden hacerlo. La reciente sustitución de ejecutivos electos por tecnócratas, en algunos países europeos, es un indicio de la creencia generalizada de que las instituciones electas democráticamente son incapaces, o demasiado lentas, para tomar decisiones políticas racionales en el ámbito de las finanzas y la economía. Por lo tanto, son consideradas factores desestabilizadores. Que dependan de la opinión de los ciudadanos, no implica necesariamente que las decisiones de austeridad sean imposibles, aunque sí exigen que sus defensores dediquen tiempo para demostrarle al público que son necesarias y para convencerlo de que son buenas.<sup>2</sup> Sin embargo, una vez que la episteme ingresa al ámbito de la política, la posibilidad de que la igualdad política sea cuestionada está en el aire, porque el criterio de competencia es intrínsecamente desigual. Hoy en día, es la expansión del dominio de las decisiones no políticas lo que corre el riesgo de promover esta transformación, junto con una reconfiguración del pensamiento político que se basa en el método jurídico de la búsqueda de la verdad.

<sup>1</sup> En este sentido, véase Sylvie Goulard y Mario Monti (2012), quienes argumentan que la salvación de la Unión Europea se basa en la determinación de sus Estados miembros de encontrar nuevos espacios de decisión menos sometidos a controles electorales y a la opinión pública, lo contrario de lo que prescribe la representación democrática.

<sup>2</sup> En el proceso de redacción de la Constitución Republicana de Francia, Condorcet llamó la atención sobre el riesgo que entraña el argumento de que un sistema de toma de decisiones colectivas (sin un líder) es un obstáculo para decisiones rápidas y competentes; así, pensó que la regulación del tiempo se convierte en un factor esencial de la libertad. Ver Nadia Urbinati (2006: 201-207).

En la teoría democrática reciente, la deliberación política, cuando no está impulsada por el objetivo de lograr resultados consensuados, ha sido contrarrestada por decisiones de actores impolíticos, como jueces y jurados o comités de expertos, con el argumento de que esto protegería el bien común de los prejuicios, la imprecisión y el partidismo. El objetivo de estas críticas teóricas es, como veremos, no superar la democracia sino fortalecerla. Sin embargo, el camino impolítico que recorren conduce a una devaluación de la democracia y, finalmente, a su desfiguración.

En este capítulo voy a analizar ejemplos de la actitud impolítica tal como han surgido dentro de la teoría democrática. Como anticipé en la introducción, sugiero que, desde el punto de vista teórico, las interpretaciones impolíticas de la democracia y la política populista parecen dos caras de la misma moneda porque ambas son intolerantes a la diarquía democrática y quieren algo más allá de las decisiones mayoritarias, el pluralismo de partidos, el arte del compromiso y el foro público abierto en el que la ciudadanía tenga la oportunidad de participar con sus ideas imprecisas, sus voces ruidosas y diversas y sus peticiones que reflejan sus condiciones e intereses sociales. La política contemporánea en Europa se suma a esta visión teórica e ilustra el desarrollo conjunto del populismo y las ambiciones epistémicas en el gobierno: cada una alimenta a la otra y, al mismo tiempo, devalúa los procedimientos democráticos, a menos que sean capaces de lograr algunos objetivos que son externos a ellos, y que lo hagan con premeditación.

## El mito de lo impolítico

El elogio hacia lo antipolítico no es nada nuevo entre los críticos o escépticos de la democracia y se vuelve particularmente intenso en tiempos de crisis. En *Reflections of a Nonpolitical Man*, una provocadora crítica a la democracia escrita en 1918, Thomas Mann sostuvo que existía una relación intrínseca entre la “política” y la “democracia”. Escribió esto en el año en que Alemania estaba cerca de adoptar su primera constitución democrática y su objetivo era indagar sobre el valor de la democracia, a la que consideraba no solamente como el nombre de una forma de gobierno, sino también como una forma integral de concebir la sociedad. La democracia, según Mann (1983: 16), hace que toda la realidad humana sea invariablemente “política”: “La actitud política-intelectual es democrática; creer en la política es creer en la democracia”. La democracia era

inevitablemente política porque transformaba todos los temas en objetos de evaluación pública y hacía que la gente decidiera a través del voto. La democracia devaluó los valores al convertirlos en una cuestión de opinión y consentimiento. Por lo tanto, era un método no solo para la resolución de problemas y la toma de decisiones, sino para transformar todas las cosas en problemas a ser debatidos públicamente y resueltos por la regla de la mayoría. Así, convirtió a toda la realidad social en artificial y sujeta al cambio de opinión de la gente.

Mann asoció correctamente a la democracia con la *doxa*, y sobre esta base criticó su éxito en la sociedad moderna. La falla principal e inaudible de la democracia fue también la razón de por qué a la gente le gustó como un régimen abierto al cambio permanente y ajustable a sus intereses o deseos contingentes. La política basada en el consentimiento era una falla porque un bien impolítico podía sobrevivir al poder corrosivo del gobierno mediante la discusión (ciertamente no la nación, una comunidad de valores, cuya decadencia lamentó Mann como efecto de la democracia),<sup>3</sup> lo que era inconcebible porque la democracia no podría existir sin esto. Cuando los críticos de la democracia, explicó Mann, propusieron denunciar el efecto corruptor de la politización radical del *ethos* público, se vieron obligados a comportarse políticamente. Es decir que, para promover su reivindicación impolítica, tendrían que volverse partidarias y, por lo tanto, democráticas. “Uno no es un político ‘democrático’ o, digamos, ‘conservador’. Uno es político o no lo es. Y si uno lo es, entonces es democrático” (Mann, 1986: 169-170).

El argumento que utilizó Mann para demostrar que la actitud política promovida por la democracia era un “sin valor” hizo resurgir las reflexiones de Max Weber sobre la política como vocación y la ética de la responsabilidad. Era un “sin valor”, ya que hacía que todos los valores dependieran de las opiniones de los ciudadanos comunes, sin competencia específica alguna (Cacciari, 2009: 94).

Sin embargo, solo una actividad política que esté sujeta a un bien superior (como la verdad o algún valor ético) podría lograr resultados que sirvan a la comunidad con espíritu independiente, por encima del partidismo. Para estar al servicio de la nación, concluyó Mann, la política debe estar dissociada de la opinión. Al igual que con la crítica de Weber

<sup>3</sup> Para una discusión crítica de las diversas facetas del relativismo, véase Steven Lukes (2008).

a los efectos debilitantes de la política parlamentaria, Mann se opuso a la “política” como una ética de responsabilidad y competencia para la “actitud política” que impulsaba la competencia electoral por los cargos.

La acusación de politización no es nueva para los críticos de la democracia.<sup>4</sup> De hecho, el siglo xvii, al que se lo conoce como el del reino de la democracia, fue el siglo en el que el ataque contra el gobierno de la mayoría fue duro y radical. Allí se perfeccionaron dos importantes críticas a la democracia: una en nombre de la racionalidad y otra en nombre de la tradición. Ambas ganaron impulso como resultado de la Revolución francesa. La centralidad de una asamblea electa y la politización iban de la mano y fueron los factores a partir de los cuales se idearon ambas críticas.

La primera cuestionó el principio democrático del consenso popular desde la perspectiva de bienes superiores *a priori*, como la verdad o el valor moral. Desde Platón hasta los teóricos contemporáneos de la democracia epistémica, “muchos amantes de la verdad [han encontrado] bastante difícil digerir las elecciones democráticas” debido a su inevitable carácter partidario y han tratado de concebir procedimientos de toma de decisiones que puedan aproximarse a la racionalidad y de reconciliar a la democracia con metas superiores al mero logro de una victoria política, cualesquiera que sean las opiniones en competencia, ya sean sólidas o sesgadas (Yack, 2012: 166). En esta tradición que afirma ser coherente con el valor de la igualdad, los teóricos epistémicos buscaron emancipar a la multitud de la condena y convertirla en un conjunto de tomadores de decisiones que pueden, si se reúnen adecuadamente y son dirigidos por buenos procedimientos y capacitadores inteligentes, lograr resultados correctos, e incluso “mejores” que los logrados mediante procedimientos no democráticos. La multitud está capacitada para acompañar a los pequeños grupos de individuos inteligentes, que claramente continúan siendo el modelo estándar de la buena política. Esta emancipación se realiza cuando se vuelven similares a los “pocos” sabios (o al “único”), según el supuesto de que el conocimiento es el fundamento de la legitimidad política. Este platonismo democrático –o la persistencia del mito del rey-filósofo vestido con un atuendo colectivo e igualitario– es

---

<sup>4</sup> Se hace eco de la crítica de Ratzinger a la presunción de la democracia de hacer que el derecho sustituya al bien ético: “el principio de la mayoría siempre deja abierta la cuestión de los fundamentos éticos del derecho. Esta es la cuestión de (...) si hay algo que es por su propia naturaleza inalienablemente ley, algo que antecede a toda decisión mayoritaria y debe ser respetado por todas esas decisiones” (Ratzinger y Habermas, 2007).

un enfoque que, como ha explicado Jeremy Waldron (1999: 29), sigue en la jurisprudencia: cuando se habla de legislación es “más cómodo tratarlo según el modelo de un solo individuo”. Como afirmaré en este capítulo, la identificación del juicio en el sentido jurídico con el juicio público es uno de los signos más relevantes de la infiltración epistémica en el procedimentalismo democrático. Este es el argumento central que propongo contra la “buena intención” de dar sabiduría a la multitud para demostrar que la democracia es superior a la oligarquía desde el punto de vista del conocimiento.

Utilizar la igualdad epistémica como argumento político y, además, como democrático es problemático, independientemente de la buena intención de hacer a la multitud honorable como un rey, porque el paradigma epistémico ubica el criterio para juzgar lo que es bueno o correcto por fuera del proceso político y desempeña, se podría decir, una función auxiliar y no autoritaria. No por casualidad, cuando Nicolás de Condorcet (un mentor de los teóricos de la democracia epistémica) quiso argumentar a favor de la racionalidad de los grandes grupos de personas que deliberan, tomó al jurado como su modelo de decisión colectiva, y no a la asamblea legislativa, para indicar que las cuestiones de verdad y falsedad encuentran su lugar en las decisiones impolíticas y no en todas las decisiones, un corolario que es precioso, aunque descuidado. Pero cuando Condorcet tuvo que crear la constitución de la República francesa, no eligió el modelo por jurados. Habiendo ya planteado el *desacuerdo* como el principio organizador de las decisiones políticas y previendo la posibilidad del disenso sobre la interpretación tanto de los artículos constitucionales como de las propuestas legislativas, trató de idear un conjunto de reglas que le permitieran al procedimiento democrático alcanzar un punto en común (una decisión) sin utilizar estrategias no democráticas ni dejar la puerta abierta a la subversión. En su búsqueda, Condorcet partió de la idea de que la democracia es el gobierno de la opinión y no de la verdad. El fundamento de su constitucionalismo planteaba que una ley legítima se asemejaba a un trabajo colectivo que se basa en “proposiciones generales” de validez independiente (los derechos son “una verdad independiente”) y busca un resultado que es general en sustancia y autoridad.

El objetivo de la constitución es hacer que la gente esté de acuerdo, al menos parcialmente, con la interpretación de esa “verdad independiente”.<sup>5</sup>

Estas reglas comunes posiblemente no puedan concordar con el punto de vista de cada individuo. Por lo tanto, deben estar determinadas por la opinión de la mayoría. La preservación de la libertad requiere que cada individuo haga una contribución igualitaria a la expresión de esa opinión mayoritaria. (Condorcet, 2011)<sup>6</sup>

La segunda dirección que tomó el ataque a la democracia a partir de la Revolución francesa fue más radical, además de fatal y explícita. En este caso, el principio del consentimiento popular fue atacado por comunitaristas, antiracionalistas y antigualitaristas, ideólogos que contrarrestaron el proceso de emancipación política en nombre de la continuidad histórica y la tradición como criterio de distribución social del honor y el poder y como condición para la emancipación política y, de hecho, para la autoridad.<sup>7</sup> Edmund Burke y Joseph de Maistre castigaron a las asambleas electas democráticamente con el argumento de que destronaron la honorable competencia, la sabiduría y la virtud de los políticos –o, en realidad, a la autoridad misma– que encontró su lugar más amistoso en la religión y la tradición, fuentes ancestrales de creencias que exigían adoración y deferencia, y no discusión y consentimiento. Sin embargo, el gobierno de la asamblea hizo de la política una arena litigiosa de batallas partidarias, en la que todos los temas se debatían y se volvían relativos en valor, porque se sometían a las opiniones provenientes de la sociedad y se traducían en mayorías numéricas.<sup>8</sup> Se acusaba a la democracia de destronar a la autoridad y legitimar la anarquía y el relativismo moral.

En los dos siglos que siguieron a la Revolución de 1789, el tema de la incompetencia de las masas y su astuta manipulación por parte de políticos ambiciosos se convirtió en un tema corriente y enredado porque, por supuesto, para que se descubra la manipulación, la gente no

<sup>5</sup> Ver Marie Jean Antoine Nicolas, marqués de Condorcet, (1968: 427-28, 1968a: 178-179, 1968b: 16 y 1968c).

<sup>6</sup> Luego agregó: “debe hacerse la siguiente distinción: las restricciones impuestas por la mayoría no deben llegar a crear condiciones que la minoría pueda encontrar opresivas, contrarias a sus derechos e incompatibles con la justicia” (Condorcet, 2011: 184).

<sup>7</sup> Para una revisión crítica de la ideología de la contrarrevolución y su manifestación con diferentes corrientes de pensamientos antiliberales, cf. Stephen Holmes (1993).

<sup>8</sup> Ver Joseph de Maistre (1994: capítulo 7) y Edmund Burke (1999c).

solo debería ser capaz de reconocer la diferencia entre verdades e ideas fácticas (un poder que es difícil incluso para las mentes más expertas) sino también poder distinguir entre el aparato retórico como diferente de la percepción objetiva. Detrás de la acusación de que la política democrática manipulaba la realidad, ya que se basa en palabras y, por lo tanto, conducía a la retórica, estaba el supuesto implícito de que, en su forma pura, la política tiene (o debería tener) que ver con “el discurso político de la verdad y nada más que la verdad” que descarta la política por completo. La paradoja es que la tiranía sería el mejor sistema porque está menos expuesto a la manipulación, ya que no se permite ningún discurso público que oriente las acciones y las opiniones (Ball, 2011: 42-46). Lo que es claro es que la política no tiene nada que ver con el alcance de la verdad y no debe ser juzgada desde esta perspectiva, y tampoco tiene nada que ver con garantizar la libertad. Por lo tanto, el problema no es la manipulación *per se*, sino la distinción entre manipulación democrática y no democrática. La primera se asegura de que todos puedan responder y buscar enmiendas, críticas y ratificaciones, mientras que la segunda no lo hace y, además, institucionaliza la retención de información para hacer imposible una indagación muy crítica.<sup>9</sup> En resumen, la distinción entre manipulación y verdad no es una distinción entre verdad y falsedad, entre evidencia correcta y *doxa*, sino entre libertad y no libertad, como vimos en el capítulo anterior.

La acusación de que la democracia manipula la verdad porque se basa en el discurso y la retórica es cruel y alarmante. Esta ha cruzado un amplio espectro de posiciones y fue desarrollada en una variedad de temas por autores tan diversos como Hippolyte Taine, Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Carl Schmitt, Walter Lippmann y Leo Strauss. Mientras que los demócratas epistémicos quieren llevar el conocimiento a las masas y hacer de las diferentes razones una única mente filosófica, los antidemócratas excluyen la posibilidad de que la mayoría pueda alcanzar un lugar tan alto y se refieren a la necesidad del gobierno de la mayoría como una prueba de su deficiencia, buscan demostrar que lograr que la mayoría pueda razonar como uno y alcanzar el resultado verdadero es inseguro para la democracia porque lleva la defensa de la igualdad política al terreno de

<sup>9</sup> En la democracia, la manipulación puede estimular el activismo, al menos, porque impulsa a la gente a denunciar y a buscar la verdad, que es lo que no sucede en un régimen antidemocrático (Ball, 2011: 46).

una fuente de autoridad que es externa al compromiso entre opiniones o, más precisamente, superior, ya que la razón es superior a la *doxa*.

Aunque sus objetivos son opuestos, tanto los críticos racionalistas y los tradicionalistas de la democracia como el gobierno de la opinión comparten el mito platónico de que una fuente trascendente de competencia política es requisito previo para la legitimidad. Ambos le confieren a la política una misión que pertenece a otros campos, por ejemplo, a la filosofía o la teología, así como también a la especie de logros que persigue la justicia en los tribunales. Su desconfianza en la democracia radica en que es, efectivamente, el ámbito de la opinión que, si bien puede defenderse en nombre de la aproximación a la verdad, no presume ningún resultado inmutable ni ninguna verdad incontestable. Los procedimientos democráticos presuponen una revisión permanente sobre la cual descansa la libertad individual de participar en el proceso de elaboración y modificación de leyes y políticas. El valor de la legitimidad democrática, sostiene Robert C. Post (2012: 31):

... hace que la doctrina de la Primera Enmienda construya el discurso público como un campo de opinión ya que evita que el Estado mantenga los estándares de confiabilidad que asociamos con el conocimiento experto (...) Consecuentemente, la creación de conocimiento disciplinario confiable debe ser relegada a las instituciones que no están controladas por el valor constitucional de la legitimidad democrática.

Sin embargo, para los propósitos críticos, la identificación que Mann propuso sobre “política” y “democracia” fue convincente. De hecho, esta identificación es el principal objeto de censura, de modo que cualquier intento de hacer política de acuerdo con la verdad tiene como resultado la despolitización de la democracia. Este es el argumento antidiárquico que voy a explorar en este capítulo.

En cuanto a las dos trayectorias de la crítica que he descrito, la preocupación por la politización es más interesante que las tradicionales lamentaciones antidemocráticas. De hecho, es intrínseco al proceso de transformación democrática de la sociedad, que persigue un ideal de justicia tal como la eliminación de los privilegios en nombre de la igual consideración de todos, por encima de consideraciones parciales y, por tanto, también de decisiones políticas. El deseo de un razonamiento impolítico imparcial es interno a la democracia; de hecho, es su reclamo inicial contra la justicia de la minoría (Weber, 1958: 231-234). La expansión de



la burocracia y de los campos de decisión que se retiran del *agón* político dan prueba de una relación ambigua entre la democracia y la opinión dentro de las sociedades democráticas consolidadas.

Según esta perspectiva, analizo críticamente el renacimiento del ideal de emancipación de la democracia del dominio de la *doxa*. Me voy a referir, en particular, al trabajo de tres pensadores, quienes tienen un papel principal en disputar el lugar de la política partidaria y la interpretación política del trabajo procedimental de la democracia. Las críticas a la capacidad de la democracia para politizar todas las decisiones se pueden detectar en la enmienda epistémica de la democracia procedimental de David Estlund (2007), en la propuesta de Pierre Rosanvallon (2003 y 2004) de extender el dominio de las decisiones no políticas y en el llamado de Philip Pettit (2012) a una “república de la razón”. Ciertamente, la indagación de estos autores de lo impolítico no comparte la misma motivación que la de Mann o que la de los antidemócratas tradicionales. De hecho, sería un grave error identificar estas tendencias críticas como si su llamado a lo antipolítico se expresara en el lenguaje tradicional y por el mismo motivo que la antidemocracia.

### Críticas desde adentro

La crítica moderna a los políticos democráticos es compleja. Igual que en la antigua Atenas, hicieron su aparición junto con la democracia, acompañaron su progreso y participaron, de alguna manera, en su creación. Como he dicho, una crítica a la democracia no incluye solo a los irreductibles enemigos del gobierno de la mayoría, pero, aún más importante, tampoco a lo que propongo llamar “las críticas desde adentro” (Urbinati, 2010). A diferencia de las críticas de la antidemocracia, manifiestan la insatisfacción con ciertos aspectos de la práctica y las instituciones democráticas. Son una expresión autóctona de descontento, diferente al atentado a la democracia que surge de principios intrínsecamente antigualitaristas de legitimidad política. Deben hacerse con cuidado las distinciones entre las corrientes críticas, y el paralelismo con el pensamiento de Mann puede ayudarnos a apreciarlas.

Mientras que Mann quería censurar el proceso de democratización, la intención de los actuales críticos desde adentro es proteger, por así decirlo, a la democracia de sus propias debilidades. Estlund (2007: 23 y 27) cuestiona las implicaciones relativistas o “nihilistas” de una interpretación

política del procedimentalismo democrático (que critica “la apelación a la verdad (...) como antipolítica”) y propone que nos preocupemos por la calidad del resultado o “la calidad sustantiva de sus decisiones”, en lugar del proceso *per se* como el principal valor de la democracia. Rosanvallon (2012: 14-15) observa con aprobación que, en la democracia representativa, los procesos políticos ordinarios se complementan y ejecutan favorablemente con prácticas, tanto impolíticas como burocráticas, y mecanismos de control impersonales (los dominios del poder de juicio “negativo”) diseñados para promover decisiones que estén más en sintonía con los principios democráticos y menos con los partidarios. Finalmente, Pettit (2004: 64) sostiene que la “despolitización de la democracia” es necesaria para realizar la deliberación política: “si se supone que la deliberación gobierna realmente en la vida pública, entonces, no hay más opción que despolitizar las decisiones públicas de varias formas”.

Las preocupaciones de estos críticos también son diferentes. La principal preocupación de Mann era el debilitamiento de los valores comunitarios que se correspondían con la “misión” ética de la Nación alemana. Pensaba que los procesos de democratización nacional e internacional harían que todos los individuos sean “libres e iguales”, pero también desintegrarían la Nación, que no era la suma de unidades iguales. Los críticos contemporáneos desde adentro tienen una preocupación bastante diferente porque su objetivo es otro. Este no es proteger o restaurar algunos bienes comunitarios, sino que es lograr decisiones verdaderamente informadas y coherentes con el principio de inclusión que la democracia misma proclama. Su preocupación es, precisamente, la desaparición de lo que Mann pensó que eran los principales defectos de la democracia: la racionalidad, la humanidad y la libertad individual. La preocupación de Estlund, Rosanvallon y Pettit apunta a la erosión de la mente independiente y el pensamiento imparcial, las únicas bases para las decisiones que se aproximan a la verdad y hacen que la democracia sea más legítima y segura.

Sin embargo, a pesar de estas importantes diferencias, los críticos contemporáneos desde adentro piensan, como Mann, que la democracia (y, en particular, la democracia representativa, que alimenta la competencia partidaria y la propaganda sesgada) tiene una predisposición endémica a fomentar visiones partidarias debido a su naturaleza politizadora. Para recordar el argumento de Nancy Rosenblum (2010: 25-26), la evolución

de la democracia moderna pertenece a la historia del “desprecio moral por los partidarios” y el partidismo. La nueva atracción por lo antipolítico en la teoría democrática contemporánea es otro capítulo más en esa historia.

¿Quiénes somos para juzgar el atractivo impolítico en la teoría democrática contemporánea? Las insatisfacciones con la transformación epistémica del discurso político en la teoría deliberativa de la democracia no son nuevas. Al momento de crear asambleas competentes, repositorios burocráticos de conocimiento estadístico o comités de expertos impolíticos que instruyeran a los parlamentos inexpertos, las objeciones contra las opiniones mal informadas, prejuiciosas y motivadas por los intereses de los ciudadanos no son novedosas ni peculiares de nuestro tiempo y de la sociedad moderna (Ball, 1988: 115-120).<sup>10</sup> En los últimos años han resurgido.

De hecho, los académicos ya han comenzado a detectarlo y estudiarlo. Algunos teóricos políticos han criticado el uso antiretórico de la deliberación como un proceso de “razón constreñida” y como una erosión de la acción política de los ciudadanos.<sup>11</sup> Han culpado a la teoría deliberativa de hacer de la democracia un régimen de consenso que expulsa el antagonismo y el desacuerdo con la consecuencia de que los ciudadanos se vuelvan políticamente apáticos (Mouffe, 1999 y 2000: en particular, capítulo 4). Mi propuesta, al criticar este giro impolítico, es diferente. Me propongo cuestionar el platonismo democrático desde una visión de la democracia estrictamente procedimental o, como ya he explicado, coherente con la diarquía de la voluntad y la opinión que constituye la democracia representativa. Mi argumento discute el alegato impolítico de que los temas de interés público deben recibir respuestas despolitizadas, aunque, al mismo tiempo, claramente, entre en conflicto con el carácter de la democracia. Así, en este capítulo trato el alegato de politización planteado desde adentro de la teoría democrática como un caso ejemplar de violación de la naturaleza diárquica de la democracia, ya que anula o estrecha el dominio de la *doxa*. Se trata de una “crítica desde adentro”

<sup>10</sup> J. S. Mill (1977: capítulo 5) diseñó comisiones parlamentarias formadas por expertos deliberantes como una estrategia para hacer que la asamblea simplemente votara sobre temas. Esa era una tarea que requería cierta competencia disciplinaria y especial.

<sup>11</sup> Young (1990: capítulo 4) fue uno de los primeros en criticar la vocación racionalista de la deliberación. Véase, también, Bernard Yack (2006), Bryan Garsten (2006) y Linda L. Zerilli (2000).

que, de concretarse, cambiaría la configuración de la democracia y, aún más, la desfiguraría.

Voy a someter la tendencia actual de las visiones impolíticas de la democracia a tres críticas principales: la primera apunta al uso epistémico de la deliberación como antídoto contra la política democrática misma; la segunda apunta a la expansión del papel “negativo” del juicio que la tentación de lo impolítico hace visible; y la tercera apunta a la disolución de la opinión dentro de un modelo de juicio que se adapta a la jurisprudencia y es de carácter legal, más que político-deliberativo. La idealización de Estlund, Rosanvallon y Pettit de lo antipolítico y sus reflexiones críticas sobre la competencia estratégica de las visiones políticas y el partidismo ilustran elocuentemente estas tendencias críticas.

Los autores pertenecen a diferentes tradiciones intelectuales y persiguen agendas distintas, sin embargo, su línea de pensamiento muestra notables afinidades. No están solos en esta batalla contra la democracia política, pero, ciertamente, son autores pioneros y los pensadores más representativos y desafiantes en este campo de la teoría política. Estlund identifica el procedimentalismo, principalmente, con la interpretación schumpeteriana o la competencia instrumental por la elección y lleva las consecuencias de la crítica deliberativa al extremo al retratar la teoría procedimentalista de la democracia como un método funcionalista que es, en lo normativo, vacío e interesado, en esencia, en la victoria; es decir, maquiaveliano en el sentido más crudo. Rosanvallon enmarca su argumento a favor de lo impolítico dentro de la dialéctica entre la política activa (legitimidad institucional o el trabajo de los procedimientos democráticos) y la contra política (ejercicio de *desafiar* o el trabajo crítico del público contra las decisiones parlamentarias), y ubica la búsqueda de una política no partidaria en el segundo, que es el dominio del *poder negativo de juicio*. Pettit, por su parte, prepara el terreno para una despolitización de la democracia ya que recurre a una vieja estrategia republicana que separa las dos funciones principales de la práctica democrática: la deliberación y la decisión. En su opinión, la primera debe implicar el juicio competente y desapasionado y el control contradictorio de las propuestas y decisiones, mientras que la segunda debe consistir únicamente en la votación y en el gobierno de la mayoría, los dos criterios de la toma democrática de decisiones que utilizan los ciudadanos (sufragio) y sus representantes.

En cuanto al objetivo de sus críticas al carácter partidario y basado en la opinión de la democracia, el de Estlund es un procedimentalismo puramente político porque induce a los ciudadanos a considerar a las decisiones políticas como indiferentes al contenido. El de Rosanvallon es el populismo, que es un destino predeterminado de la democracia representativa si no se toman precauciones, como contrarrestar la tendencia a convertir todos los temas en objetos de decisión democrática. Finalmente, el objetivo de Pettit (2004: 59) es el mismo “sistema por el cual la voluntad colectiva del pueblo gobierna” en la democracia representativa, es decir, la centralidad de los parlamentos o cuerpos legislativos que, para él, es, en sí, populismo.

A pesar de las notables diferencias, las reflexiones de estos tres autores sobre la naturaleza y los riesgos de la democracia son ejemplares e inspiradas en un ideal de democracia deliberativa como un proceso de racionalización de las decisiones colectivas. Este proyecto de racionalización está destinado a promover una contracción gradual pero significativa de la esfera de la política democrática como una esfera habitada por opiniones, en la que las decisiones se toman de acuerdo con el gobierno de la mayoría porque el consentimiento racional está estructuralmente ausente. Sugieren que el valor y el sentido de la deliberación descansa en la capacidad de esta última para enmendar la democracia de la *doxa* y su inclinación politizante, ya sea reduciendo la posibilidad de resultados irracionales (es decir, partidarios y sesgados o simplemente incorrectos) (Estlund) o interrumpiendo el camino hacia la demagogia (Rosanvallon) o reduciendo la autoridad de los órganos representativos y los votos de los ciudadanos a favor del jurado y de una estrategia jurídica de control (Pettit). Procederé de la siguiente manera: primero, analizaré cada una de estas tres interpretaciones y, segundo, señalaré el aspecto en común de todos ellos, que reside en la extensión del juicio público al carácter, modelo y fin del judicial.

### **Instrumental para la verdad**

La teoría epistémica de la democracia, que representa de la mejor forma el trabajo de Estlund, es un desarrollo dentro de la teoría deliberativa de la democracia, pero va mucho más allá, ya que le encarga a los procedimientos democráticos la tarea no solo de guiar a los ciudadanos democráticos hacia decisiones autónomas, sino también de producir

decisiones “verdaderas” o “correctas”.<sup>12</sup> La justificación normativa de los procedimientos no descansa en el hecho de que se basa en las libertades de los ciudadanos y los tratan con igual dignidad, sino en que extraen de su deliberación colectiva un resultado valioso. Consiste en una revisión de la teoría deliberativa clásica de la democracia.

La deliberación, en la interpretación clásica de Jürgen Habermas (1992: 292-295), sostiene que las relaciones sociales discursivas entre los ciudadanos tienen el mérito de producir decisiones que son más favorables porque son menos parciales que las producidas por la negociación instrumental o por la regla de la mayoría.<sup>13</sup> Se consideran favorables debido al bien moral que producen, como la reciprocidad, la autonomía y la inclusión de todos los ciudadanos. Así, para los teóricos de la democracia deliberativa, la cuestión de la deliberación no es tanto lo “correctas que sean” las decisiones, sino el “fundamento” moral de su aceptación. Es debido a este fundamento moral de las prácticas democráticas que Habermas comprende que la regla de la mayoría como una lucha domesticada por el poder es un tipo de decisión inferior. En este sentido, elogia el procedimentalismo democrático por la disposición moralmente correcta de los participantes a los que educa, y piensa que este objetivo no es casual. De hecho, aunque en su opinión no importan las consecuencias sino los procedimientos, importa la intención con la que los participantes ingresan al juicio deliberativo, porque solo con esta condición el proceso deliberativo puede trabajar para instruir su comportamiento (así, por ejemplo, ingresar al juicio con el objetivo de promover algunos intereses predefinidos o lograr algunos bienes asumidos se opone a una disposición mental deliberativa porque excluye un intercambio abierto y franco de razones a favor y en contra). Habermas sugiere que debemos respetar los procedimientos democráticos porque el proceso que ellos promulgan consiste en un “discurso práctico”. Esto lo hace legítimo. Así, distingue entre un proceso político de “equilibrio de poder” y uno que consiste en un “discurso práctico”. Mientras que el primero permite que las personas entren en la deliberación para negociar y comprometerse o “lograr un equilibrio entre intereses particulares en

<sup>12</sup> La inspiración y el tema principal de esta sección proviene del artículo que escribí con Maria Paula Saffon (ver Saffon y Urbinati (2013: en particular, 445-450).

<sup>13</sup> Sobre la identificación de la democracia procesal con el schumpeterianismo y cómo esto comprometió la comprensión normativa de esta interpretación y, de hecho, facilitó una idea distorsionada de lo que hacen los procedimientos democráticos, véase Mackie (2009).

conflicto”, el segundo les permite luchar por un interés común a través de la deliberación. Solo el último es un comportamiento colectivo moralmente legítimo en la democracia, y no lo es el primero, que Habermas (1993: 71-72) identifica con la interpretación clásica schumpeteriana del procedimentalismo.<sup>14</sup> Así, aunque critica la actitud de justificar y juzgar la deliberación democrática desde el punto de vista de los resultados epistémicos, Habermas (1998: 19) nos invita a elogiarlos desde el punto de vista de una valoración moral y no únicamente política: “Así, en el discurso normativo, llegar a un acuerdo racional es reemplazado por algo como lograr una armonización mutua de sentimientos”.

La teoría de la democracia epistémica lleva este enfoque de los procedimientos (es decir, el razonamiento desde el punto de vista de lo que produciría su uso, además de regular el comportamiento político en una condición de libertad) a su consecuencia extrema y concluye que la teoría deliberativa clásica, en sí misma, no es satisfactoria, ya que no presta atención a lo que ofrece la deliberación (Habermas, 1992: 294). Es más radical que Habermas o que quienes sostienen la deliberación a la hora de torcer los procedimientos hacia una preocupación por el objetivo epistémico de la exactitud y no admite simplemente que este pueda ser un resultado que ocurre principalmente porque la democracia permite la revisión y corrección de decisiones tomadas previamente.<sup>15</sup> Los teóricos de la deliberación aceptan el principal argumento del procedimentalismo de que el carácter “corregible” o “enmendable” es el aspecto central de la democracia, aunque apuntan a una justificación moral del uso de los procedimientos, como en la tradición de Kant. Los teóricos epistémicos no lo hacen. Según Estlund, tratar a los ciudadanos y a los electores por igual, como una visión normativa de lo que requiere la democracia, no es suficiente, porque esto implica centrarse en las condiciones (“se considera que el mérito de las decisiones democráticas se mantiene completamente en su pasado”) más que en los resultados, que, en cambio, son una mejor prueba para evaluar los procedimientos democráticos. Estos procedimientos deben llevar a la ciudadanía a tomar decisiones acertadas: este es el objetivo principal que debe perseguir la democracia; deben ser diseñados de manera que las decisiones sean o tiendan a ser correctas de acuerdo

<sup>14</sup> Llevando este modo al extremo, Bohman (2000: 51) se ha opuesto, así, al procedimentalismo porque es autorreferencial: “el mero seguimiento de un procedimiento, por justo que sea, no influirá en la calidad del acuerdo alcanzado ni en las razones que lo sustentan”.

<sup>15</sup> Esta crítica ha sido realizada, desde el principio, por Bernard Manin (1987).

con normas externas (a los procedimientos y procesos políticos) o “en estándares independientes”.<sup>16</sup>

Otros teóricos democráticos cercanos a la perspectiva epistémica también han expresado su descontento con una interpretación puramente política de los procedimientos democráticos porque sostienen que son permeables a la racionalidad estratégica y, por lo tanto, estructuralmente incapaces de indicar un camino unívoco hacia decisiones que son correctas, desde el punto de vista moral.<sup>17</sup> Su preocupación es que esta interpretación de la democracia carece de “estándares políticos sustantivos”, en realidad, “estándares independientes” que restrinjan las opciones políticas de manera tal que la atención a las condiciones, en la línea de Habermas, no puede hacer. Basarse en la legitimación para obedecer los estándares morales no es suficiente para eliminar la arbitrariedad en la autoridad política, porque es “difícil ver qué punto de vista evaluativo podría adoptarse para criticar cualquier requisito moral autoritario” (Estlund, 2007: 27 y 29).<sup>18</sup> Ahora, los teóricos epistémicos parecen creer que las decisiones correctas son un mejor camino para justificar la autoridad y, además, que la democracia puede adoptarlas porque, contrariamente al argumento aristocrático, una multitud de gente común puede tomar decisiones correctas. Por lo tanto, la concepción epistémica de la democracia hace dos afirmaciones importantes: que la “multitud” tiene dignidad<sup>19</sup> y que existe una diferencia entre el llamado de la epistocracia

---

<sup>16</sup> “Por lo tanto, como hemos visto, la teoría democrática normativa se ha basado, en gran medida, en el supuesto de que lo máximo que se puede decir de una decisión democrática legítima es que se produjo mediante un procedimiento que trata a los votantes por igual, en ciertas formas” (Estlund, 2007: 98).

<sup>17</sup> Ver Joshua Cohen (2010: 188-191) y Goodin (2003: capítulo 5).

<sup>18</sup> Cf. Pettit (1997: 180-182). Como dice Estlund (2007: 23 y 27), si el antagonismo está en el centro de los valores políticos, “existe una ambivalencia predecible acerca de las apelaciones a la verdad en el discurso político”, y el “nihilismo” sería el “precio” predecible.

<sup>19</sup> La fortuna del término “sabiduría de la multitud” proviene de James Surowiecki (2005: en particular, capítulo 1), quien sostiene, con evidencia empírica y experimental, que un grupo formado por diversos individuos, más o menos inteligente y desigualmente desinformado, es mejor en la toma de decisiones que un pequeño grupo de individuos informados por igual que tienen opiniones similares. La defensa de los “muchos cerebros” se basa en dos argumentos: que “la ‘competencia’ del grupo o la posibilidad de acertar puede exceder eso o los miembros más competentes del grupo” y que “un número suficientemente grande de desfavorecidos (pero mejor que las suposiciones aleatorias) pueden resultar fácilmente más competentes que un pequeño panel de expertos muy competentes”. El “corolario” es que “la diversidad –aquí, la independencia estadística de las conjeturas– hace una gran diferencia en el desempeño del grupo, manteniendo la competencia constante”



a la verdad (autoritaria por ser elitista o no igualitaria) y los estándares democráticos epistémicos (que pueden ser seguidos por todos debido a la igualdad epistémica que todos disfrutan). Solo la última posición garantiza la independencia de pensamiento de quienes los producen (supuesto antioligárquico). El modelo que adoptan los epistémicos para defender su caso es el del jurado: “Cuando se hace correctamente, un juicio con jurado parece producir un veredicto con fuerza legal, pero también con cierta fuerza moral” (Estlund, 2007: 7).

Los teóricos epistémicos son instrumentalistas, aunque de un tipo diferente a los schumpeterianos, porque piensan que los procedimientos deben ser vistos no como un método para seleccionar una clase política, sino para diseñar decisiones correctas. Asumen que la teoría democrática debería prestar más atención a la calidad de las decisiones que a la medida en que los procedimientos protegen la autonomía o la libertad política igualitaria. Por lo tanto, Estlund critica el “profundo procedimentalismo de Habermas, su versión de los argumentos de la no-verdad” (ibíd.: 29). Aún más, afirma:

El procedimentalismo no es el problema, pero el esfuerzo por basarse únicamente en él sí lo es. La autoridad y la legitimidad democrática nunca podrían entenderse sin depender de la idea del valor procedimental puro o retrospectivo en cierta medida (...) [sin] la tendencia a producir decisiones mejores o más justas teniendo en cuenta los estándares que son independientes del procedimiento temporal real que las produjo. (Ibíd.: 97)

Al final, la democracia epistémica quiere lo que la democracia deliberativa no: estándares objetivos para la evaluación de las opciones sociales que están por encima de la comunicación política y sus procedimientos. Su objetivo es tener un estándar de veracidad que prometa decisiones (tomadas por un colectivo de iguales) que no sean solo procesalmente correctas o válidas debido al consentimiento con los principios y reglas de la constitución. Estlund juzga el procedimentalismo puramente político como una forma de “nihilismo” y piensa que “su formalismo de indiferencia hacia el contenido hace que la democracia no sea ni lo

---

(Vermeule, 2009: 5). Más recientemente, Héléne Landemore (2012) utilizó este teorema para demostrar, contra el uso oligárquico de la “buena” deliberación, que las grandes multitudes están más diversificadas, ya que son más numerosas que los pequeños grupos de pocos individuos inteligentes.

suficientemente admirable ni valiosa para los ciudadanos” (ibíd.: 27).<sup>20</sup> En cuanto a la validez jurídica, tampoco es condición suficiente para una autoridad legítima; lo que hace falta es que los procedimientos democráticos operen “con tendencia a tomar decisiones acertadas” (ibíd.: 8 y 98). Por lo tanto, tienen que ser juzgados no simplemente como válidos sino también como “correctos según estándares independientes” (ibíd.: 98). Una interpretación solo política de los procedimientos democráticos no puede hacerlo, lo que significa que un proceso que promete tratar a los ciudadanos por igual, independientemente del contenido de la decisión, no promete lo suficiente.<sup>21</sup>

La doctrina epistémica es un intento radical de despolitizar la democracia convirtiéndola en una sección en la búsqueda de la verdad; esto le brinda a la perfección teórica diversas propuestas empíricas y pragmáticas para la construcción de *foros* de deliberación colectiva en donde los participantes guiados por “buenos procedimientos” para lograr “decisiones justas” o “respuestas correctas” son un ejemplo práctico de una interpretación epistémica de la democracia (ibíd.: 18). De hecho, estos experimentos encarnan el ideal de la deliberación como complemento de los órganos representativos electos, cuyas decisiones difícilmente pueden apoyarse en un amplio consenso y superar así el sentido de injusticia.<sup>22</sup> La *doxa* es un problema tanto para los teóricos de la deliberación empírica como para los teóricos epistémicos.

En resumen, la transformación de la toma de decisiones políticas en un proceso epistémico choca con la democracia de manera bastante dramática. Primero, porque cuestiona la estructura diárquica del gobierno representativo y el procedimentalismo democrático. Y segundo, porque refuta la condición de autonomía o inmanentismo que corresponde a la autoridad democrática. El primer proyecto desafía el propio carácter político de la democracia y promete libertad política igualitaria que se logra mediante la participación directa o indirecta de todos los ciudadanos en la elaboración y evaluación de las leyes que van a obedecer; mientras que el segundo desafía su sustancia.

<sup>20</sup> Ver, también, Saffon y Urbinati (2013: 6).

<sup>21</sup> Los procedimentalistas “ven la bondad o la adecuación de un resultado como enteramente constituido por el hecho de haber surgido de alguna manera procedimental correcta” (Goodin, 2003: 92).

<sup>22</sup> Ver Archon Fung (2006), Bruce Ackerman y James Fishkin (2004: 179-184).

En cuanto al primer proyecto, la democracia no promete decisiones que sean más correctas o más verdaderas que, por ejemplo, las alcanzadas por algunos tecnócratas, ni exige que todos los ciudadanos sean competentes o que alcancen un grado de competencia tal que les permita tomar decisiones correctas. La condición de igualdad que supone la democracia es de oportunidad, y no de sustancia. Nos podemos preguntar: ¿La distinción de competencias está destinada a desaparecer a medida que evoluciona la democracia o, a la inversa, contradice a la democracia, como puede parecer cuando los teóricos quieren distribuirla de forma igual? Estas cuestiones revelan una interpretación platónica de la política y una falla en la democracia, ya que la distribución equitativa de competencias no es, por sí sola, suficiente para democratizar la deliberación colectiva. Una multitud que está formada por personas que, dados algunos datos y procedimientos de deliberación, logran un resultado unánime, todavía no es necesariamente democrática, aunque sí igualitaria. De hecho, no está claro quién juzga sobre cuál es el grado de competencia necesaria y sobre la corrección de las decisiones, sino lo hacen los ciudadanos mismos.

El segundo proyecto viola la autonomía de la democracia ya que viola el principio de inmanencia en el que se basa este sistema político. Según Estlund, las decisiones democráticas son mejores que las no democráticas porque tienden a producir resultados más adecuados o mejores: él hace de la calidad epistémica de los procedimientos democráticos la fuente de su legitimidad. Esta visión instrumental parece sugerir que la legitimidad para obedecer las leyes se basa en un resultado empírico, lo cual es una paradoja porque la lógica *post factum* implica que los ciudadanos deberían tener la oportunidad de probar los resultados de las leyes antes de obedecerlas. Además, la autoridad epistémica evalúa los procedimientos con un criterio externo para analizar sus resultados, y esto contradice el principio de autonomía democrática. Asimismo, ¿quién en una democracia puede definir qué tan correctas son las decisiones sino las mismas personas que las usan o que nombran a alguien para usarlas? Y existiera ese juez “independientemente” de los actores, ¿no sería él o ella el soberano? Como sostuve en el capítulo anterior, la democracia es un proceso inmanente en el sentido de que no contempla un punto de referencia externo para evaluar su autoridad (Habermas, 1992: 106). Así, tanto la *doxa* como la variabilidad de decisiones son inherentes a ella, lo que significa que la

legitimidad democrática no puede depender de la promesa de que proporcionará decisiones correctas.

La democracia no necesita llegar hacia alguna verdad para ser legítima. Y a pesar de que los candidatos prometan buenos resultados, los ciudadanos los esperen y los procedimientos los permitan, no es por ellos que la autoridad democrática es legítima. Tanto en el caso de que lleguemos a buenos resultados como en el caso de que lleguemos a resultados decepcionantes, los procedimientos son legítimamente democráticos porque cumplen el rol por el cual están hechos: proteger la libertad de sus miembros de tomar decisiones “equivocadas”.<sup>23</sup> En este sentido, la democracia no es perfeccionista. Yo diría que carece de virtudes. Esta idea fue formulada brillantemente por Albert O. Hirschman (1986), para quien la única virtud en verdad esencial de la democracia es el *amor por la incertidumbre*, que no es un amor ingenuo sino un hábito de la mente sostenido por un proceso abierto de formación de la opinión pública (abierto a discusión y a nueva información que cuestiona las creencias ya consolidadas).<sup>24</sup> Hirschman (1982: 123) agregó que la máxima *errare humanum est* debe interpretarse no solamente como que los humanos podemos cometer errores, sino también como que solo los humanos cometemos errores. Los procedimientos democráticos contribuyen a nuestra necesidad endógena de cambiar pensamientos y decisiones tomadas previamente, sin fecha límite para lograr el resultado correcto y sin un resultado final que alcanzar.

Esto significa que la probabilidad de tomar decisiones “incorrectas” (como explicaré más adelante al analizar el pensamiento político, con “incorrectas” hacemos referencia a aquellas decisiones que no cumplen con lo que se nos prometió o con lo que pensábamos que era útil y bueno para nuestra comunidad política) no tiene por qué considerarse una debilidad de la democracia. Los procedimientos democráticos combinan dos condiciones: homogeneidad –todas las personas deben tener algún tipo de igualdad al compartir el poder político– y diversidad –cada ciudadano

<sup>23</sup> Según Robert Dahl (1985: 51): “Es cierto que un régimen democrático corre el riesgo de que la gente cometa errores. Pero el riesgo de errores existe en todas las regiones del mundo real (...) Además, la oportunidad de cometer errores es una oportunidad de aprender (...) En el mejor de los casos, solo la visión democrática puede ofrecer la esperanza, que la tutela nunca puede hacer, de que, al dedicarse a gobernarse a sí mismos, todas las personas, y no solo unas pocas, puedan aprender a actuar como seres humanos moralmente responsables”.

<sup>24</sup> Véase, también, Hirschman (1995: 118-119).

es específico (hay diversidad de intereses, opiniones y valores)—; y presumen, además, que el disenso (que la diversidad puede engendrar) es bueno como una inyección de vitalidad y como una capacidad de revisión en el proceso democrático, pero no necesariamente como un medio para obtener resultados más verdaderos.<sup>25</sup> Si bien la verdad tiende a superar el disenso, los procedimientos democráticos siempre lo presumen. En este sentido, la democracia no debe ser juzgada por su capacidad para producir resultados correctos, sino por su capacidad para permitir que todos los puntos de vista o ideas compitan abierta y libremente por alcanzar las decisiones que consideran importantes para lograr las promesas que hacen a la democracia.<sup>26</sup> Como destacó Aristóteles, la política se identifica con la libertad porque es un campo de la opinión. La democracia promete ser la mejor condición para lograr esto porque promueve una distribución equitativa del poder político.

Pero una vez que se convierte en el terreno de la verdad, la política se vuelve inhóspita para la contestación y la libertad, e incluso también para la paz, ya que surge el riesgo de que los conflictos políticos asuman una naturaleza violenta e insoluble. Cuando la arena política está habitada por interpretaciones contradictorias de lo que significa una idea verdadera, el compromiso entre estas parece difícil de lograr, o lógicamente imposible. Dado que lo opuesto a la verdad es el error, no tiene sentido tolerar un error a menos que quienes lo sostengan lo vean como un error temporal que debe ser superado. Cicerón dio una excelente justificación de esta actitud, que puede ser visto como un valioso punto de referencia a la hora de evaluar las distintas formas de diálogo y, en particular, el filosófico y el político.

Cicerón trató al desacuerdo en relación con las disputas dentro de las escuelas filosóficas y entre los filósofos y en relación con los oradores en el foro. Argumentó que, cuando el acuerdo del primer tipo no era posible, el participante individual en un *sermo* (debate filosófico) podía decidir libremente seguir su propio juicio, en la medida en que su escuela filosófica no le ofreciera ninguna orientación segura sobre cómo resolver el conflicto entre supuestos básicos.

<sup>25</sup> Cf. Josiah Ober (2008a: 31-33).

<sup>26</sup> De ahí que Platón (1960: 80) hiciera decir a Calicles que los filósofos “no tienen conocimiento del código legal de esta ciudad”.

Pero se debe dejar que todos defiendan sus puntos de vista, porque el pensamiento es libre: me aferraré a mi regla y no estaré atado a las leyes de ninguna escuela de pensamiento a la que me sienta obligado a obedecer, siempre buscaré la solución más probable en cada problema. (Cicerón, 1945: 335).

Sin embargo, la suspensión del pensamiento era altamente indeseable en las contiendas políticas, e incluso imposible, porque las decisiones podían permitir su postergación –y la mayoría, a veces, ni siquiera– como máximo, pero no la suspensión. Además, la ciudad tenía en las leyes, tanto constitucionales como ordinarias, una guía segura para la resolución de conflictos. En resumen, la suspensión del pensamiento solo era posible con debates filosóficos. Cicerón, por supuesto, no pretendía decir que los filósofos debían ser libres en todas sus opiniones o tolerantes con todas las creencias, como tampoco debía ser un ciudadano o un juez. Su teoría del desacuerdo y la distinción entre verdad y probabilidad se basaba en un acuerdo básico sobre lo que era la razonabilidad humana; en cualquier caso, la suspensión del pensamiento filosófico fue en aras de resolver la incertidumbre y lograr la verdad. Cicerón no practicó lo que la corriente epistémica contemporánea llama “nihilismo”. Su escuela filosófica fue la Academia, cuyo escepticismo moderado básico estaba de la misma forma distante del platonismo, por un lado, y del pirronismo o escepticismo absoluto, por el otro. La probabilidad, en lugar de la suspensión total del pensamiento, y la argumentación *in utramque partem*, en lugar de asertividad dogmática, fueron las reglas básicas de la Academia y de la elocuencia civil (Remer, 1996: 16-26). Un escepticismo moderado fue, para Cicerón (1955-1958: capítulo I.1), la clave para la continuidad del *sermo*:

Los filósofos de la Academia han sido prudentes al negarle su consentimiento a cualquier proposición que no haya sido probada (...) nada podría ser menos decente para la dignidad e integridad de un filósofo que adoptar una opinión falsa o mantener como cierta alguna teoría que no ha sido completamente explorada y comprendida.

Las reglas del *sermo* eran necesariamente diferentes de las de la retórica, ya que las primeras eran dictadas por la verdad y las segundas por la prudencia (decoro o dignidad), que sostenía que el orador debía adaptarse al carácter de la audiencia y evitar imponer un estándar de certeza sobre materias que tuvieran que ver con la convicción y la persuasión entre

ciudadanos libres. El punto de referencia del orador era el bien de la república, la preservación de la libertad y la paz civil: la ley y los derechos eran su guía segura. La posición de Cicerón no es diferente a la sugerida por John Rawls, quien también argumentó que el desacuerdo en nombre de la verdad tenía una propensión natural a terminar en violencia, ya que las partes toman como deber resistir los males de los demás y convencerlos sobre cuál es la verdad. Un ejemplo antiguo, pero todavía memorable, de acuerdo fallido entre los participantes que entraron en la deliberación con la intención de imponer una verdad determinada es el de los numerosos concilios religiosos que se celebraron en las primeras décadas después de la protesta de Lutero, que no solo pusieron en peligro la meta de los humanistas, sino que también radicalizaron los desacuerdos religiosos y abrieron las puertas hacia las guerras de religión. El diálogo resultó estar fuera de lugar porque las opiniones que provocaron el desacuerdo no pudieron ser objeto de consentimiento.<sup>27</sup> Cuando la verdad es el tema de la política, el proselitismo reemplaza a la persuasión y a la deliberación, y la persecución ocupa el lugar de la tolerancia. Esta fue la fuente de las guerras de religión. Su nefasta lógica no desaparecerá porque creemos una democracia, sino que lo hará solo si le quitamos al discurso político el intento de búsqueda de la verdad.

De hecho, los teólogos (católicos y protestantes por igual) que en el siglo xvii intentaron resolver sus desacuerdos dogmáticos a través del diálogo no lo lograron porque adoptaron las reglas del *sermo* de Cicerón y no las de la retórica.<sup>28</sup> Su elección era predecible ya que no querían lograr la paz dentro de la libertad, sino el tipo de armonía (concordia) que solo la verdad permitía y que ordenaba la superación de importantes diferencias (por lo tanto, los “errores”) y la suspensión de las decisiones

---

<sup>27</sup> A mediados del siglo xx, Kelsen (2013: 90) escribió que intentar justificar la democracia sobre la base de la calidad “epistémica” de sus decisiones políticas equivale a hacerla parecer un “burro con piel de león” porque la comunidad política en su conjunto *no* es el organismo más calificado para descubrir y aplicar un estándar objetivo de “verdad” política, ni debería esperarse que lo sea. Basar la legitimidad política únicamente en el principio de autonomía (obedecer las leyes que hacemos) realmente tiene sentido para la suposición de que no se dispone de un estándar objetivo de verdad política. Sobre su argumento de que la democracia no puede operar con credos dogmáticos, véase Kelsen (1948).

<sup>28</sup> Para una excelente descripción de un ejemplo de aborto del coloquio para la reconciliación entre católicos y calvinistas en Francia (que ocurrió diez años antes de la masacre de los hugonotes), véase Donald Nugent (1974).

hasta que se restableciera la verdad.<sup>29</sup> Las reglas del *sermo* eran la receta de la intolerancia y la guerra porque eran incompatibles con el pluralismo.<sup>30</sup> Pero para la continuación del diálogo y la preservación de la paz, la estrategia debería haber sido la de minimizar el contenido doctrinal de la religión y, de esta manera, debilitar la ética de la coherencia y fortalecer la del respeto.<sup>31</sup> Sin embargo, esta posición solo podría adoptarse si el diálogo se trasladaba fuera del dominio de la verdad (la teología, en ese caso) en el ámbito de la política o la retórica cívica. La verdad confía en la competencia como forma de autoridad, lo que hace que el pluralismo de opinión sea transitorio y solo instrumental para el resultado. Además, las apelaciones a la verdad en la política provocan divisiones ya que no permiten la adaptación.<sup>32</sup> Claramente, los teóricos epistémicos hacen del juicio de carácter judicial o legal (lograr la verdad sobre algún hecho) su modelo de toma de decisiones colectivas, y no la asamblea política o el trabajo de los legisladores. Como argumentaré al final de este capítulo, el ideal epistémico e impolítico se basa en equiparar el juicio en la jurisprudencia con el juicio en la política.

Otra objeción que se le puede plantear a la concepción epistémica es la siguiente: ¿cuándo debemos dejar de probar el carácter “correcto” de

<sup>29</sup> Como escribió Mario Turchetti (1984: 102-108), el espacio para el compromiso era más amplio cuando los cristianos, posteriores a la Reforma, no conocían bien las posiciones de los demás. Contrariamente a la esperanza del guía espiritual de la concordia, Erasmo de Rotterdam (que fue una inspiración teórica tanto de católicos como de calvinistas, durante algunas décadas), los “fundamentos de la fe”, que —se suponía— eran una verdad básica no abierta a la discusión y compartida por todos los cristianos en tanto cristianos, se convirtieron en el principal objeto de discordia y de desacuerdos entre las diferentes denominaciones cristianas. Superar el desacuerdo significaría superar las diferencias entre los cristianos sin dejar de pertenecer a la misma iglesia. Sin embargo, fue precisamente en nombre de la diferencia que se produjo la ruptura con los “fundamentos de la fe”.

<sup>30</sup> Los partidarios de la concordia, católicos y protestantes, se opusieron a su idea de unidad frente a modelos de imperio que se basaban en el pluralismo religioso, como el Imperio otomano o el antiguo Imperio romano (Lecler, 1966: 394).

<sup>31</sup> La asociación de “creencias fuertemente arraigadas” con la intolerancia y, viceversa, de una perspectiva más escéptica con la tolerancia tiene un amplio eco en el análisis contemporáneo. Ver Quetin Skinner (1978: 244-254) y Preston King (1976: 122-131). Para una lectura crítica que enfatiza, en cambio, la implicancia “traicionera” y relativista del escepticismo, véase Richard Tuck (1988: 21-35). Por último, para un desafío al supuesto “modernista” que vincula la tolerancia con el escepticismo, véase Cary Nederman (1998: 66-67).

<sup>32</sup> Como dice Rawls (1983: 129), “sostener una concepción política como verdadera, y solo por esa razón la única base adecuada de la razón pública, es excluyente, incluso sectario, y muy probablemente fomenta la división política”.



una decisión? A diferencia de un tribunal, que se espera que produzca un veredicto definitivo, la democracia es un juego abierto de decisiones políticas y de revisión de decisiones tomadas previamente. No consiste en un proceso cuyo objetivo sea llenar un vacío de conocimiento en algún momento del futuro y, de esa manera, dejar de decidir. Sus procedimientos no están destinados a producir decisiones finales. Las decisiones democráticas, como todas las decisiones políticas, ocurren en la dimensión temporal del presente, pero, a diferencia de otros procesos de toma de decisiones, no prometen una solución definitiva a un problema político dado. La aceptación del cambio legal es un reconocimiento de que los procedimientos democráticos están destinados a regular los conflictos y desacuerdos que surgen de manera persistente.

Como expuse anteriormente, los teóricos de la democracia epistémica se apoyan en el teorema del jurado de Condorcet al argumentar que la democracia debe ser un procedimiento que tienda a generar decisiones correctas. Sin embargo, este teorema es el menos apto para explicar la deliberación en las asambleas políticas.<sup>33</sup> El “error”, al aplicarlo a esas asambleas, debería ser atribuido a los teóricos contemporáneos de la democracia epistémica más que a Condorcet, quien, cuando se propuso diseñar la constitución de la República francesa (1792-1793), abandonó el teorema del jurado y previó la posibilidad de disentir, tanto sobre la interpretación de la constitución como sobre la enmienda constitucional. En este sentido, ofreció un aporte relevante al constitucionalismo democrático al interpretar la actividad legislativa en la asamblea representativa como un trabajo de implementación e interpretación de los principios y derechos contenidos en la constitución, que estaba endógenamente abierto a diversas opiniones y desacuerdos. En consecuencia, Condorcet (1968: 427-428) eligió el desacuerdo como la perspectiva en relación con la cual se debe juzgar el desempeño del proceso democrático de toma de decisiones. Así, se preguntó cómo el proceso democrático podría ser menos propenso a la inestabilidad sin recurrir a estrategias no democráticas. A pesar de que desconfiaba de los partidos y las facciones, Condorcet admitió que el objeto de la democracia es la opinión, y no la verdad. Por

<sup>33</sup> Ober (2008a: 109) observa: “El teorema del jurado de Condorcet se limita al juicio binario (...) Sin embargo, el teorema de Condorcet es incapaz de explicar los procesos de toma de decisiones de la Asamblea ateniense, donde un cuerpo muy grande de personas, algunas de ellas expertas en varios dominios relevantes al tema del día, a menudo decide entre una variedad de posibles opciones políticas después de escuchar una serie de discursos”.

lo tanto, sostuvo que el trabajo político de una asamblea electa y de los electores debía verse como un proceso de enmienda permanente: “los legisladores de hoy son simplemente hombres, que no les pueden dar a los otros hombres que son iguales a ellos nada más que leyes que son transitorias, como ellos” (Condorcet: 375 y 371).

Este punto no niega que debería haber limitaciones a lo que el procedimiento democrático puede decidir sobre una base ordinaria. Esta es la función del constitucionalismo, el principal objeto de la justicia en los términos de Aristóteles, como veremos más adelante. Se puede evitar que la democracia produzca resultados “incorrectos” mediante la política constitucionalizada. Pero la evaluación del carácter “correcto” de las decisiones se basa en un criterio que es interno al mecanismo en sí mismo y, por lo tanto, a la opinión en sí misma.<sup>34</sup> Como ha argumentado Frank Michelman (1997: 148), los procedimientos de elaboración de leyes producen “leyes que son válidas”, y no leyes que son verdaderas: “un régimen legislativo no necesita, para ser correcto, resultar en leyes perfectamente justas; si no que, necesita solamente usar procedimientos capaces de producir leyes que sean válidas”. Las interpretaciones de la constitución no solo son posibles sino que están permitidas porque la diversidad de opiniones es una condición que la libertad democrática valora y provoca de antemano. La división entre mayoría y minoría es la regla básica que gobierna el mundo del discurso público sobre los temas políticos, tanto cuando está en juego la constitución (y la decisión se toma por referéndum)<sup>35</sup> como cuando lo están las políticas cotidianas.

<sup>34</sup> “En cuanto el filósofo sometió su verdad, reflejo de lo eterno, a la *polis*, se convirtió inmediatamente en opinión entre opiniones” (Arendt, 1990: 78).

<sup>35</sup> Para contener la enmienda de las constituciones por asambleas representativas, muchas democracias modernas han adoptado una regla de supermayoría. Sin embargo, si bien este método tiene como objetivo proteger a la constitución de los representantes (que no pueden usarla como les parezca), no es una violación de la igualdad porque no preselecciona a la minoría. Kelsen, acérrimo defensor del principio de mayoría, pensaba que la única forma de hacer jurídicamente efectivos los derechos era inscribirlos en la constitución y hacerlos no inmediatamente accesibles a la posibilidad de ser modificados o anulados por la mayoría electa. Por esta razón, concluyó que la institucionalización adecuada del principio de la mayoría requiere la introducción de ciertas restricciones “super mayoritarias” que constituyen la base para una distinción entre diferentes “niveles” de legislación. “La protección de la minoría es la función esencial de las llamadas libertades y derechos fundamentales o derechos humanos y civiles, que están garantizados por todas las constituciones democráticas parlamentarias modernas (...) La forma típica de calificar las leyes constitucionales frente a las convencionales leyes es el requisito de un mayor *quorum* y de una mayoría especial, posiblemente de dos tercios y tres cuartos” (Kelsen, 2013: 50).

Afirmar que hay o debería haber una interpretación correcta de los valores de igualdad y libertad, independientemente de las circunstancias en las que se apliquen, es cuestionable desde una perspectiva democrática. Según Condorcet, el constitucionalismo es necesario porque se prevé la disidencia, más que el consenso. Sin embargo, la doctrina epistémica parece sostener que este es el asunto, negando o reduciendo en exceso, de este modo, el alcance de la política en el desarrollo de valores normativos.

Los argumentos epistémicos en la definición de legitimidad democrática plantean dos problemas adicionales que pertenecen respectivamente al significado del giro epistémico y a la apelación a la autoridad de Aristóteles. El intento de demostrar que la democracia es buena, o que está mejor dispuesta a tomar decisiones verdaderas porque el colectivo es racional, fue una estrategia propuesta en el siglo XVIII para contrarrestar el popular argumento antidemocrático de que la democracia era un mal régimen porque se basaba en una mayoría incompetente e irracional.<sup>36</sup> Jean-Jacques Rousseau y Condorcet respondieron a esta crítica clásica cambiando el lugar de la legitimidad política del contenido y el resultado hacia los procedimientos que ordenan el trabajo del colectivo. Dispuestos a refutar el argumento aristocrático de que la virtud y la competencia eran los requisitos para gobernar, debían demostrar que la igualdad política podía satisfacer los criterios de conocimiento y competencia. Es difícil descifrar cuál es el terreno de disputa actual en relación con el cual los teóricos epistémicos le devuelven el tema de la legitimidad a la competencia. ¿Por qué necesitamos hacer que la democracia se parezca a una aristocracia y por qué queremos vestirla con el traje del mejor o los mejores?

El segundo argumento problemático consiste en defender la democracia epistémica respaldando la crítica de Aristóteles a la epistocracia de Platón.<sup>37</sup> De hecho, aunque Aristóteles veía a la democracia como una degeneración del gobierno constitucional, cuando tuvo que evaluar el papel de la mayoría, reconoció su competencia deliberativa en la asamblea pública (*ekklesia*) y la del jurado en los tribunales de justicia (*dikastes*). Pero esta no es una descripción completa de la posición de Aristóteles

<sup>36</sup> Cuanto más multitudinaria es una asamblea, argumentó Madison en *Federalist* (58), más susceptibles son las decisiones a las pasiones e intereses sectarios: "La ignorancia será engañada por la astucia y la pasión esclava de la sofistería y la declamación" (Madison, Hamilton y Jay, 1987).

<sup>37</sup> Ver Estlund (2007: 208-209) y Waldron (1999: 33-34).

hacia la democracia. Es inapropiado decir que Aristóteles pensó que la mayoría era competente para hacer buenas leyes si no hacemos la distinción crucial que hizo entre leyes y decretos. Esto es lo que ignoran los teóricos epistémicos cuando invocan la autoridad de Aristóteles. Para él, la mayoría eran buenos (y en realidad mejores que la minoría) al emitir juicios sobre casos individuales, que es lo que la asamblea y el jurado hicieron en su mente porque juzgaron conforme a leyes (constitución) ya existentes hechas por el legislador (*nomothéton*). De hecho, la asamblea no promulgó leyes sino decretos (*psephismata*) y el jurado emitía veredictos sobre casos específicos (civiles y penales). Sin embargo, según Aristóteles, la mayoría no era buena para hacer “las leyes” y, por este motivo, no se les dio la autoridad del *nomothéton*. La virtud, cualidad que se encontraba más fácilmente en los individuos por separado, fue el principio y lo que condujo hacia el buen gobierno y la legislación.<sup>38</sup> Esta es la perspectiva dentro de la cual debemos situarnos cuando queremos presentar a Aristóteles como amigo de las multitudes. En su opinión, muchos utilizaron el consentimiento (y no la virtud) como estrategia para la toma de decisiones, por lo que no pudieron tomar decisiones políticas que cumplieran con estándares independientes –no pudieron transformar la *doxa* en *arête*–, sin embargo, la razón por la que los ciudadanos se establecieron en la asamblea no fue esa.

Según Aristóteles, la participación de la mayoría en la función legislativa era esencial para alcanzar la libertad. Los ciudadanos protegían su libertad a través de la participación de dos maneras: primero, su gran número era un obstáculo importante contra la corrupción (ni siquiera el ciudadano más rico podía comprar una mayoría en la corte o la asamblea); y segundo, fueron capaces de actuar juntos y demostrar que, si bien cada uno era individualmente débil, la inclusión de todos, con independencia de sus cualidades individuales (y conocimientos), los hacía fuertes y capaces de gobernarse a sí mismos. Mientras que el gobierno de la minoría se basaba en individualidades excepcionales, el gobierno de la mayoría tenía la virtud de tomar decisiones concertadamente (su habilidad era la cooperación más que el conocimiento).<sup>39</sup> En eso consistía la sabiduría de

<sup>38</sup> Véase, de Melissa Lane, “Aristotle as Schumpeterian? The Multitude’s Claim to “Rule” as a Claim to Election and Inspection Only” (próximamente en *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*).

<sup>39</sup> Ober (2008a: 18) ha propuesto una especie de teorema para este hacer colectivo funcional que recupera la teoría de Hayek de la experiencia difusa a través de la información

la multitud. Las pequeñas reuniones corrían el riesgo de la inestabilidad porque se constituían por un número demasiado pequeño de personas como para poder contener el egoísmo de las grandes personalidades. Pero el poder de unos pocos terminaría cayendo en manos de una gran multitud. En todo caso, según Aristóteles, la mayoría no compitió con la minoría en materia de corrección, bondad o sabiduría en las decisiones, sino que lo hizo en materia de libertad, al afirmar que podían gobernarse a sí mismos, aunque no tenían ninguna cualidad, virtud u honor personal especial; y en materia de cooperación, que era más difícil de conseguir para las grandes personalidades.<sup>40</sup> Este fue el objetivo y el argumento que condujo a la revolución democrática ateniense. Muchos reivindicaron su libertad, y no su corrección, cuando demandaron estar incluidos en la asamblea legislativa. La democracia es un régimen de libertad, no de episteme.

En resumen, la democracia pertenece a la libertad y no a la verdad. Es mejor que cualquier otro régimen no porque produzca buenas decisiones, sino porque nos permite sentirnos directamente responsables de aquellas decisiones que tomamos y obedecemos utilizando los mismos procedimientos. Además, somos autónomos en la democracia no solo porque obedecemos las leyes que hacemos, sino también porque “marcamos la agenda” sobre los problemas que consideramos importantes y sobre los cuales queremos decidir. La democracia no es solo un método para resolver problemas (como plantea el enfoque epistémico), sino también para dar a conocer problemas o para transformar algo dado en un problema que merece ser discutido públicamente.<sup>41</sup> Por lo tanto, teorizar el valor de la competencia democrática es, según Post (2012: 34), lo siguiente:

... encontrarse con una aparente paradoja. La legitimación democrática requiere que el discurso de todas las personas sea tratado con tolerancia

---

comunicada socialmente: “La clave para una toma de decisiones democrática exitosa es la integración del conocimiento técnico disperso y latente con el conocimiento social y el valor compartido”.

<sup>40</sup> Cf. Kurt A. Raaflaub (1983: 517-524) y Hansen (1993: 71-78).

<sup>41</sup> Según Stuart Hampshire (1989, 56-57): “Como insiste Aristóteles, no deliberamos sobre cosas que creemos que no pueden ser de otra manera por la naturaleza de las cosas”. Rostbøll (2008: 22) ha señalado, contra el teórico de la democracia minimalista, que las preferencias no deben tratarse como “dadas” porque el significado de deliberación es, precisamente, el de crear instituciones y condiciones sociales que conduzcan a la “opinión libre y a la formación de voluntad”.

e igualdad. La competencia democrática, por el contrario, requiere que el discurso esté sujeto a una autoridad disciplinaria que distinga las buenas ideas de las malas.

La sociedad democrática tiene muchas autoridades que operan en diferentes ámbitos, desde los mercados hasta los tribunales, pero la autoridad suprema sigue siendo la “opinión pública”, cuya libertad de expresión y asociación implica la educación y la información, pero no la certeza de éxito.

Se puede hacer una objeción final a la teoría de la democracia epistémica: cuando hablamos de “decisiones” políticas –correctas o incorrectas, acertadas o equivocadas– debemos evitar considerar a todas las decisiones como si fueran de idéntica naturaleza. Las decisiones políticas son, la mayoría de las veces, decisiones sobre temas que son muy controvertidos y no solo, o principalmente, sobre cuestiones de resolución de problemas. Son cuestiones cuyo resultado es una ley que impone, a todos los ciudadanos y no solo a quienes la consideran justa o correcta, la obligación de obedecer. Una científica que reconoce sus errores y acepta los resultados de sus colegas capitula ante la verdad: no obedece simplemente, también lo acepta. Un jurado que llega a un veredicto produce una decisión definitiva, ya no revisable, que tiene la misma interpretación para todos; de este modo, la libertad de revisión significaría comprometer el valor de la justicia. Por lo tanto, incluso la apelación a lo “correcto” adquiere diferentes significados en una asamblea política. Según Przeworski (1999: 29): “La diferencia entre el jurado y el electorado es que mientras el jurado se enfrenta a un problema que tiene una respuesta que es correcta para todos los individuos, para los electores muchas decisiones diferentes pueden ser correctas”.

Como voy a explicar en la siguiente sección de este capítulo, ni el campo del conocimiento científico ni el campo de la justicia pueden asegurar que la libertad sea un principio eterno porque se supone que la búsqueda de la verdad llega a su fin. Este no es el caso de la política: cuestiones como ¿qué tipo de sistema de salud deberíamos tener? son objeto de decisiones que difícilmente se pueden definir como “correctas” porque no se puede resolver con una respuesta que sea verdadera ahora y para siempre (Holmes, 1995: 196-198). Obedecerlas no requiere aceptarlas como correctas; tampoco implica ceder ante ellas ni dejar de revisarlas. Como demostró Hans Kelsen (2013: capítulo 6), obedecer una

ley implica aceptar el orden constitucional y legal y los procedimientos que lo hicieron posible: esto es lo que hacemos al obedecer una ley con la que no estamos de acuerdo. Es obedecer a todo el sistema institucional, y no solo a esa decisión. Este es el lugar de la autoridad democrática y en relación con la cual surgen las cuestiones de legitimidad política.

### El poder negativo del juicio

La idea de la expansión de lo impolítico en la democracia contemporánea fue descrita por Rosanvallon como una peculiaridad de la democracia representativa o una dinámica ininterrumpida de las *reacciones* de la sociedad civil frente a las acciones de las instituciones políticas. La política democrática adquiere así un significado tanto positivo como negativo. El sentido positivo se refiere a la soberanía formal y autorizante de la voluntad que surge del sufragio de los ciudadanos, junto con el trabajo autorizado de las instituciones. El sentido negativo describe todas aquellas actividades públicas informales que provocan impedimento, vigilancia y juicio: formas de participación mediante las cuales los ciudadanos controlan el funcionamiento de las instituciones democráticas y subvierten pacíficamente el orden establecido. Según Rosanvallon, estas actividades públicas informales son más fundamentales en la legitimidad democrática que las acciones positivas directas o tradicionales porque lo que más necesitan los ciudadanos hoy en día es verificar que los procedimientos se utilicen correctamente. Por lo tanto, los ámbitos que, originalmente, se consideraban externos, e incluso eran vistos como un límite a la toma de decisiones democráticas –como la burocracia o la justicia–, son, por el contrario, componentes esenciales de la legitimidad democrática.

Es necesario hacer una rápida observación sobre el significado del proyecto general de Rosanvallon de repensar la democracia desde la perspectiva de la función estabilizadora de los sectores impolíticos de acción colectiva, como la justicia y, sobre todo, la burocracia. A esta última, que tradicionalmente ha sido considerada como la antítesis de la política y la democracia, Rosanvallon le atribuye dos funciones cruciales: la burocracia como fuerza de integración y solidaridad en una sociedad que es altamente individualista y la burocracia como una fuerza que trae imparcialidad a una política democrática en la cual las decisiones se basan en el gobierno de la mayoría y están profundamente marcadas por el partidismo y la parcialidad. Está claro que un factor importante en esta

transformación de la aceptación negativa a la positiva de la burocracia tiene que ver con un cambio en la forma en que opera en las sociedades contemporáneas desarrolladas, y también con el crecimiento de la integración europea. El resurgimiento de la burocracia en Europa, según Rosanvallon, refleja una tendencia hacia un pensamiento democrático; es interno al papel estabilizador de la Unión Europea, que se logró, en primer lugar, gracias a un sistema de regulaciones capaces de imponer estándares de uniformidad en los diversos sistemas nacionales de administración. Sin embargo, el respaldo del aparato burocrático como interno a la democracia tiene implicaciones teóricas que van más allá de estas razones contextuales. Las antiguas concepciones sobre la burocracia del siglo XIX, que se centraban en una estricta jerarquía, un control estatal centralizado y un trato homogéneo de las personas y los problemas, han dado paso a una práctica de regulación difusa en las administraciones locales, regionales y municipales. La Unión Europea contribuyó a emancipar a la burocracia de su estigma mientras cambiaba su carácter y la convertía en un recurso básico para la democracia en su expresión de autogobierno local. El impacto de esta nueva actitud hacia la burocracia revela lo que Rosanvallon considera que es una expansión del poder de pensamiento negativo a expensas del positivo: los ciudadanos piden más el control y el seguimiento de las decisiones que la participación en su formación. Por lo tanto, desempeñan el papel de jueces más que el de actores políticos.

De las tres formas de actividades públicas asociadas con el poder negativo: impedimento, vigilancia y juicio, la última es, sin duda, la más moderna e importante.<sup>42</sup> El papel del juicio en la política adquirió impulso en la segunda mitad del siglo XX, en coincidencia con la consolidación de la democracia constitucional, la revolución tecnológica de los medios de información y de comunicación y la expansión de la sociedad civil, doméstica y global con movimientos de contestación y denuncia.<sup>43</sup> La sociedad civil adquiere la fisonomía de un gran tribunal o de un foro frente al cual los líderes políticos y magistrados deben presentarse para

<sup>42</sup> El impedimento, la vigilancia y el juicio son las tres formas de los “pouvoirs de vigilancia” que el poder negativo pone en acción (Rosanvallon, 2012: 12-18).

<sup>43</sup> Al principio, Gauchet (1995: 36-43) sugirió un paralelo entre el juez (en la corte) y la opinión (en la sociedad civil) porque ambos ponen en acción una “representación permanente” del soberano, mientras que ninguno de ellos quiere sustituir sus poderes ordinarios, sino que, simplemente, quiere recordarles que deben permanecer dentro de los límites constitucionales. Agradezco a Jennifer Hudson sus útiles conocimientos sobre el lugar de la burocracia en el pensamiento francés.



ser controlados en su comportamiento y presionados para que tomen o eviten tomar determinadas decisiones. En la democracia representativa, sin embargo, el actor de esta política negativa no es el ciudadano-elector sino el ciudadano-juez, que opera a través de un trabajo ininterrumpido de escrutinio público que puede tener gran influencia en las instituciones, aunque sea de carácter informal y no autoritario. Según Rosanvallon, el juicio es el lugar de la contrapolítica o contrademocracia (es decir, contraria a las decisiones tomadas por las instituciones democráticas); se ubica en la sociedad política civil y realiza un trabajo permanente de evaluación de la *politique politisée*. El poder negativo es la expresión de la desconfianza de los ciudadanos, que no es simplemente el síntoma de un sentimiento de insatisfacción (que es permanente en la sociedad democrática y nunca saciada por completo) sino una fuerza activa del contrapoder.<sup>44</sup> La política contraria o negativa, según Rosanvallon, puede ser impolítica en sus formas, pero no es en sí misma una reacción contra la política. De hecho, el ciudadano-juez puede dar lugar a una oposición frontal contra los poderes políticos establecidos, pero no es antipolítico en su resultado (Rosanvallon, 2012: 214-220).

Sin embargo, el carácter impolítico que el juicio pone en movimiento para controlar y monitorear la política institucionalizada puede fomentar el disgusto por ella e incluso por la democracia. Además, puede movilizar actores que son invisibilizados para las personas en cuyo nombre se proclama la opinión. Como observa Rosanvallon, Internet ha revolucionado la propia noción de opinión porque reclama la representación inmediata de la opinión del público por parte de los usuarios de la web, que superan toda intermediación, tanto estructural como organizativa. La web destruye el disimulo y los arcanos al poner toda la información a nuestra disposición, pero resiste la medición aritmética y a la agregación de cualquier tipo. Aquello que los medios de comunicación tradicionales concentran, la web lo descentra, o si los primeros conducen a los espectadores de acuerdo con un plan centralizado, los segundos destruyen esa planificación (Rosanvallon, 2008: 338-340). La web sirve al público mejor que la democracia, que necesita un momento central de decisión o un actor legítimo (los electores cuando votan según las mismas reglas en todo el país).

<sup>44</sup> "La desconfianza democrática puede expresarse y organizarse de diversas formas, de las cuales enfatizaré tres tipos principales: poder de supervisión, formas de prevención y prueba de juicio" (Rosanvallon, 2012: 8).

Rosanvallon es consciente del riesgo de despersonalización y fragmentación cuando observa que si bien la *démocratie impolitique* es una expansión de la influencia indirecta de los ciudadanos sobre las instituciones y los representantes a través de su juicio sensorial, puede provocar un “declive de lo político” justo en el momento en que desvela la asociación inherente de la política democrática con intereses parciales, e incluso con la corrupción, tal como también había argumentado Mann (ibíd.: 354). Esto explica por qué, en la democracia contemporánea, la vigilancia y la crítica de los ciudadanos no se hace en nombre de una mayor participación o de su ejercicio directo del poder. El poder negativo de los ciudadanos transmite un mensaje de evasión de poder en lugar de uno de reclamo de poder, también porque el juicio es el poder del espectador, y no el del actor. Como voy a explicar a continuación, a diferencia del actor político, el juez necesita estar desvinculado y ser externo al hecho para juzgar de manera competente. En opinión de Rosanvallon, esta es o debería ser la actitud de los ciudadanos al monitorear y evaluar las decisiones de los representantes.

La democracia impolítica es una forma de participación aislada, como la de los espectadores o evaluadores independientes. Es, por así decirlo, una forma de presencia pasiva con pretensión de desinterés. De hecho, el objetivo del ciudadano-juez es hacer que el poder sea más transparente e imparcial, y no más accesible o generalizado. Su objetivo es diseñar instituciones y reglas que, a largo plazo, puedan hacer que la participación política sea menos necesaria. Paradójicamente, la apatía vista como el agotamiento de la intensa participación parece ser el resultado final de un poder negativo efectivo.<sup>45</sup> Esta inferencia plantea la duda legítima de que la contrapolítica o la democracia impolítica puedan verdaderamente terminar fomentando el rechazo de la política, ya sea como disgusto por la política ordinaria o como una búsqueda populista de ruptura ejemplar de la política ordinaria.

Como hemos dicho, Rosanvallon reconoce estos potenciales riesgos. Sin embargo, no parece preocuparse por las consecuencias antipolíticas latentes de la expansión de lo impolítico. En realidad, considera al poder negativo de los ciudadanos como una barrera eficaz contra el exceso de politización (y, además, de populismo), la patología de la democracia y

---

<sup>45</sup> Para un análisis crítico del mito del ciudadano independiente (no partidario), ver Rosenblum (2010: capítulo 7).

una verdadera negación de la política, sobre la cual propone su idea de una contrademocracia o una resistencia hacia las decisiones tomadas por órganos políticos como los parlamentos.<sup>46</sup> Como voy a explicar en el próximo capítulo, el populismo es para la democracia representativa lo que la demagogia fue para la democracia directa de la antigüedad. Puede describirse como el uso militante del partidismo político para superar el pluralismo en las visiones partidarias y crear una opinión unificada, es decir, hacer que una visión partidaria sea representativa de todo el pueblo.

En la interpretación de Rosanvallon, la ampliación del juicio imparcial pretende ser un antídoto contra el populismo porque el partidismo, en contraste con el razonamiento imparcial o independiente, es el alimento natural del populismo. En consecuencia, los foros deliberativos de discusión y los comités de expertos (prácticas de juicio público que impregnan la arena nacional e internacional de la actualidad) deben ser aceptados como ámbitos de poder negativo en la democracia moderna. Son un freno a la política partidaria y a las mayorías potencialmente tiránicas y, además, activan la reserva de desafío (*réserve de défiance*) que existe naturalmente en la sociedad democrática. Hacen que el público esté, por un lado, más atento que movilizad y, por el otro, desconfiado en lugar de fiel a un líder o una ideología. Hacen que los ciudadanos desconfíen de la política y busquen el juicio desapasionado y la imparcialidad. El valor de la deliberación, en realidad, se prueba *a contrario* por el mal uso del juicio del populismo: cuando un *líder populista de audiencia* se declara el verdadero representante de la voluntad del pueblo, por fuera y más allá del mandato electoral, pone en movimiento el poder destructivo del juicio y su carácter de defensa cuestiona no simplemente un desempeño malo o corrupto de las instituciones estatales, sino también a la propia política electoral (Rosanvallon, 2012). Sin embargo, contrario a la ambición del líder populista de representar la pureza de la voluntad del pueblo independientemente del mandato electoral, el ciudadano-juez quiere restaurar, y no menospreciar, la legitimidad moral de las instituciones representativas. En este sentido, el poder negativo respeta el poder positivo de la democracia representativa. De ahí surge la conclusión de Rosanvallon de que, dado que el populismo es una amenaza inmersa en los genes de la naturaleza partidaria de la democracia, solo puede neutralizarse eficazmente

<sup>46</sup> "Le populisme peut être appréhendé dans ce cas comme une forme d'expression politique dans laquelle le projet démocratique se laisse totalement aspirer et vampiriser par la contre-démocratie: il est la forme extrême de l'anti-politique" (Rosanvallon, 2012: 268).

librando a la democracia del partidismo. Por lo tanto, el juicio imparcial desempeñaría una función higienizadora.

El problema es que la frontera que separa las expresiones impolíticas y antipolíticas de la desconfianza popular es muy fina, por un motivo que Rosanvallon no contempla. Si prestamos atención al destino reciente del populismo en Europa (tanto en su forma tradicional como en la forma de videocracia), podemos ver que el populismo ha encontrado un terreno fértil, precisamente, en aquellos países en los que la desconfianza hacia los partidos y el partidismo ha sido muy fuerte. La crisis de los partidos políticos puede describirse como un factor importante en el surgimiento de nuevas formas de populismo. Tomemos, por ejemplo, el caso de Italia. En Italia, la Liga del Norte y el movimiento de Silvio Berlusconi, dos partidos populistas, surgieron en la década de 1990, durante una época en la que los partidos tradicionales habían decaído, tanto por la corrupción como por el fin de las ideologías polarizadas de la Guerra Fría. El declive en las identificaciones partidarias se tradujo en un declive de la participación ciudadana (tanto electoral como asociativa) y en un ensanchamiento de la distancia entre los ciudadanos y las instituciones.<sup>47</sup> Sin embargo, esto no trajo consigo una esfera pública más razonable. Tampoco trajo votantes independientes más numerosos ni el surgimiento de fuentes de información apartidarias con mayor objetividad.<sup>48</sup> En cambio, lo que hizo fue abrirle la puerta a nuevos actores y movimientos políticos que crecieron en una arena pública que estaba vaciada de apegos partidarios. Así, en el lenguaje de la política apartidaria y los medios de comunicación libres y privados, actuaron contra las formas tradicionales de integración política. Como voy a ilustrar de forma más difusa en el capítulo 4, el populismo videocrático tuvo éxito al hacer de la ciudadanía una audiencia no calificada e indefinida, un público de consumidores individuales de comerciales políticos, sin afiliación, lealtad partidaria ni, tampoco, pretensión de participación. ¿Cuál es, entonces, el antídoto contra el riesgo de un desplazamiento de la política que el poder negativo puede fomentar, particularmente si este poder toma la característica de desconfianza y sospecha por inclinaciones partidarias? Rosanvallon está de acuerdo en que el antídoto no se encuentra en el mito del mercado autorregulado,

<sup>47</sup> Ver Damian Tambini (2001: capítulos 3 y 4) y Tom Gallagher (2007).

<sup>48</sup> Según Manin (1997: 228-229), la videodemocracia representó una nueva etapa en la evolución del gobierno representativo, en la que el partidismo sería remplazado por información más objetiva.

como profetizan los neoliberales. Su lugar no puede estar en la razón instrumental del particular, sino que debe residir en el juicio imparcial del ciudadano. Su lugar debe ser, como se anticipó anteriormente, el sistema burocrático y el sistema judicial, porque ambos son ámbitos en los que el juicio desapasionado y la imparcialidad operan dentro del orden institucional. La protección de la democracia contra el riesgo del populismo surge de ampliar los ámbitos de decisión impolítica. Esto parece sugerir que la política, más que el populismo, está siendo juzgada. La razón de ello, como veremos en el próximo capítulo, puede encontrarse en la identificación implícita de la política democrática con la política populista o, más exactamente, en el lugar de la insurgencia del populismo en el proceso de participación política. Ciertamente, los procedimientos no ofrecen garantías suficientes contra el populismo, porque se basan en el gobierno de la mayoría y en el objetivo ganador que se deriva de la competencia de opiniones políticas. La participación democrática, incluso cuando se hace de acuerdo a los procedimientos, se basa en la opinión; y las opiniones están intensamente plagadas de parcialidad, prejuicios y sesgos partidarios.

Junto con la extensión de la burocracia, otra estrategia que los estudiosos de la democracia han acogido como una corrección de los malos resultados posibles de las asambleas políticas ha sido la creación de un *minipopuli* o arenas deliberativas, experimentos que son cada vez más numerosos en todas las sociedades democráticas y que pretenden complementar las instituciones de toma de decisiones con la sabiduría de la multitud y el asesoramiento racional (Rosanvallon, 2012: 259-260). Rosanvallon describe favorablemente a estos experimentos de participación selectiva depositarios del juicio como la verdadera reserva de imparcialidad y reflexividad, dos cualidades que pueden salvar a la política democrática del partidismo. Analicemos este importante fenómeno más de cerca. Desde la segunda mitad del siglo xx (con los juicios de Núremberg como un punto de inflexión simbólico en la legitimación del papel del juicio), el lugar del juicio en la política se ha vuelto gradualmente más estimado y omnipresente. Mientras tanto, el ciudadano-juez, que surgió en el siglo xix como la fuerza generadora de opinión pública, se ha ido volviendo cada vez más especializado y sofisticado, gracias también a la revolución tecnológica de los medios de comunicación. Junto con las formas tradicionales de juicio (la vigilancia y el control que engendra la acción política

difusa de los ciudadanos), las formas judiciales de censura y las iniciativas contradictorias han aumentado su influencia. Su propósito no es simplemente el de monitorear las decisiones políticas comunes (como pueden hacerlo los tribunales constitucionales) o promover decisiones nuevas o diferentes (como pueden hacerlo la opinión pública y los movimientos sociales) sino, más bien, el de llegar a opiniones imparciales sobre temas que, si se dejan en la arena política democrática, estarían expuestos a los prejuicios de los ciudadanos. Según Rosanvallon (ibíd.: 299): “De aquí surge la creciente importancia que debemos reconocerle al desarrollo de nuevos modos de estructuración intermediaria de acciones de vigilancia a través de organizaciones militantes, pero no *partidarias*”.

Los comités bipartidistas, más que las asambleas políticas o los parlamentos, son las estrategias de discusión y acuerdo capaces de obligar a los participantes a pulir sus puntos de vista parciales y a razonar desapasionadamente como solo pueden hacerlo los jueces en la Corte. Así, el lugar ideal de la imparcialidad es dentro del ámbito de la justicia y no del mercado, porque el primero es más coherente con el carácter de vigilancia del poder negativo y la diarquía de la voluntad y del juicio que hacen a la democracia representativa. Los *foros* deliberativos y los encuentros entre ciudadanos clasificados, seleccionados o expertos designados en comités *ad hoc* con el fin de resolver problemas o evaluar de forma crítica ciertos temas controversiales son el nuevo terreno en el que el poder negativo del ciudadano-juez muestra sus convincentes efectos contrademocráticos (Pettit, 1999: 163-90). Estas son fuentes importantes de información sobre lo que piensan los ciudadanos e importantes estrategias para pensar soluciones a problemas controversiales en áreas específicas que pertenecen a la administración más que a la elaboración de leyes. O, si van a contribuir en la elaboración de leyes, lo hacen mediante la elaboración de sugerencias competentes que se enviarán a los órganos de toma de decisiones. La autoridad del juicio está sujeta a la autoridad de la voluntad, como he argumentado en el capítulo 1. La idea de la diarquía se basa en este supuesto básico que pretende hacer que estas dos facultades colaboren en lugar de que una reemplace el papel de la otra. La pregunta que deberíamos hacernos es si estos foros deliberativos son una verdadera “redención” de la democracia de su riesgo innato de potenciales populistas. Me gustaría plantear cuatro dudas sobre la capacidad que tienen estos nuevos experimentos de razonamiento público independiente para

cumplir el papel que les asignan Rosanvallon y otros teóricos de la deliberación. Parece que, además de no salvar a las sociedades democráticas de la posibilidad del populismo, contribuyen a devaluar el trabajo de las instituciones democráticas.

En primer lugar, los comités deliberativos reflejan la idea de que los órganos representativos son principalmente partidarios y, por tanto, irracionales o incapaces de juzgar el bien público. Es decir que cuestionan las principales instituciones de la democracia moderna: elecciones y representación. La “capacidad cívica” en las acciones colectivas es facilitada por “intermediarios cívicos” que no son partidos políticos sino asociaciones, grupos focales y otros similares. El objetivo, según Briggs (2008: 302 y 305), es evitar “un pluralismo de grupos de intereses movilizados” que conduzca a “una torre de Babel marcada por el debate polarizado, el *impasse* y la dominación”. Tomemos, por ejemplo, el caso de nuevas creaciones deliberativas como el “día de la deliberación” y el crecimiento de la práctica de los lugares no elegidos, y cuidadosamente diseñados, en los que los ciudadanos son seleccionados con fines representativos (de la opinión del público en general), como experimentos recientes con jurados ciudadanos y paneles, consejos asesores, reuniones de partes interesadas, miembros de juntas de revisión profesional, representaciones en audiencias públicas, presentaciones públicas, encuestas ciudadanas, sondeos deliberativos, foros deliberativos y grupos focales. Todos estos son ejemplos de formas de representación autoautorizadas a las que Gene Rowe y Lynn J. Frewer (2000) han denominado “representantes de los ciudadanos”.<sup>49</sup> Tal como se mantiene el ideal de las asambleas deliberativas de este tipo, los representantes de los ciudadanos están pensados como complementos de los órganos representativos electos o administrativos en áreas de debilidad funcional o en temas muy controvertidos, aquellas áreas en las que sería deseable un amplio consenso para superar la sensación de injusticia que puede crear una decisión tomada por el gobierno de la mayoría. Aunque estas asambleas deliberativas no tienen poder para sustituir a las instituciones políticas autorizadas o a los representantes electos (ya que están destinados a ofrecer consejos, y no a tomar decisiones), su perspectiva “competente” e “imparcial” le da a su opinión una autoridad moral que, a veces, excede la autoridad de los cuerpos políticos (los únicos que gozan

---

<sup>49</sup> Para una excelente descripción crítica de los paneles de ciudadanos, véase Mark B. Brown (2006), Archon Fung (2006) y James Fishkin (1995).

de legitimidad democrática). En estos casos, la legitimidad democrática se considera defectuosa porque es incapaz de emitir decisiones que están verdaderamente por encima de "la voluntad de todos", para parafrasear a Rousseau, teórico que parece ser la inspiración oculta de los críticos de la democracia desde dentro de la actualidad.

Una segunda reflexión crítica se refiere a que estos comités son un desafío al carácter diárquico de la soberanía democrática de otra manera también importante. De hecho, en la mente de sus defensores, los resultados de estos cuerpos informales de deliberación no pretenden ser simplemente contrafácticos, sino que también buscan actuar como una especie de imagen instantánea estadística y representativa de las preferencias existentes pero latentes de los ciudadanos (algo que los detentores del poder que buscan representar a "la gente" necesitan saber). Esta es la razón por la cual los gobiernos conforman cada vez más jurados y paneles de ciudadanos cuya tarea es representar los puntos de vista de los ciudadanos, de manera más general, sobre un tema determinado (Uribinatti y Warren, 2008). Sin embargo, si estas formas crecieran, traerían nuevos desafíos a la democracia porque cualquier cuerpo deliberativo selecto generará, inevitablemente, opiniones distintas a la opinión pública y a la opinión que registran las elecciones. ¿Quién va a resolver el desacuerdo entre el poder positivo (asambleas legislativas electas) y el poder negativo (grupos informales de representantes ciudadanos)? ¿No es posible que este desacuerdo tenga la consecuencia involuntaria de fortalecer el poder de la administración y la burocracia?

En tercer lugar, estos comités deliberativos pueden fomentar el elitismo si personifican el compromiso de los ciudadanos y, al mismo tiempo, fomentan la pasividad. Como ha notado Bruce Ackerman (1991: 181), los organismos seleccionados al azar pueden convertirse en herramientas que las elites utilicen para legitimar sus políticas sin pasar por la responsabilidad electoral o sustituyendo el juicio y la participación ciudadana más amplia. Desde el punto de vista de la participación democrática, no podemos dejar de lado que este exceso en la participación representativa moviliza a pocos ciudadanos y vuelve aún más pasivos a muchos otros (en nombre de los cuales se le pide a los pocos seleccionados que expresen su opinión deliberativa). Jane Mansbridge (1983: 248-251) ha observado, de manera convincente, que, dado que los participantes son voluntarios,



suelen alcanzar el dominio aquellos que tienen un interés más intenso en la participación o una voz más fuerte.

Conectar a los organismos no elegidos con un público más amplio, en ausencia de un mecanismo electoral, sería en sí mismo un desafío para la democracia porque la participación se mantendría desde el comienzo y, por principio, dissociada de la decisión. Los procedimientos democráticos, como vimos, establecen vías de comportamiento que regulan la participación (tanto en la formación como en la toma de decisiones) y la utilizan para obtener una mayoría. Pero la democracia impolítica puede muy bien implicar la reubicación de la acción pública fuera de aquellos lugares en los que deben tomarse las decisiones políticas de acuerdo con los procedimientos democráticos. Es decir que puede inducir a los ciudadanos comunes a pensar que su función es solo la de monitorear y juzgar, y así prefigurar una transformación del significado de la política de acuerdo a metas y criterios que hacen resurgir la utopía decimonónica del poder racional de los expertos con el apoyo de la mayoría común. Finalmente, sugiere que la política es una práctica cognitiva para alcanzar resultados verdaderos, resolver problemas y, además, erradicar “desacuerdos razonables políticamente relevantes” (Muirhead, 2010). Los comités de expertos o consejos de ciudadanos sabios y virtuosos, a quienes se les pide que asesoren en lugar de tomar decisiones, son la mayoría de las veces los medios que utilizan quienes trabajan en la administración pública (funcionarios electos en busca de la reelección) no solo para obtener consejos, sino también para conquistar más apoyo, domar la insatisfacción popular y cooptar a los grupos de presión representativos de los intereses más importantes. En otras palabras, aumentar su credibilidad y su confianza a través del “compromiso” de los ciudadanos (Brown, 2006).

La cuarta observación crítica se refiere a la falta de legitimidad democrática de estas nuevas prácticas de participación y apunta a la forma en la que pueden limitar la democracia en lugar de enriquecerla.<sup>50</sup> De hecho, en los *foros* deliberativos, la formación de la agenda y el marco de las cuestiones a ser discutidas por los ciudadanos seleccionados no forman parte del proceso político. Contrariamente, se mantienen fuera del foro como una tarea de los mediadores y organizadores de estos experimentos deliberativos. En una clara violación del principio democrático

<sup>50</sup> Según Fishkin (1995: 169) las encuestas deliberativas son una versión moderna de la antigua selección ateniense por sorteo. Para un contrargumento, véase Brown (2006: 9-10).

de autonomía, tanto los temas a discutir sin prejuicios como los procedimientos que regulan la discusión no son decididos ni elegidos por los participantes. Los *foros* deliberativos están formados por ciudadanos tutelados: espectadores-jueces que aplican reglas y procedimientos que otros han ideado y juzgan sobre hechos que no contribuyeron a elegir. Seleccionar problemas, enmarcar agendas, organizar discusiones, clasificar a la audiencia y liderar la deliberación: todas estas decisiones se pueden tomar sin involucrar el partidismo con la condición de que no las tomen aquellos que se supone que deben juzgar o deliberar. Si la objetividad y el juicio imparcial son el contenido y el objetivo de la política, la participación de los ciudadanos puede volverse irrelevante y realmente indeseable, porque, después de todo, solo unos pocos participantes competentes o virtuosos pueden realizar un mejor servicio deliberativo que el conjunto de muchos ciudadanos comunes.

Este es un tema antiguo y, de hecho, refleja la principal objeción contra la democracia como ámbito de las opiniones y las decisiones de la mayoría, al menos desde el ensayo clásico de los diálogos del Viejo Oligarca y Platón. Su resurgimiento en la democracia moderna, aunque las instituciones democráticas parezcan gozar de un éxito inigualable, debería preocuparnos, pero no sorprendernos, porque la deliberación ha sido tradicionalmente la tarea de unos pocos competentes y un método para enfriar las pasiones y limitar el elemento democrático. Dentro de la tradición retórica a la que pertenecía, la deliberación se valoraba como una actividad propia de una *politeia* o una *res publica* perteneciente al *genus demonstrativum* porque no implicaba simplemente tomar decisiones, sino también introducirse en la mente de los interlocutores para que pudieran expresar su última palabra y decidir juntos (aunque no estuvieran de acuerdo). Ambas cualidades (tomar decisiones e introducirse en la mente de los interlocutores) están correlacionadas e implican que la exposición de los interlocutores a otros argumentos es decisiva si se quiere buscar el consentimiento a través del discurso. Sin embargo, no existe una correlación necesaria entre la deliberación y la publicidad y entre la deliberación y la igualdad política.

En los primeros Estados y principados modernos, por ejemplo, el príncipe y sus embajadores deliberaban sobre la mejor manera de emprender una guerra o de llevar a cabo una misión diplomática, pero tenían cuidado de evitar que se hiciera público. Además, hasta las revoluciones del siglo

xviii, la deliberación estuvo asociada a una discusión franca entre iguales en sabiduría, o entre unos pocos, y con circunspección o discreción. Incluso en nuestra era democrática, la deliberación conserva una relación ambigua con la participación y la publicidad. Según Pettit (2004: 56-57), para que “la democracia siga siendo deliberativa” los intereses electorales (es decir, los “ideales personales, aspiracionales”) deben eliminarse de la mesa. De lo contrario, la ventaja del gran número se convertirá en la norma de la toma de decisiones, lo que no es necesariamente bueno.

En general, el riesgo de que lo impolítico sea un juicio desapasionado es que puede sugerir la conveniencia de pasar por alto a la autoridad legítima del sufragio de los ciudadanos y al parlamento (dos componentes esenciales de la democracia moderna) o de reemplazar la política activa por una política negativa de juicio. Este es, como veremos más adelante, también el mensaje de los teóricos políticos que critican desde el interior de las instituciones democráticas de toma de decisiones. Claramente, los ámbitos políticos de decisión producen opiniones parciales; al igual que con cualquier decisión que se tome por mayoría, de alguna manera, será la expresión de opiniones opuestas. La solución que proponen los críticos de la democracia desde dentro es, por lo tanto, reducir el papel de las instituciones democráticas (el sufragio y los parlamentos) o, más precisamente, asegurarse de que no sean los lugares privilegiados para la toma de decisiones. Para Pettit (ibíd.: 54): “Los intereses electorales plantean problemas en el momento en que en vez de garantizar que el bien común se cristalice y gobierne, como lo requeriría la democracia deliberativa, invierten el poder en otras fuentes de influencia: la pasión popular, la moral aspiracional y los intereses seccionales”.

### La república de la razón

El anhelo de los teóricos contemporáneos por lo impolítico se basa en interpretaciones de la democracia que son esencialmente escépticas de su capacidad para promover políticas justas o razonables y, por lo tanto, proteger la libertad individual de la voluntad de la mayoría. Una interpretación, por ejemplo, es la teoría electoral de la democracia que ve las prácticas colectivas de toma de decisiones, especialmente el comportamiento electoral, como métodos caracterizados por una escasez endémica de racionalidad. Otra interpretación es la teoría deliberativa de la democracia que integra y, de alguna manera, modifica la definición

minimalista de la democracia procedimental al hacer de la justificación discursiva la tarea central de la participación.<sup>51</sup> Por más diferentes que sean, estas dos interpretaciones convergen al reconocer una ausencia intrínseca de evaluación desapasionada dentro del juego democrático de opiniones contrapuestas, en aras de alcanzar la victoria electoral o la decisión mayoritaria. No por casualidad, Pettit (2004: 57) utiliza estas dos interpretaciones cuando quiere demostrar “cómo los intereses electorales pueden poner en peligro el ideal de la democracia deliberativa”.

Ambas interpretaciones se refieren a los procesos democráticos de toma de decisiones de la misma manera que los críticos de la democracia siempre se han referido a ellos desde la antigüedad griega. Hacen hincapié en el gobierno de la mayoría con una característica que, después de todo, es peyorativa y tratan de elaborar estrategias que puedan enmendarlo, limitarlo o complementarlo. Para Ober (2008: 3):

En la modernidad, la democracia se construye a menudo con una preocupación, en primera instancia, por una regla de votación para determinar la voluntad de la mayoría (...) Esta definición reduccionista deja a la democracia vulnerable a los dilemas de elección social ya conocidos, incluida la ignorancia racional de Downs y el teorema de imposibilidad de Arrow: si la democracia como sistema político es reducible a un mecanismo de decisión basado en la regla de la votación, y si esa regla de votación es inherentemente defectuosa como un mecanismo de decisión, entonces (como los críticos han afirmado durante mucho tiempo), la democracia es inherentemente defectuosa como sistema político.

Este parece ser el enfoque de Pettit hacia la democracia. Su proyecto es el resultado de una concepción discreta de la democracia que es familiar para los estudiantes de la elección pública:

La democracia electoral puede significar que el gobierno no puede ser totalmente indiferente a las percepciones populares sobre los intereses comunes (...) pero es bastante coherente con la democracia electoral que

---

<sup>51</sup> Miller (2003: 183) ha propuesto una comparación interesante al mostrar cómo el ideal deliberativo cumple las promesas de las instituciones liberal-democráticas porque, si bien parte de la “premisa de que las preferencias políticas entrarán en conflicto” y que las instituciones democráticas deben resolverlas, “prevé esto a través de una discusión abierta y sin coacción sobre el tema en juego, con el objetivo de llegar a un juicio consensuado”. Los procesos informales de discusión hacen que los factores procedimentales e institucionales sean menos centrales.

plantea que el gobierno solo debe seguir los intereses percibidos por una mayoría. (Pettit, 1997: 174)

Sin embargo, es aún más interesante que la visión de la democracia de Pettit es también descendiente de la tradición republicana, cuya relación con el gobierno de la mayoría, tradicionalmente, ha sido muy ambivalente, por decirlo con suavidad.

No es necesario volver a Cicerón o a Polibio para detectar el espíritu antidemocrático del republicanismo (Atenas “siempre estuvo ligada, en la metáfora de Polibio, a un barco sin capitán, amortiguado por los vientos de la opinión pública”) (ibíd.: 167). Roma y Atenas representaron, y continúan representando, dos modelos diferentes de política y sociedad. Roma, como ha escrito recientemente John Dunn, nos ha dado una gran parte de nuestro vocabulario político, desde “ciudadanía” y “constitución” hasta “república” y “federación”, pero no nos dio, además, según Dunn (2005: 54), lo siguiente:

... la palabra democracia (...). No solo democracia no es una palabra latina clásica, sino que tampoco es una forma de pensar romana. No expresa de qué manera los romanos (ninguno de ellos hasta donde sabemos) han concebido a la política.

El resurgimiento de la tradición romana a principios del Renacimiento, y luego en el siglo XVIII, ha reafirmado y perfeccionado la incredulidad republicana en la democracia.<sup>52</sup>

Como observa Pettit (1997: 166), a pesar de las “reconstrucciones posteriores de la tradición [de la libertad republicana] como de origen ateniense y comprometida con el entusiasmo tuerto acerca de la democracia y la participación, la tradición era esencialmente de carácter neorromano”. El renacimiento de Roma es detectable también en la teoría política contemporánea, como muestran, de manera bastante sorprendente, las críticas a la democracia procedimental que he discutido en este libro.

La tradición republicana neorromana, que se considera enraizada dentro de la tradición romana como ciceroniana, refiere, ante todo, al imperio de la ley como correctivo de la voluntad popular. Esto significa que la política se concibe de forma negativa, como un sistema de frenos y contrapesos, más que positiva, como la forma de participación en el

<sup>52</sup> Cf. Giuseppe Cambiano (2000: en particular, capítulos 1 y 2) y J. G. A. Pocock (1975: 100-103).

proceso de elaboración de leyes. Los ciudadanos, según Pettit (2012: 15), deben ser “vigilantes del gobierno”, por lo tanto, deben estar listos para desafiar, juzgar y controlar y no para “servir en la producción de decisiones públicas”. De hecho, para Pettit (1997: 176), el “entusiasmo” republicano por la libertad coincide, casi invariablemente, con el “disgusto por la democracia pura representada por la Atenas clásica en muchas mentes”. Aquellos que quieren la libertad como no-interferencia y como no-dominación (es decir, los liberales y republicanos) no pueden confiar en la democracia porque es un orden político fuertemente atascado entre el obstáculo proverbial de una solución oligárquica (sistema representativo) y el firme lugar del plebiscitarianismo (expresión directa de la voluntad del pueblo mediante los referendos, pero también mediante las elecciones).<sup>53</sup> Las instituciones democráticas se alimentan por la “política de la pasión”. Pettit plantea un importante remedio para reducir este defecto: limitar la política por completo y ampliar los *foros* deliberativos y los comités de expertos y, además, instituir prácticas opositoras de contestación judicial. Estas soluciones no son de carácter democrático porque no dan prioridad a la elaboración de leyes o, en otras palabras, no son legicentristas. Como Richard Bellamy (2007: 163-167) ha observado recientemente, Pettit ofrece un argumento republicano “para la visión sustantiva del constitucionalismo legal” como un contrapeso al constitucionalismo político (como democrático). “El buen derecho” no es simplemente el derecho legítimo, sino que es el ideal de la libertad como no dominación. La capacidad de respuesta al consentimiento del público y de los ciudadanos no son criterios de buen derecho y no aseguran a los ciudadanos su libertad, ni siquiera si el consentimiento de las personas se canaliza a través de procedimientos democráticos.<sup>54</sup>

Como mencioné anteriormente, los *foros* deliberativos y los comités de expertos están destinados a rectificar la democracia reduciendo la función de los parlamentos a un voto final de sí o no. Cuando se discuten temas delicados como el crimen, la prostitución, las drogas y similares, advierte Pettit, se debe restringir la política de la pasión. Esto se puede lograr si el

<sup>53</sup> Por lo tanto, los teóricos liberales de la democracia, desde Joseph Schumpeter hasta William Riker, han insistido en darle al sufragio una función principalmente negativa, que implica la remoción de líderes más que guiar la política.

<sup>54</sup> Pettit (1997: 182) añade una salvedad importante a su crítica: el enemigo de la libertad como no dominación y buen gobierno republicano nació en el siglo XIX, con la teoría de la soberanía nacional y la centralidad de la opinión pública y la democracia parlamentaria.

parlamento “designa comisiones” de “órganos relevantes de experiencia y opinión, así como de las personas en su conjunto, para supervisar las sentencias penales”, a fin de quitarle a los políticos y a los partidos temas que fácilmente pueden ser utilizados para aprovechar los prejuicios populares y manipular la “moralidad aspiracional”. Los parlamentos deben mantener el control, pero su poder de voto final debe basarse en propuestas que los representantes políticos no hayan discutido.<sup>55</sup>

Pettit introduce dos importantes estrategias de limitación de la democracia. La primera consiste en separar a la deliberación y la decisión o en reducir la función del parlamento simplemente al voto por sí o por no, mientras que la segunda consiste en hacer de la justicia legal la principal salvaguarda protectora de la libertad individual. Como veremos, en ambos casos el aspecto participativo de la democracia es responsable del vicio del mayoritarismo y de las tendencias populistas. Al igual que con Rosanvallon, en la redefinición de la democracia de Pettit, el poder negativo del juicio es fundamental. Sin embargo, es una especie de juicio que corresponde a los juzgados y los tribunales más que a las asambleas políticas.

La primera propuesta que presentó Pettit está en perfecta sintonía con la tradición republicana a la que pertenece. De hecho, se hace eco de la prescripción de silencio que Francesco Guicciardini, James Harrington y Rousseau le impusieron a las asambleas populares, al pensar que no debían iniciar propuestas de ley ni discutir las provenientes del Consejo o del Senado para no dar voz a pasiones populares (Harrington, 1996: 143, 32-33, 24-25 y 29).<sup>56</sup> La separación entre deliberación y decisión es la primera estrategia importante de despolitización de Pettit. Sugiere que convertir los parlamentos en simples órganos de votación tendría el efecto de limpiar a las instituciones democráticas de su defecto natural, que surge del hecho de que son representativas del pueblo y, por lo tanto,

---

<sup>55</sup> En el siglo XIX, esta antigua idea dio lugar a la creación de comisiones parlamentarias, como Mill concibió en la misma línea de pensamiento que Pettit. Sin embargo, el objetivo de Mill era convertir al parlamento no en un cuerpo silencioso de votantes de sí o no, sino en un ágora que se suponía que presentaría, frente a toda la nación, los grandes debates políticos. La estrategia de Mill de cargar la asamblea de tecnócratas (de ahí la constitución de comités) fue con el fin de hacer de la asamblea un cuerpo de verdad parlante, que es justo lo que a Pettit no le gustaría, porque hablar en una asamblea representativa es, inevitablemente, un ejercicio de argumentos retóricos y partidarios que no ayudarían a tomar decisiones imparciales.

<sup>56</sup> Ver, también, Rousseau (1987: libro 4, capítulo 2).

también de sus pasiones y su incompetencia. De esta manera, es el foro público el origen del peligro porque exalta lo más problemático de la democracia, es decir, el mundo cacofónico y partidario de las opiniones. ¿Cómo no recordar el famoso argumento de Rousseau que planteaba que darle voz a una asamblea de personas implicaría, en gran parte, preparar el escenario para los retóricos, con la consecuencia de hacer que la razón (y la voluntad general) se vuelva muda e impotente? La república de la razón de Pettit pertenece a la tradición del racionalismo político y a la devaluación de una política humanista. Aunque considera a Maquiavelo un pilar de la tradición neorromana, la democracia despolitizada de Pettit va tanto en contra del papel de la retórica en la política como de la defensa maquiaveliana de la capacidad deliberativa de lo multitudinario “que todos los escritores atacan” para sostener “ordenadamente” discusiones públicas antes de la votación. Maquiavelo (1970, libro 1: 18 y 58) elogió a Roma por permitir que “un tribuno o cualquier otro ciudadano” le “proponga al pueblo una ley, respecto de la cual todo ciudadano tiene derecho a hablar a favor o en contra”, de modo que “todos deben tener la libertad de expresar su opinión al respecto, para que, cuando la gente haya escuchado lo que cada uno tiene para decir, pueda elegir la mejor opción”.

La inspiración de la propuesta de Pettit de separar la deliberación o la discusión de la votación parece provenir de Harrington más que de Maquiavelo. Harrington pensaba que Esparta era una república mejor y más segura que Atenas porque el Senado espartano tenía el poder de deliberar y la asamblea solo de resolver. “Democracia pura” era el nombre que le asignó Harrington a una comunidad que no separaba debatir de resolver. Rousseau, quien retuvo suficiente del espíritu aristocrático (su admiración por la república romana era esencialmente una admiración por el Senado) para cuestionar la capacidad deliberativa de “una multitud ciega”, expresó una opinión similar, como hemos visto.

El dualismo entre la república de la razón y la república de las pasiones atraviesa la tradición republicana (la antigua y la moderna). Esto puede traducirse como un dualismo entre la república y la democracia, entre un sistema bien ordenado basado en la virtud y la competencia y un orden político que parece ser estructuralmente incapaz de proteger al Estado



libre asociado tanto de los intereses partidarios como de las grandes “tormentas” y la anarquía.<sup>57</sup>

La segunda estrategia importante de despolitización de Pettit consiste en proponer una amplia aplicación de prácticas contestatarias. Estas prácticas serían vías legales gracias a las cuales los ciudadanos pueden monitorear y cuestionar los resultados de los órganos de toma de decisiones, a través de estrategias que son puramente procedimentales y no partidarias, es decir, que son similares, en especie, a aquellas que ejemplifican pericias y veredictos judiciales. Pettit (2003: 144-145) le aplica la forma legal de razonamiento y práctica a cuestiones políticas y llega a una conclusión que es sistemáticamente impolítica: “En el caso legal se considera importante, no solo que los jueces sean consistentes, sino que sus juicios sobre los asuntos doctrinalmente prioritarios sean dictados de manera coherente con su votación sobre el asunto a resolver”.

La inconsistencia colectiva es un defecto que produce la democracia pero que no puede enmendarse por sí misma. De hecho, la “contestación”, argumenta Pettit, no es una estrategia democrática, sino que la modernidad la ha heredado de la tradición republicana de las discusiones constitucionales, cuyo objetivo era hacer que la interferencia del gobierno no fuera arbitraria.<sup>58</sup> En la lectura de Pettit, la libertad como no-dominación no pertenece a la democracia, ni tampoco a la contrapolítica que promueve. De hecho, “tener procedimientos más informales y rutinarios” de audiencia y contestación no es en aras de una mayor participación o de “debates heroicos”, porque su propósito es, precisamente, el de despolitizar la arena pública. La democracia competitiva implica que las “quejas” de los ciudadanos comunes “deben escucharse lejos del tumulto de la discusión popular e incluso lejos del escenario del debate parlamentario” (Pettit, 1997: 196).

<sup>57</sup> La enemistad del republicanismo con la democracia se hizo particularmente fuerte después, y como consecuencia, de la Revolución francesa. Un republicano antidemocrático fue Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi (1773-1842), como se puede ver en sus *Recherches sur les Constitutions des Peuples libres*, escritas entre 1796 y 1800, y cuya primera edición completa fue editada por Marco Minerbi (ver Simonde de Sismondi, 1965).

<sup>58</sup> Sin embargo, también en *Leviathan*, los sujetos tienen el derecho legal de demandar al soberano en una controversia sobre propiedad, deuda o derecho penal “como si fuera contra un sujeto”. Aunque el contenido de la ley, el alcance de lo que la ley “exige”, está bajo el control del soberano (y esto contradice el principio neorrepublicano de hacer que la libertad sea segura, y no solo definida legalmente), sin embargo, es cierto que Hobbes sostiene que cuando el soberano sobrepasa los límites o ya no puede cumplir su función, deja de ser legítimo (Hobbes, 1991: capítulo 21).

Si el poder negativo del pueblo es un capítulo de la historia del republicanismo o de la democracia es un tema interesante para discutir, pero no es lo que puedo o quiero hacer aquí.<sup>59</sup> Basta observar que, en relación con la democracia, el republicanismo neorromano contemporáneo juega el mismo papel que el liberalismo de después de la Segunda Guerra Mundial. Mientras que el liberalismo, en la tradición de Isaiah Berlin, acusaba a la democracia (libertad positiva) de violar la libertad como no-interferencia, el republicanismo en la tradición neorromana (libertad política negativa) la critica por no poder asegurar la libertad como no-dominación.<sup>60</sup> Según Pettit (1997: 166):

Quentin Skinner y otros historiadores han demostrado que la larga tradición republicana no apoyó el concepto positivo de libertad, a pesar de lo que Berlín y [Benjamin] Constant sugirieron. En particular, no adoptaron un concepto de libertad bajo el cual ser libre era simplemente ser parte de una democracia autodeterminada; no apoyaron la libertad de los antiguos, tal como la describía Constant.<sup>61</sup>

La acusación contra la democracia como régimen de libertad positiva (y así expuesta al potencial de mayorías tiránicas) se extiende del mismo modo a la democracia directa y a la democracia representativa. Pettit excluye la posibilidad de que el referéndum pueda ser una práctica segura de control contra las decisiones tomadas por los órganos electos, porque la democracia plebiscitaria y la directa son regímenes en los que “el más caprichoso de los poderes sigue siendo moral y legalmente incontestable”. Pero tampoco cree que la democracia representativa pueda solucionar su defecto endógeno porque, mientras las elecciones terminan con las pasiones extemporáneas del *demos*, someten la política a opiniones ficticias en aras de la victoria electoral y convierten a toda la sociedad en el campo de batalla del partidismo ideológico. La pregunta es si, según Pettit (2003: 154), la representación y las elecciones son las formas de política más acordes con el “*ethos* de la democracia”, que le da a “la voz de

<sup>59</sup> Rosanvallon (2012) reconstruye la historia y las características institucionales de la principal estrategia de control, desde el antiguo tribuno hasta los modernos tribunales constitucionales y bancos centrales.

<sup>60</sup> Para una aclaración sobre el papel de la teoría de la libertad como no-dominación en relación con la democracia, véase Pettit (1997: 164-172). Sobre las implicaciones antidemocráticas del republicanismo neorromano, véase John McCormick (2003) y Urbinati (2012).

<sup>61</sup> Para algunas evaluaciones recientes, críticas de la teoría de la libertad de Pettit, véase Bellamy (2007: 154-162) y Patchen Markell (2008).

la gente un cierto estatus moralmente social". En cuanto a la democracia representativa, aunque las elecciones son una estratagema válida para neutralizar la incompetencia y la irracionalidad de las personas, como argumentó Montesquieu al principio, exponen fuertemente la política a la manipulación y a la retórica. Al igual que en las asambleas populares directas, los parlamentos están inevitablemente dirigidos por una lógica mayoritaria, envenenada por las pasiones partidarias y los partidos políticos (Pettit, 1997: 179).<sup>62</sup>

Es la "república de la razón", y no "la voz del pueblo", lo que está más cerca de los modelos políticos deliberativos y contestatarios competentes. En estos modelos se considera más segura la libertad que la dominación, porque el poder de interferencia se despoja de sus potenciales arbitrarios que tanto el principio colectivo de soberanía ("el pueblo" de la democracia está "con el artículo 'el'" y se refiere a un colectivo) como el gobierno de la mayoría inevitablemente contienen (ibíd.: 174). Por lo tanto, si bien reconoce que promover la contestación es crucial para reducir el dominio y el poder de los órganos electos, Pettit advierte que este no es un dispositivo democrático y, de hecho, que puede organizarse mejor si los individuos lo llevan a cabo frente a un tribunal, antes que por grupos espontáneos de ciudadanos en la sociedad. "Estoy dispuesto a admitir que cuando los miembros son muy pocos, como en el caso judicial, la contestación se puede lograr en una medida significativa a nivel individual" (Pettit, 2003: 156). Mientras que el principio de legitimidad de la democracia es el consentimiento; el del republicanismo es "la no arbitrariedad de la interferencia", de donde surge la idea de contestabilidad:

La no arbitrariedad de las decisiones públicas surge de su confluencia, no de la condición de haberse originado o surgido según algún proceso consensuado, sino de la condición de ser tales que, si entran en conflicto con los intereses e ideas percibidos de los ciudadanos, estos pueden impugnarlos de manera efectiva. (Pettit, 1997: 185)

<sup>62</sup> Por lo tanto, el objetivo del modelo neorromano de buen gobierno de Pettit no es simplemente la democracia, sino la democracia representativa posterior al siglo XVIII, una encarnación híbrida de varios componentes en potencia hostiles a la libertad: la soberanía popular, la represión, la política electoral, el nombramiento de representantes, el poder legislativo del parlamento, la competencia entre partidos y la manipulación de la opinión pública (Pettit, 1997: 182, 198). La preocupación de Pettit nos recuerda la de Friedrich Hayek sobre la tendencia natural de la democracia a volverse "ilimitada" y la convicción de que las condiciones de la libertad pueden cumplirse "solo quitando los poderes de decisión de las manos de las asambleas democráticas", ya sea representativos o plebiscitarios.

La acción judicial es el modelo de la república de la razón, y no la acción parlamentaria o la de la asamblea. La acción judicial se caracteriza por un tipo de imparcialidad impolítica y funciona como el control de un comportamiento específico que se traduce en una decisión también específica. Es una acción que opera caso por caso y no es colectiva como las formas democráticas de intervención política de los ciudadanos (como electores y como representantes).

### Juicio jurídico y juicio público

Para este punto debo volver al rol del poder negativo o el poder de juicio en la democracia. Como analicé en el capítulo 1, el juicio es la otra pata de la diarquía de la democracia, la que hace que el poder de decisión del pueblo sea activo más allá de la decisión que se tome, aunque activo como un poder informal que frena, critica, controla y desarrolla nuevas propuestas. Sin embargo, ¿a qué tipo de juicio debemos referirnos cuando hacemos este argumento? El ideal de la deliberación en la teoría democrática contemporánea se asocia, más o menos directamente, con una visión de los ciudadanos como actores, quienes, en su actividad política autorizada (votación), deben “expresar sus juicios imparciales sobre lo que los conduce al interés general de todos los ciudadanos”, como si fueran, de alguna forma, jueces y jurados (Freeman, 2000: 375).<sup>63</sup> La deliberación prefigura no solo la búsqueda de una verdad objetiva y desapasionada (el modelo de los comités de expertos), sino también, y sobre todo, la búsqueda de un juicio imparcial sobre determinadas cuestiones (las decisiones judiciales o el modelo de jurado). Sin embargo, el juicio en la sala de audiencias no es lo mismo que el juicio público o el juicio en los debates parlamentarios, en las campañas políticas e, incluso, en la mente de los ciudadanos cuando van a las urnas. El juicio público tiene la generalidad (el interés de la comunidad política en general) como criterio. En cambio, el juicio en la justicia apunta a la imparcialidad al evaluar un cierto suceso o un conjunto de datos y hechos.

<sup>63</sup> Samuel Freeman (2000: 376-377) argumenta, de manera convincente, que el contraste entre la votación agregada o basada en intereses y el juicio deliberativo está mal planteado porque, como han demostrado Rousseau y Rawls, evaluar los intereses de uno no es necesariamente opuesto a emitir juicios de interés general. Para una versión de la deliberación menos desfavorable para la defensa del partido, véase Gutmann y Thompson (1996: 135).

Una diferencia crucial entre estas dos formas de juicio es que el jurado en el tribunal no está involucrado en el caso bajo consideración de la misma manera que lo están los electores o representantes (*nemo iudex in causa sua*). Pero los actores que defienden su causa al emitir un voto en una asamblea representativa son los mismos que emiten el juicio, y en el escenario político al que pertenecen no está institucionalizado ni ordena la imparcialidad, tal como sí ocurre en la Corte. Se le pide al jurado y a los tribunales (modelos de lo impolítico) que emitan juicios como externos al caso y sus miembros están legalmente obligados a razonar y actuar como instituciones y no como actores políticos (ciudadanos individuales o representantes). Los primeros llevan la máscara del Estado (o la ley) y deben dejar de lado sus valores y preferencias personales, los últimos usan la máscara del soberano (el público) y se espera que puedan ver su caso personal a través de los lentes del interés general para hacer leyes que no sean una expresión directa de su voluntad o de su preferencia privada, pero tampoco que sean totalmente opuestos o indiferentes a ellos.<sup>64</sup>

Se puede decir que, en el ámbito de lo jurídico, la imparcialidad es un factor de ignorancia (como libertad del conocimiento obstinado) y de independencia emocional del caso bajo juicio. Cuanto más vacía se encuentre la mente del juez de opiniones personales y partidarias (es decir, no legales), más se encuentra en las condiciones adecuadas para evaluar imparcialmente el caso que se está juzgando, tal como la ley le pide que lo haga (a las personas que forman parte del jurado se les instruye que no lean los periódicos ni obtengan información sobre el caso proveniente de fuentes externas a las que el procedimiento judicial brinda).<sup>65</sup> Pero la deliberación política sugiere lo contrario. De hecho, supone y exige que los ciudadanos y representantes estén expuestos a todas las opiniones diferentes, que contribuyan realmente a formar una gran variedad de opiniones y, además, que escuchen todos los puntos de vista que produce la esfera pública libre antes de tomar una decisión. La imparcialidad exige más de lo que requiere una deliberación política razonada y buena.

En la formulación de John Locke, el poder judicial es un verdadero tercer poder: es imparcial en el sentido de que depende del juicio de los actores. Esto significa que no debe ser políticamente representativo

<sup>64</sup> Discutí este tema en profundidad en Urbinati (2006: 3).

<sup>65</sup> Este es el esquema seguido por Rawls al describir, en la mente a los individuos, detrás del velo de la ignorancia (Manin: 1997: 349).

para ser consistente con la idea de razón pública tal como se expresa con imparcialidad en la ley. Se supone que el juicio formulado por el juez no representa las opiniones políticas del soberano, sino solo la voz autorizada de la ley. Por lo tanto, es y debe ser impolítico. Es, verdaderamente, un poder negativo porque el juez depende de la voluntad de la soberanía (la ley), pero no debe depender de las opiniones del soberano: según Aristóteles, las opiniones no deben estar permitidas en la Corte.<sup>66</sup> Bajo el supuesto de que el juez depende y obedece solo a la ley, pero no depende de la misma fuente de la ley que los legisladores (la opinión del público), Montesquieu (1989: libro 11, capítulos 4 y 6) apoyó su defensa de la justicia como un tercer poder y la condición del poder limitado. Además, defendió el poder jurídico como en verdad negativo y protector de la libertad individual, precisamente porque estaba desvinculado de “la opinión individual de un juez”, así como de los poderes ejecutivo y legislativo. El juicio impolítico refiere a un juicio desvinculado y no a un juicio como una evaluación general o mediada entre diferentes puntos de vista.

Debido a que la independencia y la restricción para obtener información no pertenecen a la deliberación política sino al tribunal, ¿qué tipo de controles puede tolerar el juicio público para tomar decisiones que reflejen el interés general? La respuesta a esta pregunta arroja luz sobre el papel de los controles constitucionales en la asamblea legislativa: su objetivo no es hacer que los legisladores actúen de manera imparcial, sino de manera legítima y responsable. Como vimos en la sección de este capítulo dedicada a los argumentos epistémicos, los procedimientos de elaboración de las leyes están destinados a producir leyes que sean válidas, y no leyes que sean verdaderas. El mismo Rawls (1999: 577) reconoció esta diferencia cuando especificó que es esencial para la libertad que los ciudadanos y sus representantes, a diferencia de los funcionarios públicos, tengan solo el deber moral, y no legal, de razonar imparcialmente:

---

<sup>66</sup> El juez no puede ser representante del (la opinión del) soberano porque él mismo no tiene el poder de hacer la ley y, por lo tanto, de resistir la ley. Es evidente, entonces, que la opinión está directamente relacionada con la soberanía o el ámbito de la deliberación política. Esta era, en la correcta opinión de Tocqueville (1969: 100-101), la principal fuente de la diferencia entre los sistemas estadounidense y europeo, y el hecho de que los primeros otorgaron a los jueces un “inmenso poder político”, mientras que los segundos, no. Sobre el impacto negativo del juicio público (por lo tanto, la elección) sobre la “integridad judicial” de los jueces de primera instancia, véase Gregory A. Huber y Gordon C. Sanford (2004).

“Destaco que no es un deber legal, pues en ese caso sería incompatible con la libertad de expresión”.

Así, los procedimientos de elaboración de leyes aspiran a una especie de imparcialidad que nunca puede corresponderse ni con la transparencia de la razón pura ni con el juicio desencarnado, dos cualidades que los teóricos que hemos discutido en este capítulo atribuyen a los modos de razonamiento impolítico como particularidades de los órganos de control, de los tribunales, comités de expertos u órganos consultivos deliberativos. De hecho, añadirles el adjetivo de imparcialidad es inadecuado porque este no es el objetivo al que apuntan las decisiones políticas. En contextos políticos, la restricción de opiniones apela, a lo sumo, a la conciencia del representante y del ciudadano, al *ethos* constitucional, a los principios de la moral o, incluso, al razonamiento prudencial (a la lealtad hacia un partido o el cálculo político, por ejemplo, el deseo de un representante de ser reelegido). Esto refiere a la cultura ética de la participación y al potencial educativo que la práctica de la política democrática puede tener en la mente de los ciudadanos. El dicho de Tocqueville de que la democracia se modifica con más democracia ejemplifica el carácter pragmático y orientado al procedimiento de la política democrática.

No es ninguna novedad decir que, aunque los procedimientos pueden evitar conflictos y desórdenes sociales, su eficacia depende, en gran medida, de factores éticos. Esto es cierto en particular en el caso de la representación, porque el mandato que vincula a los representantes con sus electores es, en esencia, voluntario y está construido políticamente, pero no es ni puede ser legalmente vinculante. Esto hace que la representación sea una praxis política que “no es meramente la toma de decisiones arbitrarias, ni simplemente el resultado de la negociación entre deseos privados separados” (Pitkin, 1967: 212). El razonamiento instrumental y el compromiso se llevan a cabo en el contexto de un entendimiento común sobre la dirección política que el país debería o no tomar, con la conciencia de que “no es una realidad que se presenta objetivamente de una forma u otra” (Ankersmit, 1997: 47). El juicio público se forma dentro de este contexto pragmático, y no por fuera o en contra de él.

Esto nos lleva al tema central de la especificidad del juicio público. El juicio público apunta a lo general más que a lo imparcial.<sup>67</sup> En términos

<sup>67</sup> Por diferentes que fueran, tanto Jean-Jacques Rousseau como James Madison coincidieron en que la elaboración de leyes es un trabajo que consiste en encontrar el *mínimo común*

generales, es imparcial en una forma en que es realizado por el juez no lo es, aunque el objetivo de ambas formas de juicio es que sean consistentes con el ideal de la razón pública. Sin embargo, el estilo en el que habla la razón pública toma forma de acuerdo al marco institucional y la tarea dentro de la cual opera. Ciertamente, ningún representante se atrevería a declarar en público que su propuesta apoya o fomenta algunos intereses parciales contra los de la comunidad (Elster, 1998: 104).<sup>68</sup> La presunción de generalidad es esencial para la legitimidad moral de las decisiones políticas, aunque, contrariamente a los procedimientos de justicia, no tolera ningún cumplimiento legal si se quiere que la deliberación política se lleve a cabo libremente. Además, la presunción de generalidad pertenece a una sociedad en la que el poder político está equitativamente distribuido y la sociedad política es vista como superior a las sociedades parciales (intereses y grupos) que comprende.<sup>69</sup>

El juicio público no puede eliminar las opiniones dogmáticas; en realidad, esto tiene sentido porque se basa en ellas. Como hemos visto en el capítulo anterior, este no se puede enmarcar independientemente de las opiniones que los ciudadanos desarrollen en la vida social. Tampoco puede existir sin perspectivas ideales (ideológicas) o visiones situadas (visiones que están, más o menos, alejadas del ideal de la razón general o pública), como cualquier forma de discurso que defiende una causa en nombre de las “promesas” de la democracia.<sup>70</sup> Sin embargo, el juicio público produce argumentos que apelan a la justicia, y lo hace en dos sentidos: porque se refiere a criterios de interacción pública que todos los ciudadanos presumen y aceptan (procedimientos de toma de decisiones y los derechos y principios básicos contenidos en el pacto constitucional) y

---

denominador entre las visiones o intereses parciales para diluir los extremos, en lugar de borrarlos o ignorarlos (Rousseau, 1987: 155-156 y Madison, Hamilton y Jay, 1987: 57).

<sup>68</sup> Para un análisis extremadamente útil de las formas de juicio y razonamiento retórico, ver Jaim Perelman (1980: 59-66).

<sup>69</sup> Según Perelman y Olbrechts-Tyteca (1971: 164): “La gramática de las sociedades igualitarias parece acentuar los pronósticos, las evaluaciones por parte del sujeto, mientras que el lenguaje de las sociedades jerárquicas sería evocador, su gramática y sintaxis tendrían una cualidad mágica (...) En una sociedad igualitaria el lenguaje pertenece a todos y evoluciona con bastante libertad; en una sociedad jerárquica se congela. Sus expresiones y fórmulas se vuelven rituales y se escuchan con espíritu de comunión y sumisión total”.

<sup>70</sup> Interpreto “ideología” de la manera que sugirió Skinner (2002, v. 1: 175-178) designar el uso de creencias y valores con el fin de legitimar el comportamiento y la función activa de las ideas políticas en la interpretación de creencias e intereses sociales y culturales, y promover visiones sociales.



porque se refiere o apela a principios morales y argumentos éticos (como derechos, igual consideración o libertad) que los ciudadanos reconocen como parte de su lenguaje legal, político y, también, privado.<sup>71</sup> Una constitución democrática es tanto un documento escrito como un documento ético que en la vida cotidiana de los ciudadanos funciona como guía para su interacción y juicio públicos. El ideal del interés general es un objetivo que los actores políticos prometen perseguir. Además, tratan de convencer a sus electores de que la estrategia que proponen es la mejor. Las elecciones democráticas exigen que los ciudadanos participen, tanto cuando tienen que juzgar propuestas y candidatos como cuando ellos mismos son los candidatos. El papel que desempeñan se ordena según procedimientos e instituciones que dan forma a la democracia. Actuar de acuerdo con ellos es la única acción veraz que se espera que realicen los ciudadanos.<sup>72</sup> Esto es lo que hace que el sistema funcione y lo que lo mantiene abierto a un juego interminable de interpretación y de cambio de mentalidad en el esfuerzo por cumplir las promesas que sellan el pacto democrático.

## Conclusión

Puede sonar perturbador concluir que las opiniones partidarias son un componente esencial en los juicios políticos que intentan ser coherentes con el ideal del interés general o perseguirlo, en lugar de ser un desafortunado accidente que una buena deliberación debería hacer desaparecer. ¿En qué sentido pueden contribuir las opiniones partidarias a crear intereses generales? Cuando los teóricos identifican el trabajo de la asamblea con el del jurado, pasan por alto el importante hecho de que, si bien el escenario del juicio presume que la sentencia final es definitiva, el escenario deliberativo está organizado para producir decisiones que

<sup>71</sup> Sobre la naturaleza "perspectivista" del juicio público, véase Bobbio (1996: 1-17).

<sup>72</sup> La cuestión de la opinión y la verdad en la política abre la cuestión fundamental del papel de la hipocresía y, por tanto, la autenticidad en la política democrática, que solo puedo mencionar aquí. Runciman (2008, 213) propone una definición interesante que apoya el caso de una concepción procesal de la democracia: "necesitamos políticos que sean sinceros, pero eso no significa que debemos desear que sean creyentes sinceros en todo lo que hacen. En cambio, necesitamos que sean sinceros creyentes en el sistema de poder en el que se encuentran, y sinceros en su deseo de mantener la estabilidad y durabilidad de ese sistema (...) Los políticos democráticos deben ser sinceros sobre el mantenimiento de las condiciones en las que la democracia es posible, y deben dar una mayor importancia a eso que a cualquier otro tipo de sinceridad".

siempre pueden cambiarse y revocarse. Nada es definitivo en un escenario de deliberación política cuya presunción de variabilidad jurídica es su estructura constitutiva (Manin, 1997: 183-92). La apertura permanente que tiene cualquier decisión en una comunidad política libre es la respuesta democrática a los críticos de la democracia desde adentro, quienes proponen acotar el dominio de la política para tomar decisiones buenas y verdaderas. La apertura a la revisión, más que la interrupción o la contención de las prácticas democráticas, es la respuesta democrática a las decisiones insatisfactorias dentro del régimen. Esta es la máxima que proviene de una concepción procedimental normativa de la democracia.

Para concluir este análisis crítico del renacimiento de lo impolítico en la teoría democrática, puede ser útil recordar el argumento de Aristóteles en *Art of Rhetoric* sobre la diferencia entre deliberación política y la decisión legal. La primera supone que los ciudadanos tienen puntos de vista diferentes (y a veces contradictorios) sobre los asuntos públicos, que buscan lo que es conveniente o justo para toda la comunidad y argumentan a favor o en contra refiriéndose a los casos y aportando “pruebas” que todos los ciudadanos pueden comprender y comprobar, aunque las interpreten de distinta manera porque sus intereses y opiniones son diferentes (Aristóteles, 1994: 33-47). No es sacando temas e interpretaciones controvertidas del debate político y convirtiéndolos en el tema de los comités de expertos o ciudadanos seleccionados que la deliberación puede servir a la causa de la democracia. La causa de la democracia se sirve, más bien, manteniendo los procesos de juicio y la formación de la voluntad abiertos al escrutinio y a la revisión y manteniendo, también, la arena política abierta a visiones políticas y grupos políticos en competencia.

## Capítulo 3

### El poder populista

Mientras que los teóricos de la democracia epistémica le asignan a la “multitud” la virtud de la sabiduría, los teóricos del populismo le asignan una virtud movilizadora. Los primeros presentan al ciudadano como miembro de un jurado que escucha la voz de la razón, y no la de la opinión. En cambio, los últimos presentan al ciudadano como miembro de un “nosotros” cuya unidad es confeccionada por algunos líderes a través de una opinión hegemónica que afirma hablar por la voluntad del conjunto. Mientras que en el primer caso el proceso político se considera representativo del público, en la medida en que se desencarna de los intereses o ideologías sociales; en el segundo, la unidad social y la ideológica del pueblo ocupan el escenario central de la política y se convierten en la norma de la verdadera representación. Sin embargo, a pesar de estas diferencias cruciales, tanto los epistémicos como los populistas critican a la democracia parlamentaria por hacer de la política un terreno de negociación entre una pluralidad de intereses y los partidos. Ambos cuestionan la estructura diárquica de la democracia representativa, aunque con fines distintos: los primeros, porque apuntan a sustituir a la *doxa* por el conocimiento y, en consecuencia, le dan prioridad a la deliberación de los órganos no electos; y los segundos, porque hacen que la opinión de una parte del pueblo se fusione con la voluntad del Estado y, en consecuencia, son intolerantes hacia las divisiones partidarias en los órganos electos. Ambos juzgan la legitimidad de la autoridad democrática desde un punto de referencia externo al proceso político, como la “verdad” o como un “pueblo” preprocesado. Finalmente, a pesar de sus diferencias, los epistémicos y los populistas deforman la estructura diárquica de la democracia representativa.

El populismo es el nombre de un fenómeno complejo. Es un estilo político o un conjunto de tropos y figuras retóricas, pero que, también, busca conseguir el poder estatal para implementar una agenda cuyo carácter principal y reconocible es la hostilidad contra el liberalismo y los principios de la democracia constitucional, desde los derechos de las minorías hasta la división de poderes y el sistema pluripartidario. El populismo es una contestación radical de la política parlamentaria y, por lo tanto, una alternativa a la democracia representativa, tal como la he definido en el capítulo 1. Aunque “no tenemos nada parecido a una teoría del populismo”,<sup>1</sup> en este capítulo adoptaré la siguiente generalización: un movimiento populista que logra liderar el gobierno de una sociedad democrática tiende a dirigirse hacia formas institucionales y hacia una reorganización política del Estado que cambian e, incluso, rompen la democracia constitucional. Estas formas de reorganización incluyen la centralización del poder, el debilitamiento de los frenos y contrapesos, el fortalecimiento del Poder Ejecutivo, el desprecio por las oposiciones políticas y la transformación de la elección en un plebiscito por parte del líder. En este capítulo intentaré detectar y analizar estas características, y presentaré al populismo como una desfiguración de la democracia. Sin embargo, antes de continuar, realizaré algunas aclaraciones preliminares sobre el uso actual de la palabra “populismo”.

### Movimientos sociales y populismo

No trataré al populismo como sinónimo de “movimientos populares”, movimientos de protesta o “lo popular”. El populismo es algo más y es, también, algo diferente. Las características que voy a analizar están destinadas a mostrar por qué esto es así. Como anticipo en la distinción entre movimiento popular y populismo, puede resultar útil considerar los dos movimientos más recientes de la política estadounidense, *Occupy Wall Street* y *Tea Party*. El eslogan de *Occupy Wall Street*, “somos el 99 %”, encaja dentro del esquema formal del discurso populista como la polarización entre la mayoría y la minoría y como la contestación de las instituciones representativas (dos importantes componentes del populismo). Sin embargo, no encaja con la visión populista de la democracia que pretendo criticar porque no tiene un líder y no está organizada para conquistar el

---

<sup>1</sup> Jan-Werner Müller (2011).

poder político a nivel gubernamental. Soy consciente de que los fenómenos políticos empíricos operan en un terreno inestable y se resisten a las generalizaciones; también es posible que exista una fluidez entre el movimiento popular y el populismo, de modo que las distinciones bien definidas pueden ser problemáticas y requerir un análisis caso por caso. Sin embargo, sin la presencia de un líder o de un liderazgo centralizado que busque el control de la mayoría, un movimiento popular que tiene una retórica populista (es decir, de polarización y de discurso antirepresentativo) aún no es populismo.

El caso del *Tea Party* lo demuestra por defecto. Este es un movimiento que tiene muchos componentes populistas en su ideología y en su retórica, pero carece de una estructura vertical y unificada que, como veremos, es algo que caracteriza al populismo.<sup>2</sup> Sin embargo, esta carencia parece accidental más que premeditada ya que el *Tea Party* ha buscado un líder unificador y representativo capaz de conquistar y cambiar al Partido Republicano y al país porque, desde sus inicios, quiso ser más que un movimiento popular de protesta.

Por lo tanto, podemos decir que hay cierta retórica populista, pero aún no hay populismo, cuando el discurso polarizador y antirepresentativo está hecho por un movimiento social que quiere ser independiente de los funcionarios electos y se resiste a convertirse en una entidad electa, además de buscar mantener a los funcionarios electos bajo escrutinio: este es el caso de un movimiento popular de contestación y protesta como *Occupy Wall Street*. Mientras que hay retórica populista y populismo cuando un movimiento no quiere ser un electorado dependiente de los funcionarios electos, pero quiere ocupar las instituciones representativas y ganar la mayoría para modelar a toda la sociedad según su ideología:<sup>3</sup> este es el caso del *Tea Party*, un movimiento con un proyecto de poder populista.

Por lo tanto, yo diría que para que el populismo pase del movimiento a una forma de gestión del poder estatal necesita una ideología polarizadora

<sup>2</sup> Para un análisis excelente, rico y bien documentado del *Tea Party*, véase Vanessa Williamson, Theda Skocpol y John Coggin (2011).

<sup>3</sup> El *Tea Party* tiene algunas propuestas claras (desde la seguridad social hasta los impuestos) y busca revitalizar o remodelar el Partido Republicano: “deberíamos considerar al *Tea Party* como una nueva variante de movilización conservadora y faccionalismo intrarepublicano; una dinámica, de libre formación, unida y no fácilmente controlable de activistas, patrocinadores y personalidades de los medios de comunicación que se basa en y renfoca las actitudes sociales de larga data sobre los programas sociales federales, el gasto y los impuestos” (ibíd.: 37).

orgánica y un líder que quiera transformar la angustia y la protesta popular en una estrategia para movilizar a las masas hacia la conquista del gobierno democrático. Sin una narrativa organizativa y un liderazgo que afirme que su gente es la verdadera expresión del pueblo en conjunto, un movimiento popular sigue siendo, en gran parte, lo que ya era: un movimiento sacrosanto de protesta y oposición contra una tendencia en la sociedad que traiciona algunos principios democráticos básicos y, en particular, la igualdad. Sin embargo, el populismo es más que una retórica populista y una protesta política. La distinción entre una forma de movimiento y una forma de gobierno es, por lo tanto, esencial.

En mi investigación crítica reconozco estos dos niveles, pero dirijo mi atención al examen de las características y consecuencias del populismo como concepción y como forma de poder dentro de un sistema democrático. En una sociedad democrática, un movimiento popular de protesta o crítica no debe confundirse ni identificarse con una concepción populista del poder estatal. El primero es compatible con el carácter diárquico de la democracia representativa; la segunda considera a la diarquía como un obstáculo que mantiene a la opinión de la gente separada de las instituciones. El populismo es un proyecto de poder cuya aspiración es hacer que sus líderes y funcionarios electos utilicen al Estado para favorecer, consolidar y ampliar su circunscripción.<sup>4</sup> En este capítulo me centraré en este fenómeno específico.

## Introducir el populismo

Aunque pretende patrocinar y practicar una democracia antagónica, el populismo trata al pluralismo de intereses contrapuestos como una muestra de reclamos litigiosos que deben superarse con un escenario polarizado que simplifique las fuerzas sociales y le brinde al pueblo la oportunidad inmediata de tomar partido. La simplificación y la polarización producen la verticalización del consentimiento político, que inaugura una unificación más profunda de las masas bajo una narrativa orgánica y un líder carismático o Cesarista que la personifica. La ideología populista del pueblo considera que la sociedad se divide, en última instancia, en dos grupos homogéneos: una mayoría pura (el pueblo en general) y una

---

<sup>4</sup> Me gustaría expresar mi agradecimiento a Ian Zuckerman por invitarme a reflexionar sobre esta distinción.

minoría corrupta (la elite por designación electoral o burocrática). La polarización es lo que hace del populismo una ideología de concentración (de poder y de opinión) más que una ideología de distinción y dispersión o, simplemente, de antagonismo.<sup>5</sup> Así, mientras la interpretación epistémica de la democracia no requiere de un líder, el populismo difícilmente puede existir sin una personalidad política; mientras que la primera apunta a eliminar la ideología y toda forma de sedimentación de las opiniones, el segundo vive de una fuerte retórica ideológica. El populismo reivindica la prioridad de la unidad hegemónica del pueblo frente a su traducción racionalista en el discurso deliberativo y a su interpretación procesal mediante la representación electoral, la participación a través de los partidos políticos y las normas constitucionales que limitan las decisiones mayoritarias. Por lo tanto, cuestiona todas las formas indirectas de acción política que ha creado el gobierno representativo, aunque esto no lo hace idéntico a la democracia participativa. El populismo no es un llamado a la participación como lo hace la democracia autogobernada, aunque elogia y practica la participación e, incluso, la movilización de las masas. Este es el espíritu del argumento que presentaré en este capítulo: aunque el populismo afirma tener un vínculo directo entre las opiniones populares y la voluntad popular, no es amigable con la democracia. Esta inconsistencia es más notoria en la forma representativa de la democracia, pero también se mantiene en su forma directa que involucra la participación difusa de los ciudadanos, porque en el populismo esta forma directa no es un método de dispersión de poder sino, más bien, de su concentración.

El populismo describe y teoriza a la democracia como un conflicto hegemónico para la visión y el dominio de una opinión mayoritaria sobre sus componentes y sobre las opiniones minoritarias. En palabras de Robert Dahl (1989: 112-115), le da al *demos* el “control total” y “final” sobre el orden político, lo que significa, empíricamente, el control de la mayoría. Este proyecto unificador convierte a la política en una obra de simplificación que limita la posibilidad de un espacio de comunicación abierto a todos por igual, ya que no pertenece a nadie. Si bien Ernesto Laclau afirma que la ocupación populista del poder es “parcial” y nunca completa, la impresión que uno tiene es que su incompletitud más que un principio normativo es un límite que la práctica humana de formación

<sup>5</sup> Cf. Cas Mudde (2003). Como escribe Sunstein (2006 y 2009), una forma eficaz de crear un grupo radical es separar a sus miembros de la gran sociedad y de los otros grupos.

del consentimiento no puede evitar o superar. El populismo se aprovecha del gobierno de la opinión y lo convierte en la expresión de una opinión que pertenece solo a un determinado público.

El autor que mejor pudo prever el riesgo populista que encierra el gobierno de opinión fue Claude Lefort, quien, no por casualidad, acabó describiendo el totalitarismo en su intento de captar la implicación extrema de un proyecto que, oponiéndose al pluralismo, apunta a materializar al soberano colectivo como si fuera un actor homogéneo. Lefort (1988a: 13 y 19-20) describió este proceso como una “condensación (...) entre la esfera del poder, la esfera del derecho y la esfera del conocimiento”. El populismo produce una condensación y una concentración de poder, y lo hace en el intento de resolver la “paradoja de la política”<sup>6</sup> que es “determinar quién conforma al pueblo” (Frank, 2010). Así, mientras que el enfoque procedimentalista deja esta cuestión siempre abierta, el populismo quiere cerrarla o, como argumentó Laclau al corregir la idea de Lefort de que la procedimentalización de la política deja vacío el lugar del poder en las democracias, el populismo quiere llenar ese espacio vacío convirtiendo a los políticos en los que *producen* ese vacío a través de un trabajo hegemónico de realineamiento ideológico de las fuerzas sociales. Liberar la arena de los componentes de su partido para rellenarla con una narrativa significativa es la aspiración antipluralista del populismo.<sup>7</sup> Una consecuencia de esto es la erosión del dominio simbólico de las instituciones, que ya no se utilizan como medio que relaciona y separa los intereses sociales y el Estado. Por el contrario, el Estado se convierte en un instrumento o una expresión directa del conglomerado populista de intereses sociales. Del reconocimiento de que el marco simbólico del poder es lo que sostiene un régimen político, el populismo deduce su misión, que consiste en ocupar y conquistar ese marco simbólico. Desde el pluralismo de opiniones hasta la producción de una narrativa dominante, esta es la tarea de un proceso político cuyo objetivo es fusionar los múltiples públicos que constituyen la opinión pública en una sociedad democrática.

Soy consciente de que esta es una declaración atrevida que va en contra de una gran cantidad de literatura sobre el populismo, tanto crítica

<sup>6</sup> Sobre la paradoja de la política como la de hacer al sujeto democrático (el pueblo) por medios democráticos, véase Bonnie Honig (2007).

<sup>7</sup> Ver Lefort (1988a: 13-20) y Ernesto Laclau (2007: 164-168). Para un análisis completo de la concepción de populismo de Lefort, véase Andrew Arato (2013: 156-159).



como favorable, que lo representa como una reivindicación de la política de la gente común contra una elite selecta que concentra el poder. También soy consciente de que los teóricos del populismo han construido su argumento como respuesta a los teóricos elitistas que, desde Robert Michels, Vilfredo Pareto y Walter Lippmann, han descrito el ideal de hacer del pueblo el actor de la política, ya sea como una utopía o como una estrategia engañosa que utiliza una elite emergente para alcanzar el poder con el consentimiento de la gente. Sin embargo, las cosas son más complejas de lo que parecen a primera vista. La interpretación que estoy proponiendo puede ser útil para comprender los fenómenos populistas contemporáneos como las formas videocráticas de identificación popular, la polarización simplificada de la opinión pública en nichos de credos autorreferenciales, la radicalización dogmática de las ideologías políticas y, finalmente, la búsqueda de un líder ganador en la era del público.

En lo que sigue, ilustraré y analizaré este complejo conjunto de ideas. Además, presentaré al populismo como un fenómeno que crece dentro de la democracia representativa, su verdadero y radical objetivo. Sostengo que esta rivalidad no necesariamente produce una política más democrática, aunque esta es la afirmación del populismo. El populismo tiene al pueblo, más que al ciudadano democrático, en su núcleo. De hecho, su visión polarizada resuena más con la tradición republicana en el formato romano que con la democracia. Considero que este punto es crucial (aunque ha sido descuidado) para comprender el significado antindividualista (como antiliberal) de la apelación al pueblo y la razón de la profunda antipatía del populismo hacia el pluralismo, la disidencia, las opiniones de las minorías y la dispersión del poder, todas características que los procedimientos democráticos presumen y promueven intrínsecamente.

Dado que el populismo se basa en la democracia, después de un breve análisis sobre el intento del populismo de apropiarse de la representación, estableceré un paralelismo o una comparación con la demagogia que, desde la época clásica, ha sido una amenaza potencial permanente hacia la desfiguración de la democracia. Tomo como referencia a las categorías políticas clásicas que son metodológicamente fundamentales en el análisis del populismo, cuya fuente surge del mito arcaico de las masas de iguales como fuente de legitimidad política y renovación periódica de un sistema político dado. Más adelante, volveré a los tiempos modernos con un breve repaso de las interpretaciones del populismo en aquellos ámbitos en los

que más se estudia: la historia y la ciencia política. Propondré un paralelismo entre las experiencias y evaluaciones del populismo de Estados Unidos y Europa Occidental, y argumentaré que, aunque no se dispone de una única definición, el populismo tiene, no obstante, algunas características reconocibles y, aunque no es el nombre de un régimen político y tiene diferentes manifestaciones históricas, no es un término tan ambiguo cuando se lo compara con la democracia constitucional y representativa. Las siguientes secciones ilustrarán dos de las características más importantes de la política populista: la polarización como un medio para crear una política identitaria y el cesarismo, o la monarquía, como su posible destino final. Esto me permitirá retomar la referencia a los antiguos y situar las fuentes estructurales del populismo en los integrantes de la política y el gobierno de la república romana. Con estos análisis conceptuales e históricos como base, concluiré reafirmando la idea del populismo como una alternativa opositora a la democracia representativa que abre la puerta al plebiscitarianismo, tema del próximo capítulo.

La interpretación que propongo está inspirada en la crítica de Norberto Bobbio al populismo, la interpretación de Margaret Canovan sobre su ideología y el análisis de Benjamin Arditi de su manifestación como la “periferia interna” de la democracia representativa. Al igual que Bobbio, situó el populismo no solo dentro de la democracia, sino dentro de la democracia representativa, y sostengo que el cuestionamiento crítico y, a veces, dramático de los procedimientos e instituciones de la democracia liberal difícilmente enriquezcan a la democracia. La referencia a las categorías políticas clásicas es crucial para comprender las consecuencias del populismo, que, como ocurre con la demagogia de la democracia directa, si es exitosa puede abrirle la puerta a una salida de la democracia (Bobbio, 1969, 1989 y 1997). Al igual que Canovan (2002: 39 y 1999), considero que el populismo está arraigado en la ideología de las personas de una manera que, aunque está en comunicación con el lenguaje democrático, contrasta fuertemente con la “democracia práctica” o la actividad política de los ciudadanos comunes y, yo agregaría, con su estructura procesal. Como Arditi (2008), leo al populismo como una posibilidad permanente dentro de la democracia moderna, porque es endógeno al estilo ideológico de la política que las elecciones alimentan al promover una lucha por los votos y los cargos. El populismo compite con la democracia representativa en el sentido de la representación y, aunque es la expresión y

el signo de una reivindicación de la participación democrática por parte de los ciudadanos comunes, debe distinguirse cuidadosamente de los movimientos de protesta, no menos que porque anhela el poder estatal y, de esta manera, fomenta una unificación homogénea del “pueblo”, preferiblemente bajo un líder, una ideología o ambas. El resultado, si se realiza, no sería una expansión de la democracia sino la condensación de la opinión mayoritaria bajo una nueva clase política. Su logro podría ser una salida de la democracia representativa y constitucional.

### Competir por la representación de las personas

¿Cómo evaluar el carácter normativo del populismo? ¿A qué familia política pertenece? Estas son preguntas desconcertantes para los estudiosos del populismo, quienes nunca han podido llegar a un consenso sobre la interpretación de este fenómeno político (ni convertirlo en una categoría) y su relación con la democracia.

Todos los movimientos populistas, como afirmaron Yves Mény e Yves Surel (2002), exhiben una fuerte reserva, e incluso hostilidad, hacia los mecanismos de representación, en nombre de una afirmación colectiva de la voluntad de los electores o del pueblo. Mientras que el procedimentalismo democrático reconoce que los ciudadanos tienen el derecho a tomar malas decisiones, el populismo presume que la gente (en singular) siempre tiene la razón. Esto hace que se difumine la estructura diárquica y se priorice el campo de la opinión (unificado dentro de una narrativa). El populismo es, entonces, “parasitario” de la democracia representativa, es decir, no es externo a ella, sino que compite con ella en el significado y el uso de la representación o en la forma de detectar, afirmar y gestionar la voluntad del pueblo.<sup>8</sup> Además, si logra dominar el Estado democrático, puede modificar radicalmente su figura e incluso abrir las puertas

<sup>8</sup> Tomo esta definición de parásito de Jacques Derrida (1988: 90): “Los parásitos, entonces, ‘tienen lugar’. Y, en el fondo, todo lo que violentamente ‘tiene lugar’ u ocupa un sitio es siempre algo así como un parásito. Nunca tener lugar del todo es, entonces, parte de su desempeño o de su éxito, como un evento, o está ‘teniendo lugar’”. El populismo es una posibilidad permanente dentro de la democracia representativa, y el “nunca tener lugar” se refiere a que es una posibilidad movilizadora permanente, incluso cuando es lo suficientemente fuerte para manifestar su poder. Si todos los potenciales populistas se actualizaran, reemplazarían por completo a la democracia representativa, y esto sería un cambio de régimen (como lo hizo el fascismo cuando “tuvo lugar”).

hacia un cambio de régimen. Puede resultar útil recordar brevemente la génesis de la representación.

La representación nació en un ambiente de confrontación. Sus orígenes se encuentran en el contexto de la iglesia medieval y en las recurrentes disputas sobre si el papa o el concilio de obispos representaban el cuerpo unitario de los cristianos (Gierke, 1958: 61). La representación nació como una institución de contención y control del poder (del jefe de la Iglesia o del rey) y como un medio para unificar a una población grande y diversa. Estos dos aspectos, en conjunto, suponían la participación activa de ambos porque se creía que el representante, a quien, a veces, se lo llamaba “procurador” y “comisario”, debía hablar o actuar en nombre de un grupo específico de personas que lo habían dotado con el poder de representar sus intereses ante una autoridad, secular o religiosa, reconocida como superior (Pitkin, 1967: capítulo 4).<sup>9</sup> Cuando una determinada comunidad delegaba a algunos miembros para que la represente ante el papa o la Corte del rey, con poderes para obligar a quienes los nombraban, encontramos el origen de la representación. Esta técnica luego se transfirió al contexto estatal.

En forma de síntesis, la unificación (de la multitud) y el sometimiento (a las decisiones tomadas por los delegados elegidos) se fusionaron en la institución de la representación. Sin embargo, fue la institucionalización de las elecciones por parte de los “sometidos” lo que inyectó un nuevo factor de conflicto e introdujo la búsqueda de la rendición de cuentas. Con los Estados constitucionales del siglo XVIII, la representación comenzó a convertirse en un terreno de tensión irresoluble entre sus funciones tradicionales unificadoras y controladoras y las nuevas que le conferían las elecciones, es decir, la defensa y la representatividad de los electores (las expresiones de la apelación a la rendición de cuentas). La relación del Estado con la sociedad civil hizo de la representación electoral un terreno de conflictos políticos y sociales; la convirtió en una institución que servía para mediar entre los intereses y el Estado, más que para crear únicamente la unidad del Estado y visibilizar su soberanía. El populismo se infiltra en esta tensión y reivindica el rol unificador y de sometimiento

---

<sup>9</sup> Pitkin ubicó la transición en el significado terminológico de la palabra “representación” de “representar” a “actuar” entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII.

de la representación (Hobbes) frente al papel negociador que la forma parlamentaria de democracia electoral había legitimado (Locke).<sup>10</sup>

El populismo apunta a una identificación más genuina de los representados con los representantes de lo que permiten las elecciones. Además, es intolerante hacia la dialéctica entre pluralismo y unidad que conlleva la representación. El representante, escribe Laclau (2007: 157-158), es un agente activo que le da palabras y credibilidad a la unidad representada; es el actor del proceso homogeneizador que pone fin a las divisiones del electorado. Un agente, además, que ninguna rendición de cuentas es capaz de controlar, ni siquiera el partido populista en el que confía, porque la mayoría de las veces es creado por él y funciona como un instrumento para la adquisición y la preservación de su poder. Tengo que mencionar acá el argumento de Carl Schmitt a favor del presidencialismo contra el parlamentarismo. Este, explicó Schmitt (2008), es una asamblea de delegados electos que representan intereses económicos, partidos populistas y clases sociales, mientras que “el presidente es elegido por todo el pueblo alemán”. En el último caso, las elecciones serían solamente una estrategia de unidad y sometimiento (versus divisiones) y representarían una reproducción visual verdadera de toda la nación a nivel simbólico e institucional. El presidente encarna la visión católica de Schmitt de la representación como el proceso de hacer visible la divinidad invisible, que ahora se correspondía con el pueblo. En su lectura, la representación electoral era la negación de esa unidad porque servía para traer el pluralismo al interior del Estado, que era el pecado mortal. En la teología del populismo de Schmitt, era el equivalente a un cisma religioso. Volveré a la concepción de Schmitt sobre la forma de autorización que implicaba su concepción antiliberal de la representación en el próximo capítulo. Aquí me gustaría mostrar cómo el populismo se basa en una visión de la representación que apunta a la unificación y subordinación como en el formato premoderno, pero que no apunta a la rendición de cuentas y la defensa.

Claramente, dado que Schmitt pensaba a la representación como una síntesis de la identidad y la presencia del soberano, el pluralismo de partidos y la competencia parlamentaria le resultaban un anatema. “El presidente, en contraste [con la fragmentación de la agrupación parlamentaria] tiene la confianza de todo el pueblo sin ser mediado por un parlamento

<sup>10</sup> Cf. Urbinati (2006: capítulos 1 y 2).

dividido en partidos. Esta confianza, aún más, está directamente unida en su persona" (Schmitt, 2008: 370). De manera similar, el populismo utiliza la representación para constituir al orden político por encima de la sociedad y mediante la expulsión del pluralismo. Según Schmitt, quien le dio al populismo un argumento importante, la representación es política en la medida en que rechaza a los llamados liberales de defensa, control, monitoreo y diálogo constante entre la sociedad y la política, y reduzca la distancia entre el líder electo y los electores, de manera que se incorpore a la sociedad dentro del Estado (ibíd.). Este proyecto antidiárquico resuena en las palabras de Canovan (1999: 4): "Una visión de 'la gente' como un cuerpo unido implica intolerancia hacia las luchas partidarias, y puede fomentar el apoyo a un liderazgo fuerte donde un individuo carismático está disponible para personificar los intereses de la nación".<sup>11</sup> El factor demagógico es, pues, parte del populismo, en la medida en que la construcción ideológica del consentimiento es su instrumento.

### Demagogia, conflicto social y una mayoría más intensa

La unificación de personas versus el pluralismo es el tropo estructural del populismo como lo fue la antigua demagogia en relación con la democracia directa. El impacto de su atractivo para la gente es, por supuesto, diferente, y el sistema representativo es la clave para comprenderlo. De hecho, mientras que la disrupción del populismo se desarrolla dentro de la esfera de la opinión no soberana (el mundo de la ideología) y muy bien puede seguir haciéndolo si no consigue que gobierne la mayoría, la demagogia tiene un impacto inmediato en la elaboración de leyes porque, en la democracia directa, la opinión del pueblo se convierte en ley al levantar la mano (como expliqué en el capítulo 1, la democracia directa es monoárquica). Consciente de las importantes diferencias que el nombramiento electoral aporta a la democracia, voy a utilizar el antiguo análisis de la demagogia para explicar la conflictiva relación entre el populismo y la democracia.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Ver, también, Arato (2013: 160-162).

<sup>12</sup> Según Lane (2012: 180), la palabra "demagogia" no tenía un significado peyorativo en la práctica democrática clásica: "no hay un significado peyorativo de las palabras *dēmagōgos*, *dēmēgoros* o sus afines, en ninguno de los dramaturgos, oradores o historiadores cuyas obras sobreviven". Y Ober (1989: 106, nota 7) aclaró que el primero "deriva de *dēmos* y el verbo *agō* (liderar), mientras que el último deriva de *dēmos* y del verbo *agoreuō* (hablar en asamblea pública)", pero "los dos verbos raíz están estrechamente relacionados". "Las

Aristóteles es el autor que produjo la caracterización y definición más precisa de la demagogia; sus ideas son esclarecedoras para comprender la naturaleza del populismo moderno. En primer lugar, rompió la identificación platónica del demagogo con el tirano y, de este modo, convirtió al primero en una característica del estilo democrático de la política. Sin embargo, Aristóteles (1977: 1304b1-10) también introdujo una distinción entre demagogos y, de esta manera, pudo emancipar la demagogia del desdén. Además, teorizó sobre la transición que la democracia puede hacer de constitucional a inconstitucional. Así, encontró ejemplos históricos, tanto de democracia “buena” (constitucional) como de democracia “mala” (demagógica). Clístenes fue el líder popular que, “tras la caída de la tiranía”, entregó a los atenienses “una constitución más democrática que la de Solón”. Clístenes era un miembro de la elite y, sin embargo, llevó a los atenienses hacia la democracia y, por medio de la retórica y la persuasión, movilizó a muchos marginados y les dio una nueva constitución y nuevas reglas. Por el contrario, Pisístrato, que “tenía la reputación de ser un firme partidario de la gente común”, enmascaró astutamente su intención de convertirse en un tirano. Fue un demagogo formidable que manipuló la amargura de los campesinos emancipados para conquistar el poder político con su apoyo; de esta manera, “se apoderó del poder (...) halagando a los pueblos”.

Al igual que el populismo dentro del gobierno representativo, en la democracia directa la demagogia era una posibilidad permanente, como una sala de espera de la tiranía, aunque no en sí misma una salida de la democracia o un régimen por derecho propio. Una democracia desfigurada seguía siendo democracia y, según Aristóteles, la demagogia era, sin duda, la peor de las formas que podía adoptar la democracia porque explotaba la búsqueda del consentimiento en la asamblea al hacer que las mentes del pueblo se sintonizaran con los planes de los astutos oradores. La demagogia aprovechó la libertad de expresión poniéndola al servicio de la unanimidad, en lugar de que sea una libre y franca expresión de ideas. La demagogia no podría haber existido sin un líder porque no era simplemente una movilización horizontal de ciudadanos comunes. Como el populismo, cuando aspiraba al poder, no podía quedarse sin un líder.

---

palabras –agrega Lane (2012: 180)– a veces tienen un significado partidario, asocian a un orador o líder político con el partido popular, pero no son inherentemente condenatorias”.

El análisis aristotélico es fundamental para nuestro argumento porque sugiere que nos centremos en el uso que los ciudadanos y los líderes hacen de sus habilidades para hablar y en sus libertades políticas no solo para ganar un voto mayoritario, sino también para vencer y reducir la oposición a una entidad sin sentido y sin peso en el juego político. Para comprender este régimen mayoritario, Aristóteles (ibíd.: 1304b20-25) dirigió su análisis a las clases sociales:

En las democracias la causa principal de las revoluciones es la insolencia de los demagogos; porque hacen que los dueños de las propiedades se unan, en parte mediante el enjuiciamiento malicioso de los individuos entre sí (porque el miedo común une incluso a los enemigos más grandes), y en parte colocando a la gente común en su contra como clase.

Aristóteles nos ofrece un análisis estructural de las condiciones que dieron lugar a la insolencia de la demagogia. La crisis del pluralismo social y la reducción de la clase media fueron los dos factores entrelazados que acompañaron esa transformación. La polarización (acomodados/pobres) y la erosión de la clase media fueron, y siguen siendo hoy, el origen de la simplificación política.

Recordemos que Aristóteles toma la presencia de una clase media robusta como condición para cualquier gobierno constitucional o moderado (también para una “buena” democracia) y su desaparición como condición para los cambios constitucionales o la revolución:

Y las constituciones también experimentan una revolución cuando los que se consideran sectores opuestos al Estado se vuelven iguales entre sí, por ejemplo, los ricos y los pobres, y hay una clase media o solo una extremadamente pequeña; porque si alguno de los dos sectores se vuelve muy superior, el resto no está dispuesto a arriesgarse a un encuentro con su oponente manifiestamente más fuerte. (Ibíd.: 1304b1-10)

La desaparición de la moderación social se traduce en el fin de la moderación en las decisiones políticas. Deberíamos ver a la moderación como una política de compromiso, porque esto es lo que hace que la minoría numérica siempre forme parte del juego democrático en el buen sentido. Entonces, bajo ciertas condiciones, la demagogia transforma la democracia. Como veremos más adelante, este también es el caso del populismo, que aprovecha la angustia social para exaltar la polarización y alimentar la tentación de los ganadores políticos de usar el poder estatal



de manera punitiva contra las minorías, con el fin de romper el compromiso de clase o, como en el caso de Laclau (2007: 169), reorganizar la generalidad “formal” de la *politeia* con una “verdadera”. Este giro del gobierno mayoritario en el gobierno de la mayoría es particularmente alarmante. En comparación con la mayoría numérica en que consiste la democracia, la demagogia exalta la opinión de la mayoría para promover políticas que traduzcan inmediatamente los intereses de los vencedores en ley, sin tolerancia hacia la mediación y el compromiso (Bernard Crick –2005: 626– caracterizó el populismo en estas líneas como “intolerante de los procedimientos”). La polarización ayuda a esta estrategia. Del gobierno de la mayoría como procedimiento de toma de decisiones al gobierno de la mayoría: esta es la transformación radical de la democracia que inaugura la demagogia y el populismo.

¿Es la demagogia el dominio tiránico de la mayoría? No del todo, según Aristóteles, quien está atento al juego de palabras y a la política de formación de consensos. Ciertamente, el demagogo necesita del consentimiento de la mayoría y usa el habla para poner a la asamblea de su lado. Sin embargo, la manipulación por medio del habla es manipulación de todos modos, no importa cuán difícil sea medir y lograr una distinción clara entre lo correcto y lo incorrecto cuando la libertad de expresión domina un orden político. Igualmente, aunque ambas se basan en la mayoría, la democracia y la demagogia son diferentes.

Esto significa que ganar una amplia mayoría en una asamblea no es lo mismo que tener políticas democráticas. El mismo argumento se puede encontrar en Rousseau, para quien cuando la *voluntad* y la *opinión* se fusionan, la república goza de una mayor legitimidad porque la voluntad de la asamblea es tan poco disputada (las decisiones se toman con una gran mayoría de votos) que todo el pueblo, o su gran mayoría, se siente como un solo cuerpo político *de iure* y *de facto*. No es la unanimidad o una gran mayoría *per se* lo que hace que una democracia sea demagógica, sino que es la forma en la que se logra la unidad de las opiniones. Debemos recordar que Rousseau sugirió que la asamblea no debía discutir para evitar que los oradores actúen. En su opinión, la convicción por la razón, más que por la persuasión retórica, era la condición segura para hacer de la fusión de la soberanía *de iure* (voluntad general) y *de facto* (*l'opinion générale*) un signo de justicia política, y no meramente de poder numérico. Sin embargo, el problema permanece porque es posible lograr ese unísono tanto por la

razón como por la persuasión. Por este motivo, la demagogia –al igual que el populismo– es una posibilidad permanente en un régimen que, como la democracia, se basa en la opinión y el discurso.

Aristóteles nos ofrece algunas sugerencias importantes sobre cómo interpretar el fenómeno de la unificación o, en palabras de Laclau, crear la unidad hegemónica. Recordemos que una buena constitución es, en la mente de Aristóteles, un arreglo institucional que se basa en un equilibrio dinámico entre las dos principales clases sociales: los ricos y los pobres. Independientemente de la forma de gobierno, este equilibrio es lo que hace que un gobierno sea moderado y el hogar de la libertad (en los tiempos modernos, este enfoque fue retomado por Montesquieu). Para que exista el equilibrio social (y político) se necesita una amplia clase media. En el caso de la democracia, este medio persiste mientras los muy pobres sean pocos y los muy ricos sientan que su riqueza está segura, incluso aunque sean una minoría (la misma idea inspiró la convicción de Tocqueville de que una amplia clase media es la condición para una buena democracia). Desarraigar el medio y radicalizar los polos sociales: esto es lo que la demagogia hace explícito y aprovecha; es, entonces, cuando el gobierno de la mayoría alcanza una intensidad desconocida para una democracia constitucional. ¿Para qué? ¿Por qué se necesita una mayoría más intensa?

Esta pregunta es relevante, precisamente, porque la demagogia no es idéntica a la democracia, incluso si los pobres (que el populismo pretende empoderar) son la mayoría. ¿Por qué los pobres, que siempre son una mayoría numérica, deben estar necesitados, en cierto punto, de ser una mayoría más intensa? ¿Por qué una mayoría de votos ya no es suficiente? Estas preguntas sugieren que, presumiblemente, el actor particular de la demagogia no es la mayoría numérica. Como la mayoría es la norma para la toma de decisiones democrática, la demagogia no es simplemente una expresión de la mayoría numérica.

Los cambios sociales que Aristóteles señaló como un factor de la polarización de clases están relacionados con un aumento de la pobreza. Los compromisos de derecho a huelga de los pobres, con la clase media y los ricos, se volvieron cada vez más difíciles porque un gran número de personas empobrecidas necesitaba una política más intervencionista por parte del Estado. Necesitaban una política que estuviera de su lado como nunca antes, y esto estaba preparado para molestar o preocupar a algunos de los ricos, que comenzaron a “unirse” para resistir mejor a

los reclamos populares. Por lo tanto, no es la presencia de la multitud de gente común (no rica) lo que explica la involución demagógica de la democracia constitucional. Lo que la explica, en cambio, es la *ruptura del equilibrio social*, que conlleva una erosión de la generalidad del derecho. La polarización y la parcialidad son los rasgos de la mayoría más intensa que crea la demagogia.

Esta es la diferencia más importante con la mayoría democrática y la razón por la cual democracia y demagogia (o populismo) no son lo mismo, aunque ambos atraen al pueblo y al principio de la mayoría y pertenecen al mismo género. El empeoramiento económico o el declive del bienestar de muchos puede hacer que la mayoría numérica esté más dispuesta a aprobar leyes que induzcan a “los dueños de propiedades a unirse” para resistir, por ejemplo, a los aumentos impositivos. Este es el factor de clase en el origen de la demagogia. Según Aristóteles una democracia constitucional corre mucho riesgo si la sociedad se empobrece.<sup>13</sup>

¿Por qué llamarla demagogia y no tiranía? Como vimos con Pisístrato, Aristóteles enumeró casos en los que la demagogia puede convertirse en una tiranía. No obstante, la demagogia opera dentro de la democracia constitucional, en la que la asamblea de ciudadanos nacidos libres es el órgano supremo y las propuestas deben obtener la mayoría de sus votos para convertirse en leyes. Hasta que persista el equilibrio entre clases, el arma de la palabra parece ser estrategia suficiente y, además, estrategia que aún se encuentra dentro de los límites constitucionales. La demagogia representa, en este sentido, una forma de lenguaje político en consonancia con la política de las asambleas y, por lo tanto, con la democracia. Sin embargo, esta lectura “neutral” termina cuando emerge un tirano.<sup>14</sup>

Pero no son los oligarcas o la minoría en su totalidad (como si fueran una clase homogénea) los que rompen con la regla y convierten a la demagogia en tiranía. Es debido a una parte de ellos, o unos pocos entre los pocos, los que entienden que pueden, a través de la conveniencia de la retórica y aprovechando la condición de coacción social, adquirir más poder y utilizar la angustia de la gente frente a la pobreza para ponerlos contra la Constitución, y en primer lugar contra esos pocos que aún

<sup>13</sup> Przeworski (1986: 207-221) presentó un argumento similar en su análisis comparativo de los conflictos de clases, el capitalismo y la estabilidad democrática (o malestar).

<sup>14</sup> Se puede encontrar un significado, tanto negativo como neutral del término, en Finley (1985: 38-75), quien vivió en una época en la que proliferaban los malos demagogos y era más propenso a enfatizar el primero.

mantienen el equilibrio entre clases y hacen que la Constitución democrática se mantenga. El *tercer partido* entre la minoría y la mayoría al que se refirió Aristóteles para explicar la tiranía de Pisístrato, es el elemento clave para comprender no solo la condición social para la victoria demagógica, sino también el papel del líder individual.<sup>15</sup> La angustia social desata el deseo inmoderado de poder entre la minoría (que se da cuenta de que la ruptura del equilibrio social y político puede convertirse en una estrategia de cambio de régimen), gracias al cual podría tomar decisiones sin consultar a la opinión del pueblo.

Los demagogos representan una nueva clase dentro de la clase de los ricos, aquellos que piensan que pueden obtener más poder o disfrutar de más privilegios con el apoyo de muchos. Así, rompen la igualdad con el apoyo de esa mayoría. Son “hombres ambiciosos de oficio que actúan como líderes populares”. Representan una división dentro de la clase de la minoría y pueden ganarse el apoyo del pueblo para aprobar leyes en su propio favor (Aristóteles, 1977: 1305a30-35).<sup>16</sup> El esquema de Aristóteles parece atemporal. Joseph M. Schwartz (2009: 178), en su cruel análisis de la erosión de la igualdad en la democracia moderna, sostuvo que pocos teóricos reformistas habrían predicho, a fines de la década de 1970, que “la derecha (particularmente en el Reino Unido y Estados Unidos) construiría una política mayoritaria a favor de la desregulación, la desindicalización y los recortes del estado de bienestar, en particular de los programas de evaluación de recursos”.

Al igual que la demagogia, e independientemente de su atractivo para el “cuerpo unido” del pueblo, el populismo es un movimiento que se basa en el uso astuto de las palabras y los medios de comunicación para hacer converger muchas políticas que no necesariamente están en sus intereses. La polarización sucede en aras de una nueva unificación de los pueblos y es una estrategia que la minoría utiliza para reclamar y adquirir más poder con el fin de lograr resultados que una deliberación abierta, pluralista y larga no permitiría. Claramente, las políticas populistas no son solo el producto de una mayoría procedimental sino que necesitan y reivindican una mayoría más intensa y amplia. El conjunto del pueblo como un todo homogéneo, más que un resultado posescrutinio de votos, parece

<sup>15</sup> Según Lane (2012): “En otras palabras, el sustantivo [demagogia] en sí mismo es neutral: es el cambio de cualidades de quienes ocupan la posición neutral de líder político lo que lleva el peso peyorativo”.

<sup>16</sup> Esto es lo que siempre hacen los pocos. Ver, también, Przeworski (1999: 40-41).

ser, según Aristóteles, uno de los signos de una democracia desfigurada propensa a albergar un liderazgo demagógico.

En una línea similar, Maquiavelo hizo una distinción que agregó un factor importante al análisis de la política populista entre partidarios-amigos y partidarios-enemigos o entre conflictos partidarios y faccionalismo. El conflicto es el oxígeno a la libertad con la condición de que sea manejado por el pueblo y la minoría de manera que ninguno de los dos pueda usar al otro como un mero instrumento (esto es lo que hacen los *buoni ordini*). El conflicto por el bien de la ciudad es, de hecho, el requisito previo: una norma de libertad porque no permite el juego de “suma cero” entre las dos partes de la sociedad (Maquiavelo, 1970, libro 1: 16). Mientras esto persista, o mientras las elecciones sean un juego abierto y no un instrumento que *de facto* favorezca a una parte, la demagogia es impotente, aunque tenga el apoyo de la mayoría. Sin embargo, el discurso demagógico siempre puede surgir, y la libertad de expresión lo hace posible porque la democracia es una articulación de puntos de vista partidarios, una pluralidad de interpretaciones sobre la mejor manera de hacer realidad las promesas de la constitución democrática. Por lo tanto, el problema no es el discurso demagógico (o la retórica populista) sino su victoria. El pluralismo es la estrategia que neutraliza lo malo sin reprimir su expresión.

La política partidaria, por decir así, es tanto una forma de canalizar la participación como de hacer que el conflicto funcione al servicio de todo el sistema. Así, al romperla, el populismo quiere convertir a todo el pueblo en un gran partido o identificarlo con una visión y un líder, mientras que la minoría ya no será honrada como partidaria-amiga, sino tratada como partidaria-enemiga. Cuando esto sucede, el orden institucional comienza a funcionar como una estrategia que sirve para el poder de una parte contra la otra: la ciudad se convierte así en una ciudad de dos pueblos.

La separación entre las instituciones y la virtud fue el argumento que ideó Maquiavelo para explicar el declive de la república. Marcó, en particular, dos cosas: primero, que las buenas reglas producen los efectos previstos en función de las condiciones sociales y éticas en las que operan; y segundo, que un sistema político puede cambiar sin que cambie su constitución. En el caso de la antigua Roma, por ejemplo, Augusto no revocó sus instituciones republicanas, que, de todos modos, se volvieron inútiles y ya no pudieron calificar al imperio como una república. Las

mismas instituciones que hicieron de Roma una gran república pudieron marcar su declive porque los ciudadanos eran corruptos; es decir, la estructura social se modificó y encareció demasiado la conducta virtuosa.

Cicerón expresó algo similar en *De legibus*, donde desarrolló la transición del voto abierto al voto secreto. La votación abierta fue una buena institución y sirvió bien a la *res publica* mientras los senadores no utilizaron el rol de liderazgo para acumular su poder personal contra sus pares ni la movilización popular que las instituciones de la república permitieron para impulsar sus planes o ambiciones personales. Dentro de esta nueva condición, la votación abierta se convirtió en una institución arruinada porque los candidatos la utilizaron para chantajear a los votantes y “comprar” el consentimiento en lugar de hacer que todos –la mayoría y la minoría– sean responsables a través de la publicidad.<sup>17</sup>

El propio Aristóteles (1977: 1305a30-35) sugirió la existencia de un vínculo entre el cambio institucional y el cambio social cuando observó que “cuando las magistraturas son electivas, pero no correctamente evaluadas, y el pueblo elige, los hombres ambiciosos de oficio que actúan como líderes populares llevan las cosas al punto tal de que el pueblo sea soberano incluso sobre la ley”. Las elecciones facilitan el surgimiento de demagogos ambiciosos. Así, no son los oradores *per se* quienes definen el cambio a la demagogia, sino los oradores que buscan puestos políticos en las funciones rectoras del Estado. Así, no es la mayoría en sí misma la que genera demagogia. Aplicado al populismo contemporáneo, podemos decir que no se trata simplemente de un movimiento popular sino de uno que quiere conquistar el poder, para liderar al Estado y utilizarlo como electorado propio o para repartir favores y cargos. Al llegar al poder a través de la movilización, un liderazgo populista puede consolidarse y perpetuarse a través del patrocinio o el clientelismo. Un maquiavélico democrático diría que, en ese caso, no sería el pueblo soberano “sobre la ley”, sino los líderes quienes conquistarán el consentimiento del pueblo a su favor. Esto es lo que hace el populismo como estilo de política a través de la palabra con el fin de alcanzar el objetivo de conquistar el consentimiento para cambiar o desfigurar los procedimientos de la democracia.

<sup>17</sup> El pueblo romano tenía poco interés en que la ley instituyera el voto mientras fueran libres. Esta ley fue “exigida solo cuando fueron tiranizados por los poderosos del Estado” (Cicerón, 1928: 499).

## Un fenómeno complejo

### *Estados Unidos y Europa*

El contexto histórico y político es una variable importante en la evaluación del populismo, que es uno de esos fenómenos que sirven para trazar diferencias significativas entre Estados Unidos y Europa. El historiador estadounidense Michael Kazin (1995: 2) considera que el populismo es una expresión democrática de la vida política (un movimiento más que un régimen) que se necesita de vez en cuando para reequilibrar la distribución del poder político en beneficio de la mayoría. A través del aparato del populismo, los ciudadanos estadounidenses “han podido protestar contra las desigualdades sociales y económicas sin cuestionar todo el sistema”. Para Ralph Waldo Emerson (1929: 541): “Marcha sin el pueblo y marcharás hacia la noche”. De acuerdo a esta máxima, los historiadores Gordon Wood, Harry S. Stout y Alan Heimert interpretaron al Gran Despertar de mediados del siglo XVIII como el primer ejemplo del populismo democrático estadounidense, una “nueva forma de comunicación de masas” gracias a la cual “se alentó a la gente, e incluso se les ordenó, que hablaran” (Stout, 1986: 193-194).<sup>18</sup> Los seguidores de Jonathan Edwards, explicó Heimert (1966: 12-15), tradujeron el lenguaje abstracto de los intelectuales liberales y republicanos a su propio lenguaje compuesto por símbolos religiosos y alegorías bíblicas contra los teólogos profesionales y líderes políticos. El populismo nació como una denuncia hacia la república de Madison recientemente implementada. En esa primera denuncia el lenguaje básico fue acuñado *de facto* y se definieron sus características.

Una acusación poderosa de esa forma temprana de movimiento populista fue que la democracia (y, en efecto, el “gobierno popular”) tiene una instintiva vocación antiintelectualista, en la medida en que rechaza los estilos y las posturas lingüísticas distantes de aquellas que la gente comparte y practica en su vida cotidiana. Así, el intelectualismo o el lenguaje indirecto se oponían a un estilo de expresión popular o directa. El mismo dualismo se aplicó a la política como una acción colectiva que se realizaba por medios indirectos (instituciones y procedimientos) o expresiones directas de opiniones populares. Estos dualismos resurgieron periódicamente (no solo en los Estados Unidos) y se convirtieron en el

<sup>18</sup> Ver, también, Richard Hofstadter (1962: capítulos 3 y 4).

*primum movens* del populismo. La plataforma de 1892 del Partido Popular se forjó a partir de una lógica binaria que oponía el lenguaje sencillo de los productores de cultivos al lenguaje sofisticado de los financieros y los políticos (Hofstadter, 1969: 16-18). La polarización como una simplificación del pluralismo social en dos facciones amplias –el *popolo* y el *grandi*– fue, desde los inicios, el carácter principal del populismo y su rasgo romano.

La historia estadounidense parece mostrar que el populismo, como retórica política y como movimiento político, fue visto como una forma viable de expresión colectiva de resentimiento contra los enemigos internos del “pueblo” (Frank, 2010: 4-18). Su fuerza oculta estaba contenida en la creencia de una supuesta pureza de los orígenes del gobierno popular y su adulteración por la complejidad artificial de la civilización y la sofisticada organización institucional del Estado.<sup>19</sup> Así como quienes participaron del Primer Despertar tenían como objetivo la emancipación de la religión de las iglesias establecidas en nombre de una pureza religiosa, el Partido Popular de finales del siglo XIX reclamó la emancipación de la nación del “poder monetario” (artificial) en nombre de la propiedad y el trabajo (natural). Lo directo versus lo indirecto fue paralelo a lo natural versus lo artificial, tradición versus modernidad, movimientos populares versus políticas institucionales (Hofstadter, 1962: 117-136). Cuando la política utiliza modos indirectos, corre el riesgo de convertirse en antipopular: en la historia estadounidense, desde el comienzo de la república, este fue el mensaje básico de la ideología populista y la razón de su atractivo entre los demócratas. Es interesante observar que el populismo como movimiento positivo de contención de las elites nació dentro del marco ideológico e institucional de una república.

Esta línea de pensamiento merece ser perseguida: en la última parte del capítulo argumentaré que el populismo puede verse como una interpretación de la democracia hecha dentro de una estructura republicana de gobierno y política. Esto me permite decir que el gobierno populista, más que la democracia, es su punto de referencia.

Basándose en la experiencia estadounidense, algunos académicos diferenciaron el populismo “bueno” del “malo” al distinguir una fe democrática sincera y una fe instrumental (como un termómetro, el populismo mediría el tenor de la democracia en una sociedad determinada). Este

---

<sup>19</sup> Ver Gino Germani (1978) y Christopher Lasch (1991).



esquema reaparece en el trabajo de los estudiosos más representativos del populismo (los que lo apoyan y los que lo critican también). Peter Worsley propone al populismo y al elitismo como los dos polos extremos del continuo de la política, cuyo tenor democrático es una especie de péndulo que va del primero (más democracia) al segundo (menos democracia).<sup>20</sup> Canovan (1999: 8-9) sugiere que interpretemos al populismo como una “política de fe” que apunta a enmendar la política normal de su inevitable carácter escéptico y pragmático. Esta misma idea da forma a la interpretación de Laclau de los movimientos populistas en América Latina como procesos de equilibrio hegemónico dentro del bloque de poder logrado a través de la incorporación de la ideología democrática popular de las masas. Laclau va aún más allá e identifica al populismo no simplemente con la “acción política”, sino también con un tipo de acción política democrática que le otorga a la clase de los comunes o trabajadora un papel central. El populismo, afirma (1979: 18), es una política más igualitaria o democrática que aquella obtenida a través de los procedimientos representativos, que son su verdadero adversario directo.<sup>21</sup> En suma, de acuerdo a la lectura consolidada, el populismo pertenece a la familia democrática no solo porque se basa en el discurso y la opinión –que ciertamente es el caso– sino, lo que es más importante, por sus dos características estructurales: la polarización (la mayoría versus los minoría) y la alianza con el lado democrático (la mayoría), es decir, la incorporación de la visión de la amplia mayoría como un único actor colectivo.

Sin embargo, esta lectura no es del todo convincente, porque la polarización hace que la ideología del pueblo sea menos inclusiva que la ciudadanía democrática. Como aparece en la obra de John McCormick (2011), el concepto populista de pueblo es endógenamente sociológico y se identifica con una parte de la población (los menos afluentes), aunque no es necesariamente marxista o progresista ni se basa en una lectura clasista de la historia y la sociedad. El populismo no es una política de inclusión, sino, principalmente, de exclusión: para eso está la polarización.

<sup>20</sup> Ver Peter Worsley (1993: 730-731 y 1969: 247).

<sup>21</sup> No tan diferente del fascismo, el peronismo estuvo marcado por un fuerte carácter antiliberal, cuyo lenguaje populista-nacionalista sirvió como estrategia para empoderar y homogeneizar a la sociedad civil frente a la oligarquía económica y política existente (Laclau, 1979: 182-191), aunque también estableció alianzas con las elites militares y terratenientes. Sin embargo, véase también Laclau (2007: en particular, parte 2). Para una lectura democrática del populismo latinoamericano, véase, también, Cristóbal Rovira Kaltwasser (2011).

No es casualidad que “el pueblo” sea su núcleo soberano y no “el ciudadano” como en la democracia. La incorporación no es lo mismo que la igualdad isonómica, por lo que, si la igual libertad es lo que caracteriza a la democracia, el populismo es un significante más pobre de ella.

Este diagnóstico crítico lo confirma la historia política europea posterior al siglo XVIII. De hecho, la extensión del juicio positivo de los historiadores estadounidenses a las sociedades y la política europea difícilmente sería defendible. Sin embargo, Europa es un laboratorio de populismo mucho más interesante, porque allí este fenómeno fue capaz de despejar el campo de toda ambigüedad y develar sus potenciales y sus características más peculiares. En Europa, la unidad nacional o popular (un colectivo cuyos miembros se presumen iguales, no solo normativamente o como personas jurídicas) fue el pilar sobre el que se construyó la democracia. Además, mientras que Estados Unidos fue un proyecto democrático desde sus inicios (independientemente de la intención de sus fundadores más representativos, que no era democrática) porque era un orden político nacido del consentimiento; en los países europeos, la democracia brotó del interior de una sociedad en la que filósofos y líderes políticos (intelectuales en el sentido más amplio) trataron sistemáticamente frenar la democratización o domesticarla sometiéndola a un Estado burocrático y a una sociedad jerárquica, en la que el consentimiento se impondría desde arriba. La experiencia política de la Europa continental muestra dos cosas: que el populismo nació en la era representativa y constitucional y que su papel fue devastador para la democracia.

Napoleón fue el primer líder en “fabricar” el consentimiento a través de la opinión pública. En este sentido, utilizó los medios de formación de opinión y de propaganda que su sociedad ofrecía (un número creciente de materiales impresos y clubes políticos) para movilizar al pueblo en su nombre.<sup>22</sup> Napoleón, enfrentándose a la oposición del público (la prensa y los pocos aculturados) a sus ambiciones imperiales y a su política de reconciliación con el clero católico, hizo despertar los sentimientos antielitistas de la gente para condenar a sus críticos como “ideólogos” y

---

<sup>22</sup> “En la primavera de 1804, el cuerpo de oficiales y las tropas que comandaban establecieron un clamor insistente para la designación de Napoleón Bonaparte como emperador (...) La petición que llegó a París desde los militares hizo que la proclamación del Imperio fuera vista como una propuesta irresistible. Es difícil reconstruir con exactitud cómo se orquestó esta campaña de pluma y tinta, pero algunos marcadores sobrevivieron en los archivos” (Woloch, 2004: 29 y 45).

“doctrinarios” (Mannheim, 1964: 74). Su estrategia demagógica ha sido recurrente en Europa. En el caso italiano (que está lejos de ser el único), Benito Mussolini aprovechó la angustia económica de la clase media posterior a la Primera Guerra Mundial y el aún mayor empobrecimiento de los ya pobres para polarizar la vida política y transformar el gobierno liberal italiano en un régimen masivo contra las minorías políticas. Aunque nunca suspendió la carta constitucional del Estado liberal, Mussolini creó un régimen populista que hacía llamamientos regulares al pueblo y usaba la propaganda para movilizar a la mayoría y moldear sus opiniones, mientras reprimía el pluralismo y a la oposición.<sup>23</sup> En cuanto a la historia reciente, las nuevas versiones del populismo han sido ejemplificadas en Italia por el movimiento secesionista liderado por la Liga del Norte y la política cesarista de Silvio Berlusconi. Su principal estrategia retórica consistió, una vez más, en retratar a sus respectivos movimientos como alternativas “verdaderas”, tanto a los partidos políticos existentes como a la democracia parlamentaria. Estos atacan la política parlamentaria, elitista y antidemocrática debido a su intento de no ser absorbido por la opinión popular. Además, hacen un uso sistemático de la propaganda –y, en algunos casos, poseen la mitad de las estaciones de televisión nacionales y la industria gráfica– para crear una manera uniforme de pensar y hablar en público. Los nuevos populistas aprovechan la *doxa*, que es de creación propia más que de los ciudadanos.<sup>24</sup>

Para concluir este breve paralelismo entre las experiencias de populismo en Estados Unidos y Europa, el populismo europeo, en sus recurrentes resurrecciones, ha seguido, en mayor medida, políticas de derecha o que no apuntaban a implementar las promesas de la democracia constitucional, sino a desfigurarlas.<sup>25</sup> Si los científicos sociales y los teóricos políticos juzgaran el populismo desde la perspectiva de la experiencia histórica de

<sup>23</sup> Sobre la unidad total del líder y el pueblo en el fascismo de Italia, véase el trabajo reciente de Jan-Werner Müller (2011a: 117).

<sup>24</sup> Para un análisis de las diversas formas de estrategia populista que surgieron en los años posteriores al colapso de los partidos políticos tradicionales en Italia, véase Alessandro Lanni (2011). El movimiento de Internet iniciado por Beppe Grillo entre 2005 y 2007 en Italia (entonces llamado el “Movimiento 5 Estrellas”) merecería un análisis propio. El uso de Internet en la construcción del populismo es el tema del estudio de Piergiorgio Corbetta y Elisabetta Gualmini (2013).

<sup>25</sup> Más recientemente, y por efecto de una desconfianza generalizada en la elite política y la “indignación” por su sistema corrupto de poder, el movimiento populista ha atraído a militantes y simpatizantes de izquierda (Taguieff, 2012 67-92).

los movimientos autoritarios y populistas europeos, pasados y presentes, su evaluación sería menos positiva. Aunque es el síntoma de un malestar en la democracia representativa y en la economía y suele apelar a políticas más populares, el populismo, si se realiza con éxito, puede perturbar la democracia constitucional y la política de derechos que representa.<sup>26</sup>

Esto me permite hacer comentarios sobre la vaguedad del término: “populismo” no es el nombre de un régimen, sino de un movimiento y de una forma de democracia (a veces, extremadamente mayoritaria y hostil a la división de poderes y al pluralismo de partidos como para convertirse en un nuevo régimen). Atenta contra la política representativa y parlamentaria en nombre de una afirmación colectiva unitaria de la voluntad del pueblo, que no se valora a partir de ciertos criterios, sino que la pronuncian y declaran oradores astutos o una clase de políticos ambiciosos. Además, si es difícil otorgarle al populismo el estatus de categoría analítica es debido al carácter normativo de la democracia representativa, que nos permite categorizar solo una ruptura en el orden constitucional (por ejemplo, por efecto de un “empujón” o un golpe tiránico) y no sus cambios internos. Una democracia desfigurada sigue siendo una democracia, después de todo. Por lo tanto, si bien una ruptura tiránica es visible y detectable, este no es el caso cuando el populismo desfigura las instituciones democráticas de manera desastrosa porque esto hace que la dialéctica entre las opiniones minoritarias y mayoritarias sea difícil de manejar y, de hecho, utiliza el poder del Estado para penalizar y discriminar a las minorías y para distribuir favores y posiciones con el fin de estabilizar su poder. El populismo representa una escalada de discriminación y corrupción.

### Una política no-ambigua

Si el populismo es una categoría teórica incontrolable, es porque no denota un régimen político propio. Por consiguiente, es tanto un estilo de política como una forma de hacer una democracia más mayoritaria y menos liberal. En particular, es una crítica que cuestiona la centralidad del parlamento, que quiere reducir al máximo la distancia entre el pueblo y sus representantes y que descarta la división del poder y el control

<sup>26</sup> Para la visión del populismo como maldad y patología de la democracia, ver Pierre-André Taguieff (1997: 4-33). Un recurso invaluable es la colección, ya mencionada, editada por Ionescu y Gellner (1969).

constitucional sobre la elaboración de leyes. Además, desata una crítica bastante explícita al liberalismo como cultura que reconoce los derechos y el pluralismo como fundamentales en la sociedad democrática. En realidad, el populismo puede describirse como un intento, recurrente dentro de las sociedades democráticas, de disociar la democracia del liberalismo y simplificar el significado de la democracia adoptando una política de inmediatez.<sup>27</sup> Según Jan-Werner Müller (2012: 23):

A lo que los populistas necesariamente se oponen es a los controles y contrapesos liberales (...) a los derechos de las minorías, etc., porque su visión de la política no los necesita, en el mejor de los casos, y, en el peor, obstruyen la expresión de la voluntad popular genuina.

De esta manera, los teóricos políticos han resaltado como característica del populismo al papel de la movilización popular como síntoma del descontento con la política de partidos ordinaria, independientemente de los resultados que alcance (Taggart, 2000).<sup>28</sup> Como Newt Gingrich ha dicho sobre el presidente Barack Obama y los demócratas: “ellos son un gobierno de la elite, para la elite y a través de la elite”.<sup>29</sup> La protesta contra los intelectuales, la alta cultura y los universitarios y los ataques contra la “basura” cosmopolita de los “peces gordos” en nombre del “sentido común de la gente común” que vive de su trabajo y habita el estrecho espacio de un pueblo o un barrio son los componentes de una ideología que es reconocible en todas partes como populista (Manning, 1992). Sin embargo, el populismo es un proyecto más ambicioso que el descontento antintelectualista. Como ha explicado muy eficazmente Laclau (2007: 129-156), es una viva expresión del imaginario democrático pero, sobre todo, una estrategia para fusionar los distintos reclamos, descontentos y demandas que los partidos políticos fragmentan y filtran en el momento en que se lo proveen al personal institucional u ocupan el Estado. Canovan (2002: 26-28) ha propuesto así la idea de que la movilización popular funciona como una fuerza redentora de la democracia porque su significado es “acercar la política al pueblo” y quitarle autoridad a organismos intermediarios como los partidos políticos.

<sup>27</sup> Carl Schmitt (1994: 25) pensó que la democracia de masas era más la antítesis del liberalismo que el fascismo y el bolchevismo.

<sup>28</sup> Véase, también, Taggart (2002).

<sup>29</sup> Disponible en <https://bit.ly/3RiRjij> (fecha de consulta: 29/8/2022).

Estas observaciones sugieren que le agreguemos una característica adicional al populismo, la de no ser un movimiento revolucionario, ya que no crea la soberanía del pueblo, sino que interviene una vez que la soberanía del pueblo ya existe y sus valores y reglas están escritos en una Constitución.<sup>30</sup> El populismo representa un llamamiento al pueblo en un orden político en el que el pueblo es formalmente el soberano. Por lo tanto, sería incorrecto emplear el término para describir una revolución democrática: las revoluciones francesa y estadounidense no fueron populistas, aunque no hubiesen podido existir sin la movilización popular. El populismo no crea democracia. Sin embargo, puede ser un movimiento que exprese la ambición de un nuevo líder de llegar rápidamente al poder sin esperar la temporalidad política que regula una constitución democrática. Crece dentro de una democracia existente y cuestiona la forma en que esta funciona, pero sin la certeza de que la hará más democrática.

El populismo es más que una forma de denuncia, como vimos al principio, y pretende ser, también, un proyecto de renovación política. Quiere restaurar la democracia devolviéndole sus raíces “naturales”; para eso apela a la unidad del pueblo. Por lo tanto, denota una forma de ser de un movimiento político o un partido que se caracteriza por un conjunto reconocible de ideas que son compartidas unánimemente por un gran grupo de personas y que funcionan como un mapa conceptual para orientar el juicio y la evaluación política de las personas. Como argumenta Canovan (ibíd.: 26-30), el populismo del pueblo no es el pueblo en sí mismo, sino la ideología del pueblo.

Michael Freeden (1996: 76-77) ha explicado que una ideología es una forma de “convertir la inevitable variedad de opciones en una certeza monolítica que es el rasgo ineludible de una decisión política, y que es la base de la forja de una identidad política”. Indudablemente, todos los partidos políticos tienen un núcleo ideológico, más o menos fuerte, que maneja la interpretación de la complejidad social y política para ser una guía que logre ganar la mayoría y tomar decisiones. Sin embargo, no todos los partidos son populistas, ni siquiera cuando son populares ni cuando sus reclamos son ampliamente representativos de los agravios de la gente y cuentan con un amplio consentimiento. Como sostuve anteriormente, populista y popular no es lo mismo. Cuando se descuida esta distinción,

---

<sup>30</sup> “Bajo el gobierno autocrático, la masa del pueblo está completamente excluida del poder” (Canovan, 2002: 26).

el populismo termina siendo idéntico a la política democrática o a la política de los movimientos. La simplificación ideológica, que Laclau convierte en el núcleo del populismo, es un componente crucial, pero no es, en sí misma, suficiente para que la política populista se convierta en un poder populista.

La ideología populista contiene algunos temas detectables en todos sus movimientos: *a)* la exaltación de la pureza del pueblo como una condición de sinceridad de la política frente a la práctica cotidiana del compromiso y la negociación que persiguen los políticos; *b)* la apelación o afirmación del carácter correcto e incluso del derecho de la mayoría contra cualquier minoría, sea política o de otro tipo (el populismo alimenta fuertes ideologías discriminatorias contra las minorías culturales, de género, religiosas y lingüísticas); *c)* la idea de que la política conlleva una identidad opositora o la construcción de un “nosotros” frente a un “ellos”; y *d)* la santificación de la unidad y homogeneidad del pueblo frente a cualquier separación del mismo.

Para resumir estas observaciones sobre la historia, los significados y las características de este concepto, propongo la siguiente interpretación: el populismo es más que un fenómeno históricamente contingente y pertenece a la interpretación de la democracia. Tanto el carácter como la práctica del populismo subrayan y, más o menos conscientemente, derivan de una visión de la democracia que puede volverse muy enemiga de la libertad política, en la medida en que disuelve la dialéctica política entre los ciudadanos y los grupos, revoca la mediación de las instituciones políticas y mantiene una noción orgánica del cuerpo político que es adversa a las minorías y a los derechos individuales. La ideología del pueblo desplaza a la igualdad por la unidad y, por lo tanto, se resiste al pluralismo social y político. Su consecuencia extrema es transformar una comunidad política en una entidad corporativa doméstica donde las diferencias de clase e ideológicas son negadas y dominadas en el intento por cumplir el mito de una totalidad integral y corporativa del Estado y la sociedad. De ahí que, a pesar de su proclamado antagonismo contra el orden político existente y la elite, el populismo tiene una vocación profundamente estatista: es intolerante al gobierno de discusión y al parlamentarismo porque anhela un decisionismo ilimitado.

## Una enmienda “mono-árquica” de la democracia

La dificultad para considerar al populismo como un régimen en sí mismo ha llevado a los estudiosos a concluir que, precisamente porque la “dimensión populista” no es “ni democrática ni antidemocrática”, puede ser compatible con la democracia en la medida en que sirva para asegurar que los derechos de la mayoría no sean “ignorados”.<sup>31</sup> Sin embargo, si la retórica populista juega un papel democratizador al movilizar a las mayorías excluidas (personas fuera de las instituciones) contra las elites existentes y exigir mejores formas de representación (esto es lo que quería hacer *Occupy Wall Street*), puede tener efectos negativos en una democracia establecida, si adquiere poder gubernamental, porque su crítica a las instituciones representativas se traducirá fácilmente en formas plebiscitarias de participación (coronar a un líder). Esto da lugar a una paradoja en la que la gente acabará desempeñando un papel de audiencia reactiva más que de actor político, como veremos en el próximo capítulo.<sup>32</sup> En efecto, como Norberto Bobbio (1997: 199) y Pierre Rosanvallon (2012: 276) argumentaron convincentemente, el populismo es la corrupción más devastadora de los procedimientos democráticos. Arruina radicalmente la representación y transforma el poder negativo del juicio y la opinión de uno que controla, monitorea e influye en los líderes políticos electos en uno que rechaza como “formalidad” la legitimidad electoral en nombre de una unidad entre los líderes y el pueblo, reivindica la legitimidad ideológica contra la legitimidad constitucional y procedimental o convierte la opinión en una fuerza que reclama el poder de la voluntad, para usar el vocabulario de la diarquía.

A pesar de la intención democrática de revertir la pasividad de los ciudadanos comunes, la movilización populista no cumple con lo que promete. Cuando un líder populista se declara a sí mismo como el verdadero representante de la voluntad del pueblo, por fuera del mandato electoral, pone en movimiento el poder destructivo del juicio y pone en duda no solo un desempeño malo o corrupto de la representación y las instituciones estatales, sino el propio procedimiento electoral, su apoyo

<sup>31</sup> Ver Worsley (1969: 247) y Canovan (2002: 25-44).

<sup>32</sup> En Manin (1997), la definición de la democracia contemporánea como democracia posparto y de audiencia, por lo tanto, más plebiscitaria que representativa, ha contribuido, claramente, al renacimiento de esta corriente de pensamiento dentro de la teoría democrática. Véase, por ejemplo, Green (2010: 109-112) y Ardití (2008: 51-52).



y su carácter autorizador y mediador. A pesar de la intención democrática de revertir la pasividad de los ciudadanos comunes, la movilización populista produce una especie de pasividad militante, ya que agrupa las opiniones de las personas bajo una ideología homogénea que un líder personifica al declararse como el verdadero representante del pueblo, por encima y en contra de los representantes electos. Es cierto que no todos los movimientos populistas convergen en la creación de un líder fuerte que busque ejercer el poder estatal basado en el apoyo directo de grandes mayorías (Weyland, 2001: 14). Si bien América Latina y Europa produjeron tipos personalistas de movimientos populistas, América del Norte muestra, tal como expliqué, que el populismo también puede tomar la forma de movimientos sin líderes, en los que la ideología hace el trabajo de unificación (Mudde, 2012).<sup>33</sup> Sin embargo, una de las experiencias más frecuentes del populismo (en su forma más exitosa) es la de converger hacia un líder representativo. La búsqueda de un líder es, se podría decir, una de las características más específicas del populismo.

La verticalización del poder y la política de personalización juntas dan como resultado lo que propondría de manera provocativa llamar una enmienda mono-árquica de la democracia. El atractivo del populismo para la gente está preparado para conducir al cesarismo. Articularé este argumento a través de un análisis crítico de las ideas de Laclau, autor que ha ideado la teoría más consistente y desafiante de la democracia populista. Laclau sostiene que el populismo hace dos cosas que son democráticas: polariza a la sociedad creando dos frentes de confrontación y, a través de esa polarización, produce una nueva unificación del pueblo (una política hegemónica) en torno a temas que están del lado de la mayoría. Hablaré de la polarización en la siguiente sección. En sus trabajos sobre el peronismo, Laclau se basó en Antonio Gramsci, el autor de izquierda que intentó más explícitamente dejar espacio al cesarismo cuando introdujo la distinción entre formas progresistas y reaccionarias de soluciones dictatoriales. Aquí me gustaría explorar estas peculiares implicaciones del liderazgo de la ideología populista.

Partiendo de la idea de la política como constitutiva del pueblo, Laclau sostiene que populismo y política son términos intercambiables porque denotan el proceso de creación de una narrativa política que pueda dar sentido a las múltiples expectativas y reivindicaciones existentes en la

<sup>33</sup> Véase, también, Lanni (2011: 102-105).

sociedad, integrándolas en una ideología hegemónica que explica, pero también moviliza a la gente, y que describe la realidad social pero también prescribe objetivos.<sup>34</sup> Mi objeción a esta interpretación es que si se aplicara al populismo, este proyecto unificador conllevaría algo que Laclau no puede explicar con su teoría (ni sobre todo, neutralizar o evitar), el cesarismo. La razón por la que Laclau prefiere el “populismo” antes que la “clase” como estrategia unificadora es para darle a esta herramienta neutral y al proyecto al que sirve un nombre que atraiga un amplio espectro de intereses.<sup>35</sup> Hace con el populismo lo que Gramsci hizo con la hegemonía: lo convierte en una categoría no valorativa. Sin embargo, esta neutralidad científica se logra forzando la categoría de Gramsci de una manera injustificada.

Laclau se basa en la noción de ideología de Gramsci como una narrativa unificadora para la constitución de la identidad colectiva. Pero Gramsci fue explícito al traer a escena los riesgos que encierra la política de la hegemonía. Pensaba, por ejemplo, que a menos que estuviera anclada en una organización partidaria con un liderazgo colectivo y arraigada en una concepción de la historia y el progreso social que no dejara a ningún intérprete la libertad de convertirlo en una herramienta retórica de persuasión, la política hegemónica sería peligrosamente propensa a convertirse en vehículo para un cesarismo reaccionario que utilizaría el populismo para salir victorioso. En *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Gramsci analiza las dos formas que puede adoptar el cesarismo, progresista y reaccionario, y revisa la doctrina marxista clásica en la que todas las formas de gobierno figuraban *de facto* como dictadura de la clase dominante. La articulación de Gramsci del cesarismo es una reformulación interesante del análisis que hizo Aristóteles sobre el surgimiento del liderazgo demagógico en una situación en la que se rompe el equilibrio social.

Gramsci reinterpreta la categoría de bonapartismo de Marx para darle sentido a una función progresista de la política del liderazgo (es decir, el caso de César y Napoleón I) en un escenario revolucionario. Ante un punto de estancamiento social o “equilibrio catastrófico” (Gramsci, 1975: 1604 y 1618-22) preparado para una revolución, un líder cesarista podría jugar un papel progresista cuando su victoria *involuntariamente*

<sup>34</sup> Las reflexiones sobre el cesarismo están en Laclau, 2007: capítulo 8.

<sup>35</sup> Este es el argumento de Slavoj Žižek (2006: 554).

ayuda a la victoria de la fuerza progresista al comprometerse con ella. Gramsci pensó que el resultado podría ser que la salida de un “equilibrio catastrófico” abriría el espacio a un escenario político que podría ayudar a la fuerza progresista a cumplir con su agenda en el futuro (ibíd.: 1194-1195). Como observa específicamente Benedetto Fontana (2004: 177), el método de Gramsci es diádico o está conformado por una antinomia como, por ejemplo, sociedad civil en oposición a la sociedad política, consentimiento en oposición a la coerción y hegemonía en oposición a la revolución violenta y al poder dictatorial o coercitivo. De este modo, en la obra de Gramsci, el cesarismo estaba preparado para estallar en una situación revolucionaria y no en una situación a la que definió como “guerra de posición”, en la que no se necesitaría del cesarismo sino de una hegemonía cultural para avanzar hacia un cambio social y político paulatino. Sería un error trasplantar la reflexión de Gramsci sobre el cesarismo (“guerra de movimiento” o revolución), que no necesita de la política de la hegemonía porque la situación social ya está madura para el cambio, a una situación en la que se necesita un cambio gradual o molecular (“guerra de posición”): donde la política de la hegemonía está en su lugar y el cesarismo está fuera de lugar o viceversa (aunque en momentos de crisis, un líder partidario en un sistema parlamentario puede lograr unificar una gran coalición bajo su figura representativa) (Gramsci, 1975: 1195). Pero Laclau inserta la interpretación de Gramsci del cesarismo dentro de su proyecto, que consiste en probar que el régimen populista de Perón se basó en el consenso (hegemonía) y no esencialmente en su poder personal. Aquí, sin embargo, la hegemonía sirve a una causa muy diferente a la de Gramsci: para distinguir el cesarismo corrupto del cesarismo populista y, luego, para incluir al peronismo en este último.

Hacer del partido un *príncipe colectivo* fue la estrategia de Gramsci para prepararse para el trabajo paulatino del cambio hegemónico (en una situación de “guerra de posición”) y hacerlo contrarrestando el riesgo de la personalización (que, razonablemente, puede nacer en una situación revolucionaria). De hecho, unificar al pueblo a través de una ideología no era, en sí misma, una condición suficiente para convertir la política hegemónica en una política progresista o democrática. Además, era importante bloquear la posibilidad de hacer del proyecto hegemónico una herramienta fértil para el liderazgo plebiscitario y cesarista. De hecho, la política unificadora de la hegemonía contenía un peligroso riesgo de

concentración de poder que debía ser superado. Gramsci pensaba que la sociedad civil debía estar formada por una pluralidad de integraciones en todos los ámbitos, desde el lugar de trabajo hasta la cultura y la sociedad en general. Supuso que el pluralismo era esencial precisamente *porque* la política hegemónica no estaba naturalmente abierta al pluralismo; era una estrategia de concentración y unidad o de consenso.<sup>36</sup>

Así, por defecto, la teoría de la hegemonía de Gramsci muestra cómo el populismo tiene una vocación endógena de crear un líder fuerte, no solo en una situación de dominación individualista como en la dictadura clásica, sino también en un tipo de sociedad moderna o weberiana compuesta por una inclusión organizada y una burocracia. Cuando esto sucede, el proyecto hegemónico pierde su carácter progresista.<sup>37</sup> La personalización de la política *no* es un accidente en el populismo, sino que es su destino. Gramsci situó la solución a este problema en la ideología misma, la forma en que fue construida y gestionada. Su solución consistió en eliminar el pluralismo del mundo de la opinión, no censurando ideas y reprimiendo la libertad de expresión, sino conquistando el consentimiento de la gente a una narrativa que se mantenía unida por una visión filosófica que se impregnaba en la mente de la gente y orientaba su comportamiento. Tanto los dirigentes de los partidos como los ciudadanos comunes compartirían este marco ético y político, que debía ser impermeable a las interpretaciones subjetivas. El proyecto hegemónico triunfaría en la medida en que neutralizara el crecimiento de la política de la personalidad. Por lo tanto, el proyecto hegemónico de Gramsci estaba destinado a impedir que cualquier líder individual lograra adquirir la dominación mediante su intervención en el significado y la implementación instrumental de la ideología. Apoyándose en una filosofía inmanente de la historia (hegeliana-marxista), que estaba dotada de un movimiento autopropulsado, Gramsci pensó que era posible expulsar las interpretaciones subjetivas del campo de la formación del consentimiento. Su crítica a Stalin señaló, precisamente,

<sup>36</sup> En la sociedad moderna, por lo tanto, debido al pluralismo (social y político) y a los "tecnicismos" políticos asociados con el crecimiento del estado social, el déspota individualista estaría destinado a desvanecerse (Gramsci, 1975).

<sup>37</sup> Incluso en los regímenes parlamentarios, hubo la posibilidad de un líder cesarista en los casos de una dramática necesidad de superar las divisiones partidarias y en el caso de la Inglaterra parlamentaria durante el gabinete de Ramsay MacDonald. El líder representativo era el equivalente de Gramsci al líder plebiscitario de Weber dentro del parlamento (ibíd.: 1194-1195, 1619-1622). Cf. Fontana (2004: 180-182). Volveré al líder plebiscitario en el trabajo de Weber en el próximo capítulo.

este riesgo de personalización como nunca domesticado por completo ni neutralizado. Stalin fue el ejemplo de un líder que logró apropiarse de la interpretación de la Doctrina del “príncipe moderno” (Fontana, 2004: 184-185). En el otro lado del espectro estaba el cesarismo de Mussolini.

Según Gramsci, Mussolini representó la versión populista de la degeneración del príncipe colectivo (el partido) en el dogmatismo despótico. En este sentido, su proyecto no era hegemónico sino despótico (ibíd.: 181 y 191-92). El movimiento fascista fue creación personal de Mussolini, quien inventó una ideología que fue completamente instrumental para su proyecto de poder (fue creado *ex arbitrium*) sin una filosofía de la historia que lo justificara. Su proyecto populista consistió en vincular las diversas reivindicaciones y formas de insatisfacción de la gente frente al gobierno liberal. Su objetivo era el de polarizar las opiniones movilizándolo a un gran número contra las instituciones y normas establecidas en nombre de una representación más verdadera del pueblo soberano, es decir, su propia representación (Gramsci –1975: 1145-1146– no deja de observar la admiración de Mussolini por Le Bon). Este modelo fue lo que Gramsci rechazó absolutamente y lo que Laclau resucita *de facto* cuando inyecta el cesarismo en una política de hegemonía para defender el populismo como la alternativa más radical a la democracia constitucional y a las instituciones representativas.<sup>38</sup>

El populismo es un llamado a la concentración de la voz y el poder, de la voluntad y la opinión y un llamado, también, a superar la diarquía desdibujando la frontera que mantiene al pueblo y al Estado, a la opinión y a la voluntad, separados, aunque en comunicación. Esta concentración se logra haciendo de la opinión el caballo de Troya que conquiste el poder estatal a través de un líder fuerte. De hecho, la personificación del poder político en un líder no es evitable cuando la representación ocurre ante un vacío de partidos políticos (u organismos intermediarios) ni cuando se manipulan los procedimientos para identificar la representación con un soberano colectivo visible. Esta observación prueba por defecto la

<sup>38</sup> Este es el problema que señaló Žižek (2006: 555-556) cuando mostró el cambio del argumento estructural a la creación ideológica del unificador: para los populistas (y Laclau) “la causa de los problemas, en última instancia, nunca es el sistema como tal, sino el intruso que lo corrompió (son los especuladores financieros, no necesariamente capitalistas, etc.); no un defecto fatal inscrito en la estructura como tal, sino un elemento que no juega su papel dentro de la estructura propiamente. Para un marxista, por el contrario (...) (mal comportamiento de algunos elementos) es el síntoma de lo normal, e indicador de lo que está mal en la misma estructura que se ve amenazada con un estallido ‘patológico’”.

naturaleza de la democracia como una forma de participación política que tiende a dispersar el poder y no tener un líder o ser multifacética. Los ciudadanos adquieren más voz mientras el poder esté difundido y nadie pueda pretender representarlos legítimamente en su conjunto: esta es la regla de oro del procedimentalismo democrático que el populismo rechaza.<sup>39</sup>

La personalización, o el factor cesarista, acerca al populismo y, en ocasiones, se entrelaza con el plebiscitarianismo porque convierte al pueblo en una masa reactiva de seguidores. Podríamos decir que, en una democracia representativa, la política populista podría convertirse en un camino hacia una democracia plebiscitaria. Así, aunque comienza como un fenómeno de descontento y participación masiva, el populismo es una política estratégica de transformación de elites y creación de autoridad. Como analizó Gramsci, es un proyecto para la promoción de un nuevo líder (y, a veces, la creación de su carisma) que, igualmente, es incapaz de protegerse de él. El populismo puede, entonces, dar lugar a un nuevo líder que utiliza la batalla ideológica para lograr su objetivo, que, como hemos visto con Aristóteles, no es el mismo que el del pueblo. En la democracia moderna, esto ocurre mediante el empleo estratégico de los medios de comunicación como instrumentos de propaganda. Si el populismo emerge en la democracia es por el papel que juegan las opiniones y su formación en este régimen.

Laclau aborda la crítica de que el populismo está preparado para crear el cesarismo o el liderazgo dictatorial con el argumento de que, aunque puede tomar formas personalizadas y, a veces, se identifica con el nombre de un líder (por ejemplo, Mussolini, Perón o Chávez), no es la personificación lo que califica una política populista. Lo que lo califica, en cambio, es el tipo de pensamiento que pone en movimiento “a través de dicotomías como el pueblo contra la oligarquía, las masas trabajadoras contra los explotadores, y así...” (Laclau, 2007: 18). De este modo, el populismo no es simplemente “acción política”, sino un tipo democrático de acción política que le da a la clase pobre o trabajadora, o a la clase común, un

<sup>39</sup> Laclau (2007: 166) critica así la idea de Lefort de la democracia como desencarnación del poder, o el espacio vacío permanente en el que todos pueden competir y participar. Su crítica es muy interesante porque se refiere al fracaso de Lefort a la hora de explicar la “producción” del vacío, que, según Laclau, es el momento revolucionario o la “operación de la lógica hegemónica”. El lugar del “juez supremo”, para Lefort (1988: 41), no pertenece a nadie y permanece siempre “indeterminado” en la democracia moderna.

papel central en el foro. El populismo sería lo mismo que la política y, además, lo mismo que una política más igualitaria o democrática. Sin embargo, si esta identificación fuera cierta, el populismo perdería su especificidad. Laclau concluye así que, si emerge la personalización, esto no es lo que hace que la política populista sea lo que es. La identificación del movimiento bajo un líder es un medio que la política populista puede encontrar conveniente para lograr que la polarización tenga éxito, pero no es lo que la caracteriza. El problema con este argumento es que enmendar la personalización con la polarización no ayuda a que el populismo sea lo mismo que la política democrática.

### **Polarización, simplificación, aprobación**

La polarización es la otra característica básica de la política populista. Como en el cesarismo, también en este caso las ideas de Laclau son las más interesantes y desafiantes porque son las más orientadas teóricamente. Laclau ubica la polarización dentro de una defensa del populismo que apunta a revertir el argumento tradicional que identifica al populismo y la democracia para demostrar que ambos son una expresión de la irracionalidad endógena de las masas. Expliqué, en el capítulo anterior, cómo la teoría epistémica ofrece una respuesta a esta objeción. La respuesta populista toma una dirección diametralmente opuesta a la epistémica. Laclau argumenta que la identificación de democracia y populismo es correcta y, además, es la política en su máxima expresión. Pero tenemos que “invertir” nuestra perspectiva analítica y, en lugar de partir de una visión de la racionalidad que excluye las formas colectivas de movilización y respalda un tipo de razonamiento económico o de resolución de problemas como modelo para la política, tenemos que asumir que el populismo es “una posibilidad distintiva y siempre presente de estructuración de la vida política”; y esto es lo que la convierte en una política racional (Laclau, 2007: 13).

La interpretación de Laclau puede reformularse de la siguiente manera: en lugar de abordar el populismo como una anomalía o como una desviación de la norma de comportamiento racional, deberíamos considerarlo como una norma de acción política que no comparte nada con el modelo individual de racionalidad. La política es, como el populismo, el dominio de lo colectivo y exhibe una especie de racionalidad de carácter

retórico e instrumental, pero no de acuerdo con una visión económica como se podría encontrar en una teoría agregativa de la democracia.

En lugar de partir de unidades de preferencias para avanzar hacia la agregación, deberíamos partir, como lo han hecho Georges Sorel y Carl Schmitt, de la naturaleza ideológica del discurso político, que se compone de estrategias lingüísticas que se basan en mitos y símbolos, y no en cálculos de costos y beneficios. Una racionalidad retórica implica una racionalidad que opera según estrategias dicotómicas u oposicionales (“nosotros”/“ellos”), cuyo lenguaje no es el de preferencia ni una agregación lineal de intereses sino el de identificación. Así, su fin es eminentemente político y consiste en lograr un amplio consenso para rediseñar el significado de toda la sociedad. La política utiliza la razón para movilizar las pasiones y, de hecho, las crea artificialmente mediante mitos o imaginación. La política es un trabajo de creación de un régimen o de poder a través de las ideas: un trabajo de ideología en su máxima expresión o hegemonía.

Laclau tiene buenas razones para reírse de la crítica de la elección social al populismo, que se basa en la suposición de que el voto como método de agregación de preferencias demuestra la irracionalidad endémica de la democracia que apelar al interés general no puede curar, ya que el conteo de votos no nos lleva a determinar ningún criterio racional o voluntad general. La votación no quita la arbitrariedad de la democracia; lo que la hace superior a otros métodos radica en el hecho de que brinda paz social. Como Canovan (2002: 35) muestra al cuestionar la crítica de William Riker a la democracia populista, “si Riker esperaba que su disección de la ‘democracia populista’ la destruyera, bien podría haberse ahorrado el problema”, porque tanto la idea de la soberanía del pueblo como la de que la voluntad del pueblo conservan un poder “intacto” en la teoría de la democracia, más allá de la forma populista. El hecho de que el populismo sea “inconsistente con la teoría de la elección social” (Riker, 1982: xviii) es por completo irrelevante para el éxito del populismo. Además, es un argumento incompetente contra la identificación de la democracia con el populismo.<sup>40</sup> Sin embargo, la elección racional no es la única forma de interpretar las elecciones y el voto ni es el único lenguaje de la teoría

---

<sup>40</sup> Para una excelente crítica de la identificación de Riker de la democracia con el populismo (una posición que Riker derivó de Pareto y Burnham) como una estrategia que patrocina una visión “plebiscitaria” en la que una elite “adula” a la gente que no la elige, véase Gerry Mackie (2003: 418-431).



democrática. Refutar esta interpretación no exige que recurramos a la ideología populista y rechacemos una interpretación procedimental de la democracia.

Al contrarrestar la interpretación de la elección social del voto, Laclau afirma, en cambio, que el populismo es una forma radical de reinterpretar la competencia electoral porque convierte a la sociedad en un campo de batalla dividido en dos frentes, cuyo resultado sería una verdadera victoria mayoritaria. El populismo utiliza las instituciones y los procedimientos democráticos, esencialmente, como un medio para obtener el poder en lugar de limitarlo y, así, los vacía de todo valor normativo. Esta es la razón por la que los conflictos políticos y la competencia de partidos dentro de una democracia electoral no son una red de seguridad cuando los utilizan los estrategas populistas. Así, la polarización es un proceso que unifica al pueblo y simplifica el pluralismo para darle una clara estructura antagónica y coherente con la estructura electoral de la democracia moderna. Pero el carácter confrontacional populista de la competencia electoral no es condición para el pluralismo sino para la concentración o unificación de los competidores, que se parece a una fortaleza de piedra. Una vez más: la polarización parece ser una negación más que una manifestación del pluralismo.

Ahora bien, debido a que la política populista desestima a la política indirecta, su método de selección más agradable parece ser la investidura del líder, más que la elección. De hecho, su lenguaje expresivo es más de aclamación que de discusión. Un líder populista no es debidamente elegido, sino aclamado, como explicaré en el próximo capítulo. En consecuencia, Schmitt escribió enérgicamente que la “voluntad del pueblo” es detectable solo a través del voto porque “todo depende de cómo se forme la voluntad del pueblo”. Pero luego agregó rápidamente que “la voluntad del pueblo puede expresarse igual y quizás mejor a través de la aclamación, a través de algo que se da por sentado, una presencia obvia e indiscutida, a través del aparato estadístico” del conteo de votos (Schmitt, 1994: 16-17).

Así, otro aspecto crucial que subraya la fricción entre democracia y populismo es el significado que cada uno de ellos le da a las instituciones y normas que expresan la “voluntad del pueblo”. Según la democracia populista, estas instituciones y normas tienen esencialmente un valor instrumental. Es el pueblo directamente –de hecho, su mayoría– quien

lo legitima, sin otra mediación que la voluntad real y expresiva del pueblo. Según Schmitt: “Contra la voluntad del pueblo, especialmente una institución basada en la discusión de representantes independientes no tiene una justificación autónoma para su existencia”. El populismo niega la autonomía de las instituciones políticas, pero, en particular, del poder legislativo. Se puede decir que apunta a una asimilación real del nivel de soberanía con el de gobierno, de la “voluntad” y su “fuerza” de actuación, para mencionar la distinción de Rousseau.

## El pueblo

“El pueblo” es, quizás, la categoría política más usada y abusada. El origen del término es latino. En la tradición romana, *populus* significaba oposición/distinción en relación con otro grupo de romanos que no era el *populus*, aunque compartía con este el poder soberano de la república (la aristocracia o los patricios) y el Senado como órgano y ámbito político. Desde sus orígenes, el término “pueblo” tuvo una connotación colectiva como lo opuesto a una agregación de individuos. Era un conjunto que existía en oposición a otro grupo orgánico, pero más pequeño, el de los no-comuneros (Sartori, 1987: 21-23). Fue por su carácter antagónico y excluyente que, cuando los delegados franceses del Tercer Estado tuvieron que decidir, después del 14 de julio de 1789, cómo nombrar su asamblea, decidieron no adoptar el adjetivo “popular” y optaron por “nacional”.

En la reunión del 15 de junio, Thouret criticó a Mirabeau, quien había propuesto el adjetivo “popular”, con el argumento de que el uso del término engendraría dos inferencias igualmente problemáticas: la de identificar al pueblo con la *plebe* y, por lo tanto, presumir la existencia de órdenes superiores y la de identificar al pueblo con el *populus*, presumiendo, así, la existencia un actor político que era colectivo en su sentido soberano y opuesto a otro. La solución sería, en ambos casos, impracticable: en el primero, porque supondría una ruptura de la igualdad y, en el segundo, porque supondría dividir la soberanía en dos entidades corporativas, solución que prefiguraría un gobierno mixto.<sup>41</sup> Bajo estas premisas Thouret convenció a la asamblea de adoptar el adjetivo “nacional” en lugar de “popular”.<sup>42</sup> La incorporación del pueblo a la soberanía estatal moderna y

<sup>41</sup> Ver *Archives Parlementaires de 1787 à 1860* (Mavidal, Laurent y Clavel, 1875: 118).

<sup>42</sup> Para obtener una descripción general de los diferentes significados del término “pueblo”, véase Sartori (1987: 21-28).

su identificación con la nación se perfeccionaron durante el siglo XIX, junto con el nacimiento de la política de los movimientos de autodeterminación nacional.<sup>43</sup> La nación, escribió Giuseppe Mazzini (1906-1943: 125) en 1835, “representa la igualdad y la democracia”. Solo con esta condición sería una “comunidad de pensamiento y destino”. En el lenguaje rousseauniano, Mazzini creía que sin “una ley general y uniforme”, no había personas, sino derechos y privilegios, desigualdad y opresión; a lo sumo, una “multitud” de portadores de intereses unidos por conveniencia.<sup>44</sup> La nación implicaba el mismo peso de cada individuo en el poder de voto y la solidaridad de todos en la distribución de costos y beneficios.

Siguiendo la indicación de Thouret, es precisamente el origen latino de “el pueblo” y, por tanto, su carácter singular-colectivo, el origen de la ambigüedad que produjo la ideología populista. En la mayoría de los idiomas europeos, a excepción del inglés, los términos *popolo*, *peuple* y *Volk* designan una entidad orgánica y colectiva, un solo cuerpo con un nombre y significado colectivo y una única voluntad que no está separada en múltiples unidades. Rousseau (a quien se le ha atribuido erróneamente el origen de la democracia totalitaria) pudo prever el riesgo de convertir a “todo el cuerpo” en una sola voz plebiscitaria. Cuando Rousseau describió a la asamblea popular como el único soberano legítimo, aclaró, con gran perspicacia, que los ciudadanos irían uno por uno a la asamblea y luego votarían preferentemente en silencio, razonando con su propia mente, sin escuchar a ningún orador (que es lo que hacemos cuando vamos a las urnas). Por lo tanto, sería apropiado asignarle el carácter de democrático a la asamblea de Rousseau, no solo porque incluye a todos los ciudadanos por igual, sino también porque se basa en cada uno de ellos al razonar y luego votar individualmente y por separado. El aspecto individualista es crucial y es la condición que hace del pueblo colectivo una unidad compuesta, más que un todo orgánico. Aquí es donde el pueblo de la democracia procedimental y el de la democracia populista divergen (y la razón por la cual Rousseau no puede convertirse en el precursor ni del totalitarismo ni del populismo). Como Thouret especificó, tanto el principio de igualdad como el principio de la fuente unitaria de legitimidad militan en contra del respaldo moderno de la noción romana de pueblo.

<sup>43</sup> “Las comunidades deben distinguirse, no por su fascinación/genuinidad, sino por el estilo en el que se las imagina” (Anderson, 1991: 6).

<sup>44</sup> Este ensayo está, también, en Mazzini (2009).

Claramente, la forma en que se recopila el consentimiento y se cuentan los votos es esencial para eliminar la ambigüedad del término “el pueblo”. De hecho, aunque en algunas lenguas europeas puede traducirse como un nombre colectivo singular, las reglas del juego y los procedimientos de votación se encargan de hacerlo plural, compuesto e, incluso, conflictivo. La ideología populista del pueblo está destinada a borrar este aspecto pluralista y a hacer del pueblo una multitud con una sola voz, líder u opinión. Por eso, esta ideología se opone al procedimentalismo democrático. Esta visión tiene un impacto directo en la forma en que un colectivo decide. Indudablemente, traiciona el carácter de la asamblea en una democracia. Por ejemplo, la Atenas anterior a Pericles no puede clasificarse coherentemente como una democracia, a pesar del hecho de que sus asambleas no excluyeron a la población masculina ateniense. Lo mismo puede decirse de las reuniones fascistas en Piazza Venezia en Roma durante las décadas de 1920 y 1930. Esto se debe a que existía una clara percepción de que no es solo la presencia masiva del pueblo lo que caracteriza a una democracia.

Antes de que la votación fuera un derecho individual distintivo, en la Atenas anterior a Pericles, la gente se reunía para escuchar los discursos de sus eminentes líderes, pero no tenían voz como ciudadanos individuales. Podían actuar y hacer visible su presencia, pero solo como una unidad indistinta: “expresaban sus sentimientos solo colectivamente, votando y, probablemente, gritando”.<sup>45</sup> La expresión individual se consideraba un privilegio de unos pocos, no de muchos. De hecho, la democratización ateniense coincidió con la extensión de ese privilegio a todos los ciudadanos y, en particular, con la institución de la igualdad de expresión (*isegoría*), que hizo a los no nobles (o malos, groseros o ignorantes) iguales a los nobles con derecho a voz y voto en la asamblea. Por lo tanto, en su “Funeral Oration”, Pericles llamó a Atenas “una democracia” porque su gobierno “no era para unos pocos sino para la mayoría” y, también, porque cada ciudadano individualmente tenía la misma expresión en la asamblea y la misma consideración ante la ley.<sup>46</sup>

En consecuencia, se podría decir que el principal carácter político de una democracia no es tanto que las personas estén involucradas colectivamente, sino que estén involucradas como individuos, que tengan

<sup>45</sup> Ver Kurt A. Raafflaub (1996: 147) y Christian Meier (1999: 162-188).

<sup>46</sup> Ver Tucídides (1972a, v. 2: 37.1).

igual libertad política. Después de todo, esta era la principal diferencia entre Esparta y Atenas. La asamblea espartana era una masa disciplinada de miembros indistintos caracterizados tanto por la falta de libertad de expresión como por el respaldo de la igualdad como uniformidad: sus miembros eran *homoioi no isoi*, es decir, que no eran simplemente iguales en su consideración *uti singuli* (Raaflaub, 1996: 153). En Atenas, el principio igualitario “un ciudadano-un voto” se empleó verdaderamente y las manos se contaron o “estimaron”, mientras que en Esparta el método de “votación abierta mediante gritos negaba implícitamente ese principio y era, por tanto, la antítesis de la clasificación ateniense” (Cartledge, 1996: 180). Los espartanos votaron por aclamación y se suponía que debían aprobar o refutar, pero sin expresar su asentimiento o desacuerdo. “Con el pueblo reunido al aire libre, no se le permitía a ninguno dar su consejo, sino solo ratificar o rechazar lo que el Rey o el Senado les propusiera” (Plutarch, 1932: 54).

Tanto en la antigüedad como en la época moderna, la conquista de la democracia política ha coincidido con la conquista de los derechos individuales de voto, según la idea crucial de que democracia no significa movilización de masas ni organización de masas, sino igual libertad de expresión de cada uno individualmente, y no de la totalidad. Sin duda, la política democrática significa, también, acción colectiva, pero, en este caso, también colectividad implica la cooperación real de los individuos en un proyecto común. John Dewey (1988: 226) fue así de acertado cuando, en 1939, definió la democracia como “una forma personal de vida individual”, en pensamiento y acción, en la vida privada y política. La definición de democracia siempre debe contemplar la igualdad y expresividad o libertad individual. Por esta razón, comenzando por los antiguos, fue Atenas la que se percibió como una democracia, y no Esparta. “El argumento –escribió Aristóteles (1977: 6: 2)– es que cada ciudadano debe estar en una posición de igualdad”, lo que significa que es la “posición” del ciudadano la que ayuda a definir una democracia, y no la de las masas. Como he afirmado a lo largo de este libro, la democracia es su procedimiento. Tratar a este último como un medio para algo –ya sea la verdad o la unificación del pueblo bajo un líder hegemónico– es, por lo tanto, traicionar a la democracia, más que honrarla.

Entonces, es muy importante prestar atención al significado y al carácter del colectivo. Como hemos visto en el capítulo anterior al mencionar

la antipatía de los republicanos con la tradición romana de las asambleas populares envueltas en disputas y retóricas, la manifestación de los conflictos sociales ha sido, tradicionalmente, la principal razón de desconfianza en la democracia. James Harrington (1980: 141) reconoció la discusión y la libertad de expresión individual solo en el Senado, donde se reunían los más sabios; mientras que Rousseau, que contemplaba una sola asamblea, la consideraba un lugar lacónico. Precisamente porque la unanimidad debía ser el objetivo de la asamblea o, al menos la mayoría posible, Rousseau vinculó la existencia de unas pocas buenas leyes a un lenguaje y costumbres simples: cuanto menos sofisticado era el pueblo, menos inclinado estaba hacia las controversias retóricas y el debate: “el bien común se manifiesta claramente en todas partes, exigiendo solo del sentido común para ser percibido. La paz, la unión y la igualdad son enemigos de las sutilezas políticas. Los hombres rectos y sencillos son difíciles de engañar por su sencillez”.<sup>47</sup> Cuando se propone una nueva ley, si es justa, no engendra necesidad de discusión porque expresa lo que “todos ya han sentido, y no hay duda ni intriga o elocuencia para asegurar el traspaso a la ley de lo que cada uno ya había resuelto hacer”. La salud de la república, concluyó Rousseau, es proporcional a la ausencia de debate, al silencio de su asamblea, “pero largos debates, disensiones y tumultos presagian el ascenso de los intereses privados y el declive del Estado”.<sup>48</sup>

Como dijimos, sería muy inexacto, si no absurdo, incluir a Rousseau (sin mencionar a Harrington) entre los padres fundadores del populismo. Rousseau no confundió a los ciudadanos individuales en la totalidad anónima de la asamblea, al menos porque pensó, como dijimos, que los ciudadanos irían a la asamblea uno por uno y tomarían sus propias decisiones de forma autónoma. Es la definición de la voluntad general como verdad indiscutible lo que garantiza el resultado correcto de la deliberación final. La razón es lo que unifica a los ciudadanos, y no un demagogo. Además, es la obediencia a la razón pública lo que contribuye a la autonomía política; en cambio, estar sometido a la voluntad de un demagogo significaría que el pueblo se vuelve esclavo. Por tanto, es la razón (que habla a través de instituciones y procedimientos) la que protege a las repúblicas de Rousseau de volverse populistas, y no tanto el carácter

<sup>47</sup> Ver Rousseau (1987: libro 4, capítulos 1 y 2).

<sup>48</sup> Por tanto, Rousseau prefirió el lenguaje de la música al del teatro y la retórica, porque guiaría a la mente a dirigir su atención hacia adentro, lejos del mundo ficticio de la representación y la representación teatral (Dugan y Strong, 2001: 342-344).

de su asamblea. Por ello, aunque las decisiones se toman según la regla de la mayoría, el criterio general que valida este método es la unanimidad.

Sin embargo, claramente, una asamblea de individuos que no interactúan no es más democrática que una asamblea que es monótona en su opinión, al menos si por democracia entendemos también disputa, desacuerdo y oposición: en una palabra, pluralismo y no unanimidad. Rousseau se centró, fundamentalmente, en uno de los dos poderes que componen la soberanía (la voluntad), por lo que su análisis de las instituciones políticas resulta insuficiente para representar la democracia. Desde esta perspectiva es que describo a la democracia epistémica y a la populista como imágenes espejadas en lugar de visiones alternativas de la democracia. De hecho, una alternativa a ambos es la visión según la cual la democracia debe verse tanto desde la perspectiva del vencedor (la mayoría) como desde la perspectiva del derrotado (la minoría política) (Kelsen, 1999: 287-288). Lo que la distingue del populismo (que es una expresión extrema del mayoritarismo) es que el populismo es esencialmente estrábico. Por lo tanto, se puede sostener que es consecuente con el principio democrático de soberanía una vez que la democracia ha sido despojada de su carácter isonómico. En este sentido, si uno no quiere renunciar a una noción de democracia que incorpore la limitación del poder, una declaración de derechos y la discusión como forma peculiar de vida política, se verá obligado a concluir que el populismo no es una expresión de la democracia.

Es razonable y significativo afirmar que la democracia no solo y simplemente implica un marco constitucional y reglas del juego. De hecho, para tomar en serio esta afirmación sería necesario no limitar la democracia únicamente a la búsqueda del poder político, como lo hace el populismo. La democracia es, también, el reclamo por una extensión de los valores de igualdad y no dominación hacia aquellos sectores de la vida social donde aún son impotentes. En otras palabras, el proyecto de democratización debe orientarse, también, fuera del espacio del poder político y hacia la sociedad civil en general.<sup>49</sup> Pero este proyecto no se parece en nada a la renuncia al carácter procedimental de la democracia. Lo contrario es cierto, porque cuando disputamos las relaciones de

<sup>49</sup> En este sentido, Castoriadis (1991: 159) ha argumentado –refiriéndose a Atenas y, más en general, a la democracia– a favor de una distinción entre la noción de “política” y la de “lo político”; de hecho, “el movimiento democrático no se limita a la lucha en torno al poder explícito, apunta potencialmente a la reinstauración general de la sociedad”.

dominación en nuestras relaciones sociales, pretendemos que se escuche nuestra voz y se cuente nuestra voluntad y, además, que el entorno en el que actuamos funcione de acuerdo con procedimientos que podemos monitorear y controlar. Siempre y dondequiera que reclamemos algunas condiciones y reglas que nos hacen seres moralmente autónomos, libres e iguales en respeto y oportunidad, reclamamos la democracia.

La atención a los procedimientos no implica que la distribución de poder existente deba permanecer indiscutida o incuestionable. De manera más consecuente, significa, en primer lugar, que la dominación no es solo un fenómeno político y la esfera política no es su único nicho y, finalmente, que una democracia que incorpore las restricciones liberales puede convertirse en un instrumento para perseguir un proyecto más amplio de democratización. Lejos de ser un indicio de impotencia, estas limitaciones dan al Estado democrático la legitimación para alentar una política coherente de democratización, en la medida en que ponen al Estado bajo control. Pero en manos de una democracia populista, esa misma política se convertiría, en realidad, en una aterradora estrategia de incorporación social y homogeneidad. En conclusión, una democracia “segura” e institucionalizada permite una gama más amplia de recursos e iniciativas políticas que el populismo. El populismo no parece ser capaz de resolver el enigma de ser minoritario o despótico. Estar en minoría no es seguro en un régimen populista, y esto es motivo suficiente para desconfiar de él.

### *Populus y plebs*

Volvamos ahora a la intuición de Thouret sobre la incompatibilidad del *populus* y la plebe con un pueblo de ciudadanos-electores. El imaginario populista retrata al pueblo como un actor político que afirma su autoridad soberana permanece en un estado de movilización. Lo hace impulsando la polarización ideológica. Como dije, su esquema principal es el dualismo entre política directa e indirecta, que se basa en un significado de “pueblo” que no pertenece, propiamente, a la tradición democrática. En este apartado explicaré el significado del pueblo populista y lo situaré en una experiencia diferente a la democracia, es decir, en el republicanismo.

Es el mismo Laclau quien nos recuerda, con bastante acierto, que la genealogía del populismo se encuentra en la tradición romana. Laclau aclara, también, que “el pueblo” como categoría política prevé el regreso



del *populus*, pero el del foro romano, no de las asambleas electorales. “Para tener al ‘pueblo’ del populismo, necesitamos algo más: necesitamos una plebe que pretenda ser el único *populus* legítimo, es decir, una parcialidad que quiere funcionar como la totalidad de la comunidad” (Laclau, 2007: 81). Así, populismo y polarización se fusionan como formas de conflictos energizantes y permanentes entre los dos lados de una ciudad:

Las razones de esto son claras: las identidades políticas son el resultado de la articulación (es decir, la tensión) de las lógicas opuestas de equivalencia y diferencia, y el mero hecho de que el equilibrio entre estas lógicas se rompa por uno de los dos polos imperantes más allá de cierto punto sobre el otro, es suficiente para hacer que el “pueblo” como actor político se desintegre. (Ibíd.: 200)

La estipulación de esta visión es que ninguno de los dos polos debe prevalecer, que la lucha debe continuar sin un final: esto es, según Laclau, lo que hace que populismo, democracia y acción política sean una misma cosa. El triunfo de uno de los dos polos –como en los casos de Robespierre frente a los girondinos o de Mussolini frente a los liberales y los comunistas– supondría la interrupción de la polarización y de la democracia.

El populismo es el anhelo de una unidad totalizadora de la sociedad, pero sin lograrlo, afirma Laclau, es decir, es un antagonismo permanente. No puede acabar con un partido que ocupe la sociedad o con la declaración de que todos los estratos sociales están unificados dentro de su visión de la sociedad. En esto no es idéntico al nacionalismo.<sup>50</sup> El populismo de Laclau podría, en realidad, describirse como el soberano colectivo en un *status nascendi* permanente: esta movilización permanente es el antídoto más radical contra la cristalización de la política en las instituciones y, quizás, el más seguro para garantizar que el populismo no subvierta la democracia. Así pues, para reanudar el paralelismo romano, para que exista y persista la política populista, la plebe nunca debería convertirse en *populus*. A pesar del origen filológico del término, el populismo denota solo a las personas en el foro y no a las personas de las asambleas soberanas en las que se tomaron las decisiones. El proceso que hace que la plebe sea consciente de su poder para dar forma a la totalidad de la sociedad ocurre fuera del espacio institucionalizado de la república. ¿Qué tan diferente

<sup>50</sup> El ejemplo de Laclau (2007.: 209) de una política de no populismo es Atatürk, quien no solo apuntó, sino que logró la eliminación de todos los grupos o clases de la sociedad turca para construir la nación turca.

era “el pueblo” en el foro y “el pueblo” en las asambleas de votación o los *comitia*?<sup>51</sup> El *populus* en el foro fue un interlocutor receptivo de los líderes políticos, quienes actuaron ante un grupo de personas reunidas para buscar el apoyo ideológico a sus planes de poder. No fue el pueblo en su poder de voto o cuando los ciudadanos se reunieron para hablar a través de los procedimientos de votación.

El *populus* en el foro se hizo del amontonamiento libre de muchos que actuaron al margen de las instituciones y sin la regulación de los procedimientos, personas que pasaban parte de su tiempo en el foro para asistir al espectáculo realizado por candidatos políticos y retóricos. No fue el pueblo en su capacidad de tomar decisiones, sino el pueblo en el acto de aclamar o abuchear a quienes compitieron por un puesto político o intentaron conquistar el apoyo del pueblo para sus fines. En oposición a ese encuentro populista estaba el Senado, cuyo edificio se ubicaba al final del foro: contrario al pueblo, el Senado siempre se estructuró como un cuerpo y lugar visible y sus miembros no se mezclaron con la plebe. Como he dicho, el pueblo y el Senado eran los dos componentes de la república. Su visibilidad era esencial para la vida política del Estado romano, que no reconocía a los individuos ni a los *isotes*, sino a los ciudadanos dentro de los dos grupos predeterminados que formaban la república, es decir, cuando actuaban como organismos soberanos. El paradigma dualista fue una característica esencial, tanto del estilo político romano como del republicanismo, a lo largo de los siglos: gente no institucionalizada en masa frente a magistrados institucionalizados; una minoría organizada frente a una mayoría abarrotada; y la inclusión dentro de dominios institucionales polarizados versus la inclusión igual de todos o una oportunidad igual de participar en el proceso de decisión política o competir por las magistraturas. Analizaré el poder de la multitud y las diferencias entre el pueblo en el foro y el pueblo en los *comitia* en el próximo capítulo, donde me centraré en el plebiscito de la audiencia de la democracia contemporánea. Aquí, me concentré en otro aspecto de la experiencia romana que está directamente relacionado con el cesarismo y la polarización.

Como anticipé en la sección anterior, el populismo y la democracia no son tan cercanos, y mucho menos idénticos, como pretenden los populistas, ni siquiera cuando la democracia se realiza en forma directa. He ilustrado esta diferencia cuando examiné el carácter del voto y mostré

<sup>51</sup> Cf. Andrew Lintott (2004: capítulo 5).

cómo el derecho democrático al voto supone la centralidad del ciudadano individual, que es el verdadero actor soberano. De esta oposición deriva su hostilidad, tanto hacia una política basada en los derechos como hacia el pluralismo. Las raíces antividualistas del populismo explican su resistencia a la igualdad política como estatus de ciudadanía disociado del estatus socioeconómico. Esto también hace que la polarización sea diferente del pluralismo político. McCormick, autor representativo en el renacimiento contemporáneo del populismo, afirma, de manera bastante explícita (y correcta), que el populismo es parte de la tradición republicana, más que de la democrática, y como tal reclama la unidad del pueblo no en términos legales abstractos sino como ciudadanos agrupados en conglomerados socioeconómicos en virtud de su riqueza, estatus social y poder político. McCormick está de acuerdo con Laclau en que se necesitan instituciones para defender a la clase débil de los abusos de la elite y, en este aspecto, critica el procedimentalismo democrático. Este argumento, que mezcla niveles normativos y descriptivos, se basa en la teoría del gobierno representativo de Bernard Manin como una mezcla de oligarquía y democracia, una teoría que no gira en torno a la representación sino a la selección electoral, a la que el autor interpreta como una ruptura en la igualdad política para que solo algunos gobiernen (al actuar como soberanos plenos) mientras que la gran mayoría solo asiente o juzgue. El gobierno representativo replicaría, así, la antigua república romana, con un Senado que propone y lidera el escenario y un *populus* que discute (en el foro) y vota y promulga por plebiscito (en los *comitia*).

No por casualidad, Manin retoma la idea republicana de gobierno mixto, que no contempla meramente la mecánica constitucional de la división de poderes como una constitución mixta, sino también como la encarnación procesal de dos partes diferentes de la ciudadanía en la gestión de las instituciones políticas. La igualdad política se viola dramáticamente, según la interpretación de Manin de las elecciones, porque estas últimas reproducen en la sociedad moderna la división *populus/senatus* de la República romana. Esta lectura, que se basa en la teoría constitucional de Schmitt, es el lugar que debemos buscar si queremos encontrar la justificación de la mayor parte de la literatura reciente sobre la democracia populista y plebiscitaria. El próximo capítulo explorará esta idea.

## Conclusión

Comencé este capítulo con el argumento de que existe una proximidad impredecible entre las interpretaciones populista y epistémica sobre la democracia en la medida en que ambas cuestionan el carácter diárquico de la democracia representativa y, además, tratan los procedimientos democráticos como un medio para alcanzar un valor superior que es extrínseco al propio ordenamiento procedimental de las opiniones y la formación de la voluntad. También he hecho alguna referencia al contexto histórico y he situado las fuentes del populismo en la era de la democratización. Mientras que sus antiguas fuentes terminológicas y conceptuales se encuentran en la república romana, sus fuentes contemporáneas tienen sus raíces en la reacción antiliberal contra la política parlamentaria y de partidos que, a partir de la Revolución francesa, resurge periódicamente para contrarrestar la institucionalización de la soberanía popular a través de la representación política basada en el consentimiento electoral y en el foro abierto de opiniones, que son dos campos que pivotan sobre la base individualista del derecho político. Si bien pretende apoyar una democracia antagónica, el populismo rechaza al pluralismo de intereses en conflicto como muestra de reclamos litigiosos, que se propone superar creando un escenario polarizado que simplifique las fuerzas sociales, para que el pueblo tenga la oportunidad inmediata de tomar partido. Sin embargo, la simplificación y la polarización no producen una participación directa más popular, sino una verticalización del consentimiento político, que da lugar a una unificación más profunda de las masas bajo una narrativa orgánica y un líder carismático que la personifica. Por lo tanto, concluyo que, si logra dominar el Estado democrático, el populismo puede modificar radicalmente su figura e incluso abrir las puertas a un cambio de régimen.

## Capítulo 4

# El plebiscito de la audiencia y las políticas de pasividad

Cuando se combina con la sociedad de masas y los medios de comunicación, la apelación al pueblo puede facilitar una transformación plebiscitaria de la democracia: “el plebiscitarianismo promete restaurar la noción de pueblo como un concepto significativo de identidad colectiva dentro de la vida política contemporánea” y lo hace traduciéndolo en su capacidad colectiva, “una masa espectadora de las elites políticas” (Green, 2010: 27-28). Sin embargo, cuando los líderes se dirigen directamente al pueblo, radicalizan los problemas y dificultan la negociación de los partidos. Esto hace que el terreno de la política sea naturalmente fértil para el activismo de los líderes, que, sin embargo, no implica activismo del pueblo.<sup>1</sup> Según Schmitt (2004: 61-62): “Ciertamente, cuando la representación del parlamento colapsa y ya no encuentra partidarios, [cuando hay un argumento de ‘democracia no representativa’] el proceso plebiscitario es siempre más fuerte”<sup>2</sup> y la democracia puede convertirse en un llamado a la legitimidad a través de la audiencia sobre las instituciones legales.<sup>3</sup> El mito de la unanimidad o de la unidad más profunda que la lograda por la agregación aritmética de votos le da a la política plebiscitaria el aura de una democracia más sincera (Rosanvallon, 2008: 45-46).

---

<sup>1</sup> Véase al respecto un estudio antiguo, pero aún actual, de Samuel Kernell (1986: capítulo 1).

<sup>2</sup> Esto encuentra una confirmación en las palabras que utilizó Bonaparte para comentar el plebiscito de 1802 que lo nombró cónsul vitalicio: “el plebiscito tiene la ventaja de legalizar mi extensión del cargo y colocarlo en la base más alta posible” (citado en Woloch, 2004: 33).

<sup>3</sup> El dualismo entre voluntad y razón se utilizó para invocar el cesarismo en Francia en 1850 y patrocinar el golpe de Luis Napoleón. Véase Melvin Richter (2004: 87).

Estar *bajo la mirada* del pueblo es una visión plebiscitaria que busca reemplazar la rendición de cuentas por medio de procedimientos e instituciones por la popularidad y le da a la esfera pública un nuevo significado y una nueva configuración, ya que hace que el juego público sea, principalmente, estético como una función de teatro. Como analiza Green (2010: 21) al presentar su teoría de la democracia plebiscitaria como una aplicación de la celebración de la vida política de Hannah Arendt, esta visión de la democracia rompe con el “proceso automático y repetitivo de la naturaleza” y da lugar a la idea de que “la inquietud es un valor que debe ser disfrutado, no simplemente por los actores políticos que realizan el show, sino, aún más, por los espectadores que lo contemplan”. Aquí es donde el populismo y el plebiscitarianismo divergen, porque si bien ambos se oponen a teorías de la democracia que desconfían del pueblo como entidad con prioridad para el procedimiento político y ubican la fuente de autorización en el derecho individual al voto, el populismo le da al pueblo una presencia política, mientras que el plebiscitarianismo le da una presencia pasiva dotada de la función negativa de vigilar. El primero invoca la participación; el segundo quiere transparencia.

La democracia plebiscitaria en el estilo de la audiencia que discutiré aquí es una democracia posrepresentativa en todos los aspectos porque quiere desmarcar la vanidad del mito de la participación (es decir, la ciudadanía como autonomía) y exaltar el papel de los medios de comunicación como factor extraconstitucional de vigilancia (incluso más relevante que los controles constitucionales). Declara el fin de la idea de que la política es una mezcla de decisión y juicio y hace de la política un trabajo de asistencia visual de una audiencia en relación con la cual la pregunta básica es sobre la calidad de la comunicación entre el gobierno y los ciudadanos o lo que la gente sabe de la vida de sus gobernantes.<sup>4</sup> Mientras que el populismo ha sido, a lo largo de las décadas, receptor de un gran análisis; con el fin de los regímenes totalitarios, el plebiscitarianismo había perdido atractivo entre los estudiosos de la política. Las cosas han cambiado, de alguna manera, últimamente. En los Estados Unidos, la teoría política está presenciando un renacimiento del interés y la simpatía por la democracia plebiscitaria como resultado de una inclinación más favorable hacia el mayoritarismo y una idea de democracia menos

<sup>4</sup> Para un análisis sociológico interesante de la “vanidad” de la acción en un sistema político de comunicación que ha eliminado toda externalidad del juicio, véase Luc Boltanski (1999: en particular, 170-181).

preocupada por las limitaciones institucionales y más atenta a fomentar formas de activismo popular, ya sea como acción populista directa o como reivindicación de la transparencia visual del poder. En algunos países de Europa, la democracia parlamentaria está experimentando una transformación plebiscitaria debido a varios factores concomitantes, a los que se suma el declive de los partidos tradicionales, el papel de la televisión en la construcción del consenso político y el peso creciente del Ejecutivo como resultado de la emergencia económica y financiera.

El objetivo del análisis crítico que concibo en este capítulo es poner de relieve este nuevo entusiasmo por la democracia plebiscitaria y presentarlo como una ilustración del interesante papel del público como un poder que, si bien hace que la democracia parezca, a primera vista, diferente de los regímenes autoritarios, puede transformar sus características de forma radical y notable. Para anticipar en pocas palabras mi argumento, la democracia plebiscitaria es, como el populismo, un destino posible que la democracia representativa puede tomar y que los medios de comunicación facilitan.

La democracia de la audiencia en la era de la comunicación de masas toma una forma plebiscitaria. Contrariamente a la democracia apolítica y epistémica, rechaza cualquier intento de enmendar la opinión con la verdad; contrariamente al populismo, no borra la diarquía de la democracia al hacer de una opinión hegemónica el poder gobernante del Estado. El plebiscito de la audiencia acepta la estructura diárquica de la democracia representativa y está dispuesto a respaldar una interpretación schumpeteriana de los procedimientos democráticos como método para seleccionar líderes, pero reinterpreta el papel del foro público de una manera que agranda y exagera una de sus funciones. En efecto, podemos detectar esta forma de plebiscitarianismo siempre que consideremos la esfera de la opinión en sus múltiples funciones –cognitivas, políticas y estéticas– o como una actividad compleja que se refiere a la producción y difusión de información, a la formación de juicios políticos y al reclamo de exposición pública del desempeño de los líderes. Como he argumentado en varias ocasiones a lo largo de este libro, la naturaleza compleja del foro es una razón importante de la fortaleza de la democracia. También es el ámbito en el que los cambios en la apariencia de la democracia son más observables. En lo que sigue, analizaré primero el significado y la teorización de la democracia plebiscitaria a través de los trabajos de sus

académicos clásicos, es decir, Max Weber y Carl Schmitt, y luego abordaré su renacimiento contemporáneo como un plebiscito de la audiencia en las democracias consolidadas.

## La apelación al pueblo

En su significado clásico, el plebiscitarianismo implica una forma electoral de creación de liderazgo que busca la aprobación popular (en la siguiente sección explicaré, con más detalle, sus orígenes históricos en la república romana y su renacimiento en el siglo XIX, junto con el gobierno representativo). En el vocabulario de Schmitt (2008: 271), implica un reclamo de legitimidad (para eso está la aprobación) que depende directamente del pueblo como el soberano que está “fuera y por encima de cualquier norma constitucional”. Sin embargo, un soberano agigantado no implica, de manera obligatoria, un soberano que sea democráticamente activo. La pasividad del pueblo figura en la interpretación instrumental de la democracia procedimental. Es así que para Joseph A. Schumpeter (1942: 284-285): “Democracia significa solo que la gente tiene la oportunidad de aceptar o refutar a los hombres que los van a gobernar”. La aprobación es el tema central del plebiscito como un signo de investidura y confianza. A diferencia del populismo, que encarna el ideal de la movilización, la democracia plebiscitaria reduce el papel de la ciudadanía activa para enfatizar la respuesta reactiva de las personas a las promesas, hechos, decisiones y apariciones de los líderes. La otra cara de la apelación al pueblo es la transparencia: si el líder acude a la gente en busca de aprobación, estos tienen derecho a pedir la exposición pública del líder. La transparencia es el precio de la aprobación. Estos dos fenómenos se atraen y dan sentido a la confusión plebiscitaria entre “popular” y “público”. Desarrollaré este aspecto fundamental al discutir las ideas de Schmitt y mostraré que, al seguirlas, los demócratas plebiscitarios contemporáneos ponen la transparencia en primer lugar y le dan un rasgo teatral a la pata de opinión de la diarquía. Argumentan que, en la democracia moderna, el paradigma de la autonomía política cede el paso al del espectador, que hace de la “exposición del líder” el primer objetivo de la política democrática (Green, 2010: capítulo 2). La democracia plebiscitaria es una celebración de la política de la pasividad.

Como el populismo, el plebiscitarianismo tiene vocación cesarista. Weber (1994: 221) pensó que, cuando las masas se activaban



democráticamente, el plebiscito era el instrumento que un líder carismático podía utilizar para sellar su carisma ante la mirada del pueblo y con su aprobación formal. En este punto, las instituciones representativas y las reglas constitucionales entran en escena como estrategias para evitar que el líder democrático plebiscitario se convierta en un dictador plebiscitario. Los parlamentos y la constitución formal, según Weber, no son importantes porque regulan el consentimiento y controlan la legitimidad, sino porque proporcionan lo que el líder carismático no puede: estabilidad institucional, la preservación del orden legal y una sucesión gradual en el liderazgo. Las restricciones legales son auxiliares al liderazgo y son importantes en el previsible caso de que el líder pierda la confianza de las masas, hecho que, por supuesto, nunca podrá ser excluido (ibid.: 222). Así, Perón, Chávez y, en cierta medida, Berlusconi son líderes populistas y también cesaristas, en el sentido weberiano, ya que buscan la confianza y la fe de las masas, pero también quieren la aprobación del pueblo con un voto formal y no rechazan tener un parlamento. Lo que rechazan es el control de su poder de decisión por parte de las instituciones no políticas, como la Corte Suprema o Constitucional. Lo que buscan es el contacto directo con la audiencia ("Chávez pasó más de 1 500 horas denunciando el capitalismo en *Aló presidente*, su propio programa de televisión";<sup>3</sup> Berlusconi fue, durante años, una atracción diaria en las estaciones de televisión nacional, tanto estatales como privadas). La democracia plebiscitaria es una democracia presidencial de masas que minimiza la concepción liberal de la limitación del poder y la división de poderes. Según Weber, el sistema presidencial estadounidense fue un paso por delante de la democracia parlamentaria porque mantuvo una relación directa con el pueblo, al margen de los procedimientos electorales y, mientras tanto, logró mantenerse dentro de la vía de la democracia constitucional.

Weber (1994: 220) pensaba que la democratización de un régimen electoral consistía en la transición de una época en la que un líder político era declarado o elegido por "un círculo de notables" y probado ante el parlamento (así era, más o menos, cómo funcionaba el gobierno representativo en la Alemania predemocrática) a una época en la que el líder "utiliza los medios de la demagogia de masas para ganarse la confianza de las masas y la fe en su persona". Dentro de esta lectura, como veremos

<sup>3</sup> Mientras tanto, Chávez "atacó Internet como 'una trinchera de batalla' que traía 'una conspiración actual'" (Morozov, 2011: 113).

más adelante, algunos teóricos sostienen que, hoy en día, los medios parecen desempeñar un papel de control más eficaz que las estrategias legales de frenos y contrapesos y que la división de poderes. Pero como ha observado Jeffrey K. Tulis (1987: 133) en su clásico estudio sobre la presidencia retórica, cuando el interlocutor principal del presidente es el pueblo, y no el Congreso, la calidad de la comunicación o de su discurso cambia porque su objetivo no es transmitir documentos o mensajes especiales a la asamblea, sino conmover los sentimientos del público y es allí “donde la actuación visible y audible se vuelve tan importante como el texto preparado”. Para un presidente plebiscitario, pronunciar discursos visionarios es más importante que dar información o intercambiar argumentos razonables a las otras ramas del gobierno.

El populismo está preparado para ser la puerta abierta a una transformación plebiscitaria de la democracia en la medida en que hace fundamental el papel de la personalidad en la representación de la unidad del pueblo y logra que las elecciones sean un plebiscito que corona al líder.<sup>6</sup> Por esta razón, las democracias presidenciales están más expuestas tanto al estilo populista de la política como a un tipo de relación plebiscitaria entre el líder y el pueblo. Además, el liderazgo se ofrece como una cura, una estrategia preventiva o un estancamiento, en palabras de Antonio Gramsci, contra un “equilibrio catastrófico” de poderes. La idea de que un líder debe ser plebiscitario se suma a la idea de que es más capaz de gobernar. Así, algunos académicos han hecho una distinción entre el cesarismo y el plebiscitarianismo bajo el argumento de que el primero es una categoría que pertenece al género autoritario de gobierno, mientras que el segundo pertenece, en cambio, al género de la democracia (Poulantzas, 2000: 203-216). Sin embargo, al igual que los “malos” y “buenos” demagogos descritos por Aristóteles, el cesarismo también puede tener diferentes connotaciones, por lo que podemos interpretar a la presidencia popular como una especie de cesarismo democrático, una categoría que se ajusta, por ejemplo, a la presidencia wilsoniana (Tulis, 1987: capítulo 5). De todos modos, y a pesar del factor energizante que un líder fuerte debe tener, es cierto que el cesarismo está peligrosamente abierto a soluciones que limitan la Constitución y la división de poderes. En casos extremos, cuando el líder propone soluciones autoritarias, el gobierno que dirige

<sup>6</sup> Con relación a Weber, el vínculo entre liderazgo plebiscitario y populismo ha sido revisado por Rune Slagstad (2012: 122-123) y Sven Eliaeson (1998).

no necesita ni siquiera apoyarse en el consentimiento electoral y, mucho menos, en la comunicación o apelación al parlamento. Así, la mayoría de las veces, termina inaugurando un estado de policía con propaganda que orquesta el consentimiento popular. La solución cesarista muestra que comenzar con la confianza o aprobación de la gente no es garantía suficiente para calificar a un régimen de democrático, porque no es suficiente para garantizar el control y la rendición de cuentas. Se necesitan otras instituciones y procedimientos, que los plebiscitarios descuidan. Un factor crucial es la forma de aprobación del pueblo. Ahora explicaré qué es lo que hace la gente cuando vota en un plebiscito.

### ¿Qué es un plebiscito?

El plebiscito romano fue una decisión por sí o no de la plebe a raíz de una propuesta del tribuno. A lo largo de los siglos, esta forma de decisión se ha utilizado para dar una señal de aceptación a un hecho o un curso de acción que ya había sido decidido por el Estado o por un líder. El significado de consenso plebiscitario es una pronunciación popular más que una decisión popular. Por lo tanto, Green (2010: 32) insiste, correctamente, en que la democracia plebiscitaria es opuesta al activismo ciudadano y, de hecho, a la proclamación del principio de “ciudadanos gobernados”.<sup>7</sup> Como una pronunciación a favor o en contra, pero no de acuerdo con la normalidad procesal como el referéndum o la votación de un representante, esta forma de participación popular sanciona un evento excepcional; es una búsqueda de confianza, más que una elección que busca limitar el poder o responsabilizar a los electos.<sup>8</sup> Algunos ejemplos históricos pueden ser útiles para aclarar la diferencia entre el plebiscito y la elección.

Napoleón Bonaparte celebró plebiscitos en varias ocasiones cruciales del cambio de régimen que inició. Por ejemplo, en 1800, cuando buscó la aprobación del pueblo para su nueva constitución, después del golpe de Estado, en el directorio, del 18 y 19 de brumario de 1799. Esto significó que “ponía fin a la revolución” y se convertía en un dictador

<sup>7</sup> Véase Fergus Millar (2005: 13-14) y Lintott (2004: 53-55).

<sup>8</sup> Schmitt (2004: 62) explicó la diferencia entre el tipo de referéndum, que pertenece al sistema de Estado legislativo parlamentario (es decir, derogatorio o proposicional de leyes que el parlamento decide o decidirá), y el otro tipo, en el que “el pueblo’ emerge como el exclusivo, figura definitiva de un sistema democrático-plebiscitario”.

militar en el papel de cónsul vitalicio. Luego, en 1802, quiso santificar esa decisión con un plebiscito (Woloch, 2004: 32),<sup>9</sup> como lo hizo con la designación de sí mismo como emperador en 1804 (ibid: 44). El rey de Saboya utilizó un plebiscito en 1861 para buscar la aprobación popular de los habitantes (con un amplio sufragio masculino) de las regiones del norte de Italia, que anteriormente estaban constituidas por militares. Un plebiscito también puede tener un uso democrático. Su uso más democrático es cuando se decide sobre un cambio de régimen, como en el caso de Italia con la decisión popular entre la república y la monarquía del 2 de junio de 1946 o con la decisión de 1992 sobre la secesión en la República Checa o Eslovaquia. En estos y otros casos similares en los que el voto está destinado a abrir una nueva fase democrática y no a coronar a un líder, un plebiscito se identifica con un referéndum constitucional o, para usar las palabras de Václav Havel, una decisión radical tomada de “manera civilizada” (Young, 1994: 14).

Estos diferentes ejemplos tienen en común lo siguiente: muestran que lo que busca un plebiscito es el apoyo directo de un líder o una propuesta por parte del pueblo y así eludir cualquier intermediación institucional. Además de estos significados y usos técnicos, se supone que un plebiscito también tiene un fuerte significado simbólico e impacto emocional en la gente porque es un acto de fe en el futuro, una confianza o una promesa sobre algo que un líder o un nuevo régimen promete hacer. Así, Ernest Renan lo usó para darle importancia al compromiso de la nación con su propio pasado y futuro. Lo usó como una promesa por la cual una nación selecciona, de su pasado histórico, qué retener o descartar, en vistas de definir su identidad cultural y fortalecer su voluntad de promoverlo y protegerlo siempre. Un plebiscito expresa una especie de consenso religioso o un reconocimiento solemne de un comienzo o renovación (Renan, 1887: 278, 285, 295-296 y 299). Cuando se presenta como la aprobación de un líder, es un acto de identificación con sus hechos, palabras y promesas. Esto explica por qué la principal preocupación del líder es la abstención más que el rechazo. De hecho, es la alta participación en el plebiscito, más que la mayoría de los votos en sí misma, lo que sella la adhesión del

---

<sup>9</sup> El propio Bonaparte formuló la propuesta que debía votar el pueblo francés: “¿Debe Napoleón Bonaparte ser nombrado primer cónsul vitalicio?”.

pueblo a sus planes.<sup>10</sup> Contar votos no es tan importante como el espectáculo de mostrar consenso.

Volvamos, entonces, al significado romano y a la razón por la cual, desde esa época, el plebiscito se ha utilizado como una estrategia para reforzar la obediencia, la devoción o la fe y fortalecer la solidaridad de la plebe con su líder (su unidad bajo y a través de él). Creado en 494 a. C. como concesión de los patricios a los soldados plebeyos que se negaron a combatir, se exiliaron en el Aventino y pidieron el derecho a elegir a su propio funcionario, el tribuno de la plebe representaba la protección más importante de la libertad en Roma. No procedía de la clase aristocrática o senatorial (de donde debían originarse las magistraturas romanas), por eso no era votado por todo el pueblo de Roma (plebeyos y patricios), sino solo por los plebeyos. Esto implicó que el tribuno no fuera propiamente un magistrado. Por esta condición se explica por qué tuvo que ser “sacro-santo”. Que el tribuno fuera sacrosanto significaba que necesitaba estar protegido de la familia aristocrática “mediante la interferencia divina o la venganza popular” (Weber, 1950: 325-326, capítulo 28). El tribuno adquirió su carácter sacrosanto por la promesa del pueblo de matar a quienquiera que le hiciera daño o interfiriera con él mientras estaba en Roma y durante su mandato. El sacrosanto selló su unidad con la plebe al convertir cualquier delito contra él en un delito contra la plebe (de hecho, dañar a un tribuno, ignorar su veto u obstruir su función se tradujo *de facto* en una restricción del derecho de la plebe para resistir a los abusos de los magistrados). El sacrosanto implicaba, al mismo tiempo, una protección del tribuno y de las prerrogativas de la plebe, en la medida en que el tribuno era el garante de las libertades civiles de los ciudadanos romanos contra el poder estatal arbitrario.<sup>11</sup>

El plebiscito era, pues, un acto que significaba la unidad de los plebeyos, porque santificaban la confianza y la fe en su líder. Este es el aspecto que mejor ilustra la diferencia entre el plebiscito y el derecho al voto en un sentido democrático moderno, que enfatiza el juicio de cada ciudadano en el acto de tomar una decisión y el aspecto agregado del resultado

<sup>10</sup> En el plebiscito francés de 1802, la preocupación oficial no se centró en la perspectiva del “no”, sino en la abstención (Woloch: 2004: 34).

<sup>11</sup> Sobre la creación del tribuno, véase Tito Livio (1922: 33-34, III, IX: 6-12). Sobre las prerrogativas del tribuno, véase Lintott (2004: 120-128).

de su voto.<sup>12</sup> Votar en una elección política divide al pueblo en partidos e intereses, pero votar en un plebiscito crea una unidad más allá de sus divisiones internas.

### Voto versus plebiscito

Votar en una elección política es una cuestión de preferencia y de confianza juntas; la paradoja es que cuantos más votos tengan que ver con la confianza, menor es su función como dispositivo de control. La alineación ideológica o la fe y la elección individual están en una relación tensa, y esto es lo que hace que las elecciones sean divisorias. La elección depende de varios factores, como la amplia difusión de información, interpretaciones y opiniones que tanto la prensa como las asociaciones intermediarias, desde los partidos hasta las asociaciones civiles, contribuyen a propagar. Por lo tanto, también se basa en la creencia (por la razón adicional de que la información llega a los electores, aunque significa que ellos no la producen ni controlan, como he mostrado en el capítulo 1), lo que significa que la cognición no siempre es el factor determinante que motiva las decisiones electorales. Ciertamente, como Bolingbroke (1997: 85-86) dejó claro en 1734, sin confianza en la constitución, las “divisiones” partidarias son destructivas. Además, como ha explicado una impresionante literatura sobre el comportamiento electoral en un cuerpo de investigación empírico centenario, los ciudadanos deben esperar que los candidatos y, luego, los electos actúen de acuerdo con su promesa para que las elecciones funcionen como un sistema válido de designación de representantes. Sin esta creencia, no podrán predecir cómo se van a comportar los candidatos y, por lo tanto, juzgarlos en consecuencia. Pero si esta creencia juega un lugar importante, tendrán poco control sobre los elegidos.<sup>13</sup> En resumen, la información es un componente parcial que

<sup>12</sup> Cuando, después del Tratado de Amiens, el Senado y el Tribunal buscaban la mejor manera de mostrarle la “gratitud” de la nación francesa a Napoleón, no pensaron que un voto de confianza sería apropiado porque la votación en el Senado era considerada como obra de intriga e impura (Woloch, 2004: 30). Sobre el significado individualista del derecho de voto (tanto de los ciudadanos como de sus representantes), véase Pierre Rosanvallon (1992: 167).

<sup>13</sup> Se dice que las elecciones que se basan más en consideraciones *ex ante* (confianza o fe) que en juicios *ex post*, más acordes con las “democracias delegativas”, son una forma “inferior” de representación que se adapta mejor a las democracias plebiscitarias y populistas. Ver Susan C. Stokes (1999: 100). Sobre la proporción inversa, entre la identificación

la creencia íntegra. La creencia es fundamental porque el futuro es la perspectiva en relación con la cual los votantes eligen a un candidato, ya que no tienen toda la información que necesitan para hacer una elección perfectamente racional (suponiendo que este tipo de elección sea factible). La creencia o la confianza se aplica a todas las relaciones sociales como condición sin la cual ciudadanos extraños entre sí y con escasa información no podrían coordinar su comportamiento.<sup>14</sup> Por eso, la confianza ha sido considerada como el tejido de la sociedad y su destrucción como el más desastroso acontecimiento. Destruirlo –escribió Thomas Schelling (1984)–, es “estropear la comunicación, crear desconfianza y sospecha, hacer que los acuerdos no se puedan cumplir, socavar la transición, reducir la solidaridad [y] desautorizar el liderazgo”.

Sin embargo, votar en un plebiscito implica solo uno de los dos componentes de la votación porque opera el propósito de demostrar la intensidad de la fe de la gente en un líder propuesto. Aquí, la responsabilidad está totalmente fuera de lugar y votar es aclamación en lugar de elección (Schmitt, 2008: 270). Lo que cuenta es la confianza y la popularidad, más que la información, dijo el presidente Woodrow Wilson (1952: 29): “La persuasión es una fuerza, pero no es información; y la persuasión se logra arrastrándose en la confianza de aquellos a quienes se lidera”. A diferencia de la elección de un representante, el plebiscito no condiciona los hechos del electo, sino que confirma o acepta su papel rector. Los plebiscitos no son para responsabilizar al líder, sino para popularizarlo. De ahí que Weber (1994: 221) destaque que también se puede utilizar un plebiscito para sancionar a un dictador:

O el líder surge por la vía militar, como el dictador militar, Napoleón I, que luego confirmó su posición mediante un plebiscito. O se levanta por la vía civil, como un político no militar (como Napoleón III) cuyo reclamo sobre el liderazgo es confirmado por el plebiscito y luego aceptado por los militares.

Debemos tener en cuenta estos dos aspectos: la aprobación “plebeyá” y su carácter antielectoral, porque son, como veremos, los pilares sobre los que descansa la interpretación moderna de la democracia

---

ideológica de las elecciones y los candidatos y la función de rendición de cuentas, véase, también, Jane J. Mansbridge (2003).

<sup>14</sup> Para el caso interesante de la destrucción de la fe y la confianza, véase Antony Pagden (2000: 127-1414).

plebiscitaria.<sup>15</sup> En suma, si el plebiscito se incluye dentro de la democracia es por la modalidad formal del consentimiento popular que importa. Sin embargo, esto no es suficiente para convertir a un líder aclamado en un líder democrático.

### Forma y materia

Weber fue el primer autor que dio lugar a la transición hacia la política plebiscitaria como una transición hacia la democratización. También fue el autor que disoció radicalmente la democracia de la constitución. El control y la estabilidad provenían de las instituciones estatales, y no de la democracia, lo que, para Weber, como para los teóricos plebiscitarios posteriores, significaba, esencialmente, una acción de masas externa al orden legal, como una energía pura y proteica.<sup>16</sup> La concepción política de Weber descansaba en una visión polarizada de la forma y la materia: la vida en la jaula del legalismo y el racionalismo y la vida de lo extraordinario que le daba a la política una nueva energía e, incluso, la poesía del heroísmo (Weber, 1992: 182).<sup>17</sup> En esa materia sin forma, el líder pondría su marca.<sup>18</sup> Dentro de un escenario de democracia de masas, el parlamento desempeñaba una función importante, pero no como fuente de legitimidad política (que se otorgaba al consentimiento plebiscitario del pueblo) sino como medio de control (sobre el líder plebiscitario) y estabilidad (de la democracia) (Baehr, 2004: 164). Según Wolfgang Mommsen, Weber pensaba que el líder y el parlamento deberían trabajar en conjunto para neutralizar lo peor de ellos, si se los tomaba por separado, y enfrentar el desafío proveniente del crecimiento de la burocracia, el verdadero objetivo de la democracia plebiscitaria de Weber.<sup>19</sup> La visión maquiavélica del conflicto político como un mecanismo que empodera y crea grandes personalidades es una lectura posible y legítima de la crítica de Weber al

<sup>15</sup> Cf. Peter Baehr (2004: 163-164).

<sup>16</sup> Según Ernest Kilker (1989: 446), el “Parliament and Government...”, de Weber fue “un esfuerzo por influir en la opinión sobre la cuestión constitucional” con el fin de “esbozar la condición previa para parlamentos efectivos”, pero también un “llamado a favor de un sistema que dé lugar a un grado considerable de liderazgo plebiscitario”.

<sup>17</sup> Cf. Andreas Kalyvas (2008: 17-21).

<sup>18</sup> Sobre el irracionalismo y el nietzscheanismo romántico de Weber, véase, entre otros, Luciano Cavalli (1995).

<sup>19</sup> Véase Max Weber (1958a: 216 y 220) sobre *bureaucracy*. Esta interpretación parlamentaria se puede encontrar en Wolfgang J. Mommsen (1974: 72-94).



burocratismo parlamentario.<sup>20</sup> Sin embargo, el llamado de Weber al líder como un rejuvenecimiento de la democracia estaba destinado a superar las restricciones de la democracia parlamentaria y las limitaciones legales de la constitución. Un líder carismático que vivía para la política tenía la capacidad (y la gente le daba la fuerza que necesitaba) para romper la normalidad del legalismo y anular la limitación al poder de toma de decisiones que había creado el constitucionalismo.<sup>21</sup>

La comprensión de Weber (1958: 246) del liderazgo pasó por una reflexión estilizada sobre los Estados antiguos, ciertamente Atenas y Roma:

... permaneció atrapado dentro de la visión de las masas como fundamental para ser rechazado o trabajado. La distinción se establece de manera inherente en un modo trágico: el estadista solo puede controlar o rehacer a las masas hasta cierto punto, y durante un cierto período de tiempo, antes de que se salgan de su mando y él se convierta en su víctima.<sup>22</sup>

De hecho, fue la descripción de Theodor Mommsen (1900, v. 5: 325, capítulo 11) sobre Julio César como el jefe de la “nueva monarquía” lo que pudo poner fin a la conflictiva y corrupta “vieja república” que inspiró a Weber. Al igual que Pericles, César fue un demagogo capaz de transformar el apoyo de la gente en una fuente creativa de energía que cambió el carácter de su Estado, a nivel nacional e internacional.<sup>23</sup> Este era el modelo weberiano de líder plebiscitario, un “estadista genuino”, escribió Mommsen sobre César, quien “no sirvió al pueblo por recompensa, ni siquiera por la recompensa de su amor, sino que sacrificó el favor de sus contemporáneos por la bendición de la posteridad y, sobre todo, por la permisión para salvar y renovar su nación” (Mommsen, 1900, v. 5: 324).

<sup>20</sup> Contra Mommsen, David Beetham (1985) argumentó que el pensamiento de Weber evolucionó hacia una noción más individual del líder que tendía a separarse del parlamento, una transición que registra la trágica trayectoria de la historia alemana. Igualmente crítico de la interpretación benigna de Mommsen fue Kilker (1989).

<sup>21</sup> Para un paralelo profético entre Marx y Weber sobre el efecto bloqueador de la alienación y la normalidad en la creatividad, véase Karl Löwith (1982).

<sup>22</sup> Cf. Lane (2012). Para Weber (1958: 246): “El carisma solo conoce la determinación interior y la moderación interior”.

<sup>23</sup> Para una discusión interesante sobre el potencial y el riesgo del liderazgo carismático en tiempos de crisis internacional y la distinción entre “liderazgo democrático” (Roosevelt y Churchill) y “liderazgo ideológico” (Mussolini, Hitler y Stalin), véase, respectivamente, Arthur Schlesinger y Carl J. Friedrich (1961: 16). La concepción del liderazgo carismático presupone la naturaleza irracional de las masas.

Dentro de este modelo, la política plebiscitaria era idéntica a la democracia, una vez que la última no se expresó como un consentimiento por “elección regular” sino como una “confesión popular de creencia en la vocación de liderazgo” a través de la aclamación (Weber, 1994: 220-221). Esta identificación era ineludible porque la democracia era, para Weber, en masa o no era. De hecho, para ser capaces de cualquier tipo de acción funcional, instrumental o racional (para producir cualquier efecto que no fuera simplemente anarquía), las masas necesitaban un líder, al igual que un líder necesitaba que las masas revelaran su carácter al mundo. El carisma era un destino, y no una elección: por eso, la representación electoral estaba fuera de lugar, porque, aunque pueda ser escenificado, el carisma no se puede fingir ni ser un artefacto falso que haga líderes y propagandistas astutos.<sup>24</sup>

Después de Weber, el dualismo entre materia y forma se ha convertido en el paradigma del plebiscitarianismo como democracia en acción. Su opuesto era la democracia electoral y parlamentaria como democracia letárgica. En este sentido, el elemento plebiscitario está presente en todas las teorías electorales de la democracia que consideran a las elecciones como una confesión de la impotencia de las masas para actuar sin líderes.<sup>25</sup> Schumpeter (1942: 284 y 287) llamó a su doctrina anticlásica de la democracia una “teoría del liderazgo competitivo”, incluso aunque se resistió a la conclusión de que el gobierno debía depender del pueblo directamente para sus actos corrientes. Pero es la dependencia directa del gobierno en la opinión del pueblo lo que enfatiza la democracia plebiscitaria. Dentro de este esquema, el dualismo radical que plantea entre los aparatos estatales y las masas fomenta una ideología de antiparlamentarismo. De hecho, a partir de la idea de que la política parlamentaria es enemiga de la demagogia, es posible saltar a la conclusión (como no hizo

---

<sup>24</sup> De ahí que Weber (1994: 219) criticó “la visión popular entre nuestros pequeños *littérateurs*” que interpretaron la cuestión del efecto de la democratización como una verdadera manipulación que el demagogo perpetra sin escrúpulos.

<sup>25</sup> La función de las elecciones no es, según Sartori (1965: 108), “democratizar la democracia, sino hacer posible la democracia. Una vez que admitimos la necesidad de elecciones, minimizamos la democracia porque nos damos cuenta de que el sistema no puede ser operado por el *demos* mismo”. Ver la reafirmación de esta caracterización en Sartori (1987: 102-110).

Weber) de que la verdadera democracia significa restarle importancia a la función del sufragio electoral y al control institucional que genera.<sup>26</sup>

Sin duda, según Weber (1994: 221), la organización parlamentaria de la política era más antagónica al plebiscitarismo que al cesarismo militar o, incluso, que a la dictadura. De hecho, este último podría gozar del apoyo de las masas, como en el caso de Pericles o Napoleón, pero la política parlamentaria acabaría con la demagogia: "Toda democracia parlamentaria, también, busca asiduamente, por su parte, excluir los métodos plebiscitarios de elección de líderes porque amenazan el poder del parlamento".<sup>27</sup>

Weber puede ser nuestra guía para entender los siguientes factores como los puntos de partida de cualquier forma plebiscitaria de democracia: un dualismo agudo, mejor dicho, un conflicto entre el orden legal y el orden de las masas y la afirmación de que las masas son la fuente de autorización del líder, fuera o más allá de los procedimientos representativos que, como las elecciones, imponen un reclamo de responsabilidad (pero la naturaleza irracional de las masas excluye tanto la autorización electoral como la rendición de cuentas). Por lo tanto, la transición a la democracia plebiscitaria es más que simplemente retórica; es un cambio en la figura de la democracia porque es una caída de su forma procesal, que está preparada para ocurrir más fácilmente en un sistema presidencial que en uno parlamentario y en una sociedad que depende de un sistema omnipresente de medios de comunicación. La idea del presidente como líder popular se ha convertido en lo siguiente:

... una premisa incuestionable de nuestra cultura política. Lejos de cuestionar el liderazgo popular, los intelectuales y columnistas han apoyado el concepto y apelan a un llamado constante para un mayor o mejor liderazgo de la opinión popular. Hoy en día, se da por sentado que los presidentes tienen el deber constante de defenderse públicamente, promover iniciativas políticas en todo el país e inspirar a la población. (Tulis, 1987: 4)

<sup>26</sup> La interpretación del papel del plebiscitarismo en el pensamiento político de Weber es objeto de una abundante literatura. Cito simplemente a los protagonistas de dos interpretaciones representativas: David Beetham (1985), según quien el respaldo de Weber al plebiscitarismo coincidió con una ruptura en su pensamiento hacia una solución irracionalista y nietzscheana, y Mommsen (1974), según quien, más que ser un punto de inflexión, el respaldo de Weber coincidió con su profunda preocupación por el declive del poder nacional alemán en la política europea.

<sup>27</sup> Cf. Baehr (2004: 164-166).

Ser popular es la virtud que hace que la rendición de cuentas sea menos importante. Por supuesto, podemos cuestionar la eficacia del reclamo de responsabilidad. El punto es que la propia existencia de una forma de elección que conlleva este reclamo introduce algo que es crucial: separa al pueblo de los elegidos y posiciona a los elegidos para cuestionarlos y controlarlos. Los electos son responsables de “la forma en que se toman e implementan” las decisiones públicas (Dunn, 1999: 330). Para un presidente, comunicarse con el pueblo a través del parlamento o el Congreso implica evitar el estilo que permite la comunicación directa y, por lo tanto, estar más atento al carácter deliberativo de su retórica que a su carácter emocional y más cauteloso a la hora de justificar su discurso con pruebas. Hablar con el parlamento es hacer públicos los problemas; hablar con la gente los está volviendo populares (Tulis, 1987: 46).<sup>28</sup>

Como Schmitt dejó en claro rotundamente, el plebiscitarianismo consiste en eliminar toda distancia (de juicio y opinión) entre el líder y la gente. Así, se fusiona “público” y “popular” y se eluden los procedimientos y las regulaciones que la democracia constitucional había ideado para domesticar también a la minoría (los demagogos) y no solo a la mayoría. Pero como acto de aclamación o fe, un plebiscito no contiene ninguna búsqueda de control, discurso regulado y responsabilidad. Además, la rendición de cuentas electoral pretende eliminar la arbitrariedad y regular la temporalidad política vinculando las decisiones con el futuro (promesa) y el pasado (ajuste de cuentas) de su actualización, más allá del momento de su iniciativa. Según Dunn (1999): “La característica distintiva de la rendición de cuentas de la democracia moderna es el intento de controlar tales peligros no en el momento de (o antes de) la elección pública, sino sobre la base de la evaluación e iniciativa posterior”. Responsabilidad del líder y una temporalidad regulada son las dos características que la democracia representativa impregna en la política y a las que la democracia plebiscitaria se opone.

---

<sup>28</sup> Véase Stephen Holmes (2012: 225-235). La concepción dualista de la vida política se basa en una noción electoral de democracia representativa, como en Bruce A. Ackerman (2012).

## El público visual contra el voto secreto

Rondando sobre la diferencia entre elección y aclamación, Schmitt radicalizó el argumento plebiscitario de Weber y agregó una especificación crucial que descarrilaría el plebiscitarianismo de la vía del constitucionalismo liberal y las funciones de control parlamentario por completo: atacó el voto secreto, la base de la democracia representativa, contra el cual opuso al plebiscito como la expresión más verdadera de la voz del pueblo.<sup>29</sup> Mientras que Weber criticaba los efectos débiles y debilitantes de la política de partidos y la democracia parlamentaria en la política nacional, Schmitt fue al meollo del problema y cuestionó la organización procedimental de la democracia electoral al momento de su fundación en el siglo XVIII: *el derecho individual al sufragio en forma de voto secreto*. No por casualidad, criticó la Revolución francesa de 1789 por su carácter liberal, que produjo una “democracia burguesa (constitucional)” basada en los derechos del ciudadano individual (Schmitt, 2008: 102-103 y 127-132).<sup>30</sup> Schmitt (2008: 274) continúa de la siguiente manera:

Sin embargo, según la regulación actual del método de los votos individuales y secretos, él [el individuo] se transforma, precisamente, en el momento decisivo en un hombre privado. El secreto electoral es el punto en el que se produce esta transformación y la reconfiguración de la democracia en la protección liberal de lo privado. Esto es, quizás, uno de los *arcanos* de la democracia burguesa moderna”.

Los arcanos como opuestos a la publicidad son paralelos al voto secreto como opuesto al plebiscito. Los argumentos en contra del voto secreto se generalizaron en gran medida en el siglo XIX, y no solo entre los críticos del liberalismo.<sup>31</sup> Schmitt persistió en la defensa del voto abierto en el

<sup>29</sup> Sobre la relación de Schmitt con el pensamiento político de Weber y, en particular, con el liderazgo plebiscitario y carismático, véase Wolfgang J. Mommsen (1984: 89), Slagstad (2012: 103-130) y John McCormick (1997: 135).

<sup>30</sup> Así, la forma de la presencia del “pueblo soberano” en el público es lo que marca la diferencia, como veremos. Plebes-*demos* se caracteriza por la convergencia de la presencia y la opinión de la gente. La estructura diárquica se supera en el carácter monárquico del soberano colectivo que se proclama, pero no en la organización institucional (como en el caso, por ejemplo, de Sieyès) sino en la propia asamblea del pueblo para la cual la “la regla de la opinión” solo designa “democracia” (ibíd.: 272-275). Para un análisis de la teoría constitucional de Schmitt, véase Ellen Kennedy (2004: 119-153).

<sup>31</sup> Analice este fenómeno en relación con el debate inglés a mediados del siglo XIX en Urbinati (2002: 104-122).

siglo XX y lo hizo explícitamente para disociar la democracia del liberalismo y enfrentar uno contra el otro. Su proyecto se mantuvo constante a lo largo de su vida y perteneció a una definición del público radicalmente antiliberal. “La igualdad de derechos tiene sentido donde existe la homogeneidad” y no significa que una “persona adulta, simplemente como persona (...) *eo ipso* igual políticamente a todas las demás personas” (Schmitt, 1994: 10-11). Por lo tanto, para que sea la voz del pueblo, el voto debe ser separado de la “persona” (el ciudadano individual) y manifestarse como la expresión pública de la voluntad de las masas.<sup>32</sup> Así, la forma de manifestación juega un papel central.

En su ataque al voto secreto, Schmitt introdujo una nueva concepción del público que no estaba anclada en los derechos individuales y en su garantía contra los abusos del poder estatal, sino que estaba destinada a reproducir la representación estética o visual y teatral del soberano. Su ataque, por tanto, no fue contra los *arcana imperii* como en la tradición kantiana de lo público, sino contra lo privado como representación individual (a través del voto secreto) de la autoridad soberana. La apelación de Schmitt a la visibilidad tenía por objeto eliminar el contrapoder anárquico o disidente que incubó el derecho individual al sufragio. Su movimiento fue perfectamente racional ya que su objetivo era restaurar la autoridad estatal y no responsabilizar al gobierno ante los electores. Según Schmitt (1994: 37): “La creencia en la opinión pública es tanto una cuestión de opinión pública como una cuestión sobre la apertura de las opiniones”. Esta visión antiliberal, que tiene en su núcleo lo visual más que la articulación de ideas e intereses en una práctica comunicativa entre ciudadanos iguales, resurge en el renacimiento del plebiscitarianismo contemporáneo.

Schmitt planteó la definición antiliberal más completa del público cuando lo identificó con lo visual. Este es el sentido de su ataque contra el voto secreto. Mientras que para los críticos del voto secreto del siglo XIX, entre ellos, liberales como John Stuart Mill, esa forma de voto personificaba un declive de la virtud política y la licencia para usar el poder político para la promoción de intereses privados (o, como en el vocabulario de Bentham, “intereses siniestros”), Schmitt lo criticó desde una perspectiva que nada tenía que ver con la tradición cívica o republicana, sino que tenía una preocupación básica: la restauración de la autoridad del Estado. El

<sup>32</sup> La identificación de la soberanía popular con la democracia de masas ha sido bien captada por Kalyvas (2008: 96-100).

dogma teológico del catolicismo le ofreció el paradigma para cumplir su objetivo. El movimiento de Schmitt adquirió el significado de una crítica a la modernidad tanto liberal como protestante.

De manera similar a los teólogos católicos en los debates posteriores a la Reforma sobre el dogma de la transustanciación, o la presencia de Cristo en la eucaristía, Schmitt argumentó que la soberanía del pueblo era una y la misma cosa que su aparición en el plebiscito: así como el símbolo de la eucaristía era el mismo cuerpo de Cristo, la aclamación fue el cuerpo del pueblo. La forma era la sustancia. La partícula era el símbolo que revelaba la presencia de una entidad misteriosa que escapaba a toda comprensión racional.<sup>33</sup> En cuanto a la política, no sería a través de la discusión que el pueblo podría alcanzar la unidad de sus partes. Esa unidad debería verse simplemente en acción, antes de cualquier estrategia discursiva. No había palabras que pudieran transmitir lo que pensaba el pueblo, más que en el caso del misterio de la encarnación y el cuerpo de Cristo que se convirtió en pan.<sup>34</sup> El símbolo servía para revelar, y no para explicar. Para aplicar la noción de soberanía de Schmitt, en palabras de Pierre Bourdieu (1990: 133), podemos decir que la soberanía representa, en todos los aspectos, una lucha “para producir e imponer una visión de la palabra”.

Así, las elecciones, en lugar de crear una distancia entre los ciudadanos y los líderes (una distancia que, como vimos, da sentido a la búsqueda de rendición de cuentas), debe servir para unificarlos y borrar toda diferencia. Las elecciones son democráticas en la medida en que anulan el razonamiento individual. El control y la limitación están totalmente fuera de lugar porque el símbolo es idéntico a la materia, y no un procedimiento por el cual los individuos promueven sus puntos de vista o intereses interpretativos. Es evidente que el rechazo de Schmitt al voto secreto y su sustitución por la exposición pública de la voz del pueblo (ver la voz a través de la muestra de votos) es el lugar de formulación pública más radicalmente antiliberal del siglo xx.<sup>35</sup> Lo ocular es el público.

<sup>33</sup> Para un ejemplo interesante del choque sobre la interpretación de la eucaristía y los símbolos religiosos en los debates que siguieron a la Reforma, véase el análisis del caso ejemplar del Coloquio de Poissy (1560-1561) realizado por Nugent (1974).

<sup>34</sup> La fuente de la analogía de Schmitt entre el poder soberano y la teología católica fue Joseph de Maistre y, además, Donoso Cortés, dos figuras centrales del antimodernismo y el antiliberalismo en la época posterior a la Revolución francesa; véase en particular Schmitt (1985).

<sup>35</sup> La antítesis de la idea de Schmitt del voto abierto es, por supuesto, la teoría de la democracia electoral de Kelsen (2013: en particular, capítulo 8 sobre “elección de líderes”), tal

Público en el vocabulario de Schmitt no significaba “interés público” o “interés general”, sino la forma de manifestación del soberano. Ni siquiera implicó una fuerza contra la tendencia del poder estatal a ocultar sus intenciones y hechos. Schmitt le opuso al público ocular la idea ilustrada (y, en particular, la de Kant) de la publicidad del poder estatal contra el estado absoluto. La Ilustración utilizó la publicidad para domesticar al Leviatán. Schmitt la usó para hacer al Leviatán más fuerte y más absoluto en su autoridad porque sería afirmado por la voz y el rostro de las masas mismas, más que por el resultado de un acuerdo entre los individuos. Por lo tanto, el público que menciona Schmitt se refiere a lo que era visible o se hacía en público. Lo contrario era el *arcanum*, que nada tenía que ver con la naturaleza del tema y, en ese sentido, no era contrario a los intereses privados *per se*. De hecho, si un interés privado podía recibir el apoyo de un plebiscito, se hacía público de inmediato. *Arcanum* implicaba no hacerlo en público o hacerlo de forma cubierta y oculta.

En este sentido, la forma, y no el contenido, era crucial. Lo que el soberano decidía era, en sí mismo, público y en ese momento no se justificaba ningún juicio que indagara sobre el contenido de las decisiones del Estado porque no existía una perspectiva normativa fuera de la voz expresada y visible del soberano. El contenido de lo que se hacía público era irrelevante. Por ejemplo, los ministros de relaciones exteriores perseguían en secreto los intereses del Estado porque no querían que sus enemigos los vieran ni escucharan. Schmitt no se oponía a este arcano, ni al vasto ámbito de las decisiones discrecionales que el ejecutivo tomaba lejos de los ojos de la gente. Excluía el secreto solo para las elecciones o en la expresión de la opinión del soberano.

La votación secreta fue, en la representación de Schmitt, el velo de la privatización que el liberalismo puso sobre la democracia. Era una violación del principio de publicidad que acarreaba el soberano popular. Por lo tanto, la publicidad no significaba solo lo legal o lo que la autoridad civil ponía bajo su manto y lo hacía objeto de decisiones sancionadas bajo la jurisdicción estatal. En cambio, significó la acción del soberano como puesta en escena al aire libre, similar en especie a las ejecuciones públicas en las plazas de la Europa monárquica absolutista. Según Michel Foucault (1977: 47): “La ejecución pública debe entenderse no solo como un ritual

---

como la expuso durante los debates sobre la república de Weimar, y, precisamente, para oponerse a la visión de Schmitt de la democracia de masas.



judicial, sino también como un ritual político. Pertenece, incluso en casos menores, a las ceremonias mediante las cuales se manifiesta el poder." En el análisis de Schmitt, la gente se parecía mucho a la multitud que asistía a los espectáculos de castigo en el antiguo régimen.

Los hechos realizados frente al pueblo para que este tenga la impresión de que es el juez: esta es la lógica subyacente del sentido visual del público, que abre la puerta a la propaganda más que al control o a la vigilancia, precisamente, porque no se basa en los derechos y la libertad de interpretación y contestación. Así, busca la publicidad no para proteger a los sujetos de las decisiones arbitrarias del Estado, sino para mostrar y probar la autoridad del público. Según Schmitt (1994: 39): "La libertad de opinión es una libertad para los particulares" que sirve para la competencia electoral pero no, sin embargo, para hacer la norma pública. En este sentido, si Schmitt atacó el voto secreto fue porque este aleja a la gente de la escena visual, similar a la decisión estatal moderna de llevar los juicios dentro de los tribunales y someter a los imputados a un juicio que se ejecuta a puerta cerrada, aunque sea pronunciado para el público y de acuerdo con los procedimientos públicos (como estatales) y por magistrados designados públicamente. El voto secreto siguió el mismo camino que la conceptualización de la justicia del siglo XVIII: en la cabina de votación, como en el jurado, el juicio o la razón individual se realizaba dentro (de la mente del elector o detrás de puertas cerradas) y lejos de los ojos del público, mientras que la actuación se llevó a cabo según procedimientos que eran públicos (acudir a las urnas o pronunciarse el veredicto). Cesare Beccaria y el marqués de Condorcet, solo por mencionar los dos teóricos que más contribuyeron a definir el carácter y los procedimientos de esos actos públicos (y que fueron el objetivo de Schmitt), propusieron la noción de público contra la que Schmitt lanzó su crítica radical. Beccaria y Condorcet identificaron al público con la discusión abierta (de ahí la libertad de expresión y de prensa) y con la deliberación individual (de ahí el derecho de cada ciudadano a una voz igual), y supusieron que "esta" publicidad sería "la protección más eficaz contra los abusos políticos" (ibíd. 38-39). Kant (1991a: 55) declaró que esta es la marca tanto de la modernidad como de la libertad "y la libertad en cuestión es la forma más inocua de todas: la libertad de hacer uso público de la propia razón en todos los asuntos".

Para deshacerse de esta idea del uso público de la propia razón (el juicio individual como esencial para la opinión pública), Schmitt atacó el voto secreto por transformar el juicio en una cuestión de cálculo y sus resultados en un objeto de agregación. En este sentido, los individuos que ejercían sus derechos políticos actuaban como particulares y solo se hacía público el recuento de sus decisiones. La sustancia era privada, aunque revestida de pública. Y era, precisamente, esa sustancia la que Schmitt quería hacer pública, porque solo así la votación se purgaría de su implicación agregada y sería un acto de aclamación. La forma que tomó la opinión en la estructura diárquica de la democracia representativa fue el tema contra el cual Schmitt movilizó el consenso plebiscitario.

Para Schmitt, en este sentido, la forma de la presencia (el revestimiento) era lo que constituía la naturaleza de los actores y de sus actos. *Público como hecho en público*: este era el atuendo o la forma que le daba sustancia a lo político. El “pueblo” como soberano solo podía concebirse en público. Por lo tanto, votar en secreto y en silencio fue una garantía del particular y un beneficio para sus intereses sociales y económicos, no una garantía del poder del pueblo, que simplemente fue desplazado en el momento mismo en que los ciudadanos votaron de forma individual y secreta. El pueblo como masa no se podía reproducir a través de la voluntad y la opinión de los individuos que acudían a las urnas. La aparición pública y las masas eran dos aspectos esenciales y entrelazados sobre lo que Schmitt pensaba que era la democracia. En su opinión, partir de esta noción de público nos permitiría ver la paradoja de la democracia representativa: el secreto como sustancia del soberano. El soberano se convierte en el arcano, una entidad que no se controla y recibe la calificación del público por la ley constitucional y los procedimientos que regulan las acciones de los miembros.

Schmitt nos invita a pensar que lo que caracteriza a un régimen es la forma o el modo en que actúa el soberano. Si lo público como un espacio teatral es la forma de lo político, entonces, la democracia plebiscitaria es el mejor tipo de democracia. Claramente, lo opuesto a la democracia no sería la monarquía ni ningún otro régimen en manos de unos pocos. Su opuesto sería, en cambio, tanto la democracia representativa como la parlamentaria, que reemplazan la aclamación por el sufragio y estimulan una especie de opinión pública anclada en los derechos y libertades individuales, y desempeñan, así, el papel de información, conocimiento,

impugnación y defensa, no solo de reacción estética a la aparición pública de los líderes electos.<sup>36</sup> Pero, para Schmitt, la democracia consistía en expulsar la mente privada del votante de la opinión pública y, con ella, la libertad. Tenemos que considerar que, para él, la política no era el ámbito de la libertad sino de la autoridad y, por lo tanto, era el lugar de la aclamación y no de la disidencia, de la unidad y no de la diversidad o la pluralidad de opiniones.

La identificación de la gente con el público que promovió Schmitt tiene sentido en el hecho de que la democracia significa “gobierno de opinión pública”, pero de una manera nueva (y yo agregaría, desfigurante):

Ninguna opinión pública puede surgir mediante el voto secreto individual y la suma de las opiniones de particulares aislados. Todos estos métodos de registro son solo medios de asistencia y, como tales, son útiles y valiosos. Pero de ninguna manera abarcan completamente a la opinión pública. La opinión pública es el tipo moderno de aclamación. (Schmitt, 2008: 275)

Por supuesto, no se detecta una voz racional en esta visión de la opinión pública porque no se permite la opinión individual. La opinión pública de Schmitt no es la expresión de muchos públicos sino el apoyo popular, por aclamación y sin voces disidentes, a un líder o a un régimen, es decir, un acto de fe e identificación.

### Una cuestión de fe

La república romana es el modelo que mejor se adapta a la visión de la democracia de masas en la que gobierna el foro. Por lo tanto, la democracia parlamentaria es el objetivo principal de la democracia en público y del público. Desde la creación de la democracia representativa moderna, de hecho, desde el plebiscitarianismo de Napoleón, explicó Schmitt, se han opuesto dos visiones antitéticas del gobierno por medio de la opinión: una en la que la decisión por sufragio se mantiene separada de las opiniones en el foro (diarquía de voluntad y opinión) y otra en la que la distinción permanece pero los dos ámbitos cambian de forma y significado, en particular la opinión, que adquiere la simplicidad de la expresión del pueblo en el foro. En este caso, la opinión ya no cumple

<sup>36</sup> De hecho, para Schmitt (1994: 16), el bolchevismo y el fascismo eran opuestos a la democracia liberal, no a la democracia. Cf. William Scheuerman (1999: 251-255).

la compleja función que dijimos antes, sino que solo tiene la función de testificar visualmente a las personas aclamadas.

Las personas genuinamente reunidas son primero un pueblo (...) Pueden aclamar en el sentido de que expresan su consentimiento o desaprobación con una simple voz, un llamamiento más alto o más bajo, celebrando a un líder o a una sugerencia, honrando al rey o a alguna otra persona, o negando la aclamación mediante el silencio o la queja. (Ibid.: 272)

De este modo, podemos apreciar por qué Schmitt pensó que la forma de elección en la democracia plebiscitaria era la aclamación. La aclamación es la acción de un conjunto de personas que reaccionan a una propuesta, una visión o un hecho que no producen ni inician. Schmitt es muy sincero cuando dice que el acto de petición o la propuesta de ley es siempre obra de una minoría o, incluso, de una sola persona. Sin embargo, es irrelevante la forma en la que se hace una propuesta. Lo que la hace popular no es la participación de la gente en su formulación, sino la reacción de la gente ante ella: una petición que no recibe la aprobación de la gente sigue siendo un simple hecho privado, mientras que una petición que recibe el apoyo de la mayoría es *ipso facto* público. En el formalismo positivista de Schmitt, es la victoria de la mayoría la que convierte un tema en un acto público. Así, el pueblo no gobierna, no representa ni ejerce ninguna función política específica: “la peculiaridad de la palabra ‘pueblo’ radica en que precisamente no son los *funcionarios* los que actúan aquí” sino el pueblo, que sanciona con un sí o un no lo que hacen los funcionarios (ibid.: 270-271). El pueblo es una masa y actúa como tal o como una unidad indistinta de partes idénticas; no se le puede pedir que razone o actúe de la manera en que lo hacen los individuos; su actividad consiste en sancionar o reaccionar en masa.

La masa es el agente que juzga. El hecho de que su juicio no sea un tipo de presencia racionalizable (no es la base para la agregación de votos, como intereses o preferencias) es lo que convierte a la masa en el único amo y en un soberano absolutamente arbitrario. El gobierno de la opinión y la voluntad, el carácter diárquico de la democracia indirecta, debe cambiar su apariencia de manera significativa para cumplir con el plebiscito como un decreto público. En una palabra, Schmitt radicalizó tanto el ámbito de la voluntad como el de la opinión. Hizo del primero la expresión de un solo procedimiento, la regla de la mayoría, y del segundo

la expresión de una única forma de opinión, la demostración pública de consentimiento.

Hemos visto en el capítulo anterior cómo la asamblea por aclamación imita más a la asamblea espartana que a la ateniense; de hecho, imita al foro romano y los comicios. Su modelo refiere al foro romano debido a la figura del público en acción a través de la opinión emitida en masa y a los comicios romanos porque en esas asambleas los ciudadanos votan las propuestas provenientes de los magistrados en público y juntos gritando "sí" o "no" o levantando la mano. No es menos importante el carácter mayoritario de los plebiscitos. A excepción de Atenas, en Esparta y Roma, lo que contaba era la valoración del voto mayoritario. En los comicios romanos, el conteo se detuvo tan pronto como se alcanzó la mayoría porque lo que se esperaba que hiciera la asamblea era revelar la opinión del pueblo o la opinión de la mayoría, y no dar cuenta de cada opinión (Millar, 2002: 18-22 y 154-56). En la jerga de Schmitt, plebiscito versus sufragio individual "burgués" significaba, precisamente, transmitir el valor superficial de la votación que, de hecho, fue un grito o una aclamación porque no se esperaba que hiciera público a cada individuo (y, mucho menos, a la minoría), sino solo a la mayoría. De este modo el voto no contaba como expresión de la igualdad de derechos de todos, sino como expresión de la incorporación de todos en el público colectivo. El voto público versus el voto secreto sirvió para la aniquilación del individuo, su participación en la formulación de opiniones y su decisión. De hecho, en la democracia plebiscitaria, el ciudadano individual no tiene lugar ni poder: simplemente no existe. El pensamiento no tiene lugar en la política porque, como dije, conserva un revestimiento privado y la forma de un juicio en la medida en que ocurre en la mente de cada uno (por eso Rousseau quería una asamblea silenciosa). Pero la política consiste en manifestar opiniones, es decir, en visibilizar la voluntad del pueblo. Así, dentro de la democracia plebiscitaria, la política tiene una irracionalidad endógena que la aritmética del conteo intenta, en vano, alivianar mientras que el plebiscito la acepta y la exalta.

Laclau, recientemente, ha señalado un punto similar cuando se opuso a la interpretación de la elección racional del voto. Como vimos en el capítulo anterior, de manera parecida a la propia propuesta de los teóricos epistémicos, Laclau introduce su visión populista atacando el argumento clásico de la irracionalidad o incompetencia política de la

multitud. Del mismo modo, quiere rescatar la política democrática del argumento aristocrático clásico y periódicamente resucitado. Sin embargo, su respuesta es opuesta a la de los epistémicos. Laclau reanuda el estudio clásico de Gustave Le Bon sobre la multitud en su análisis de los efectos psicológicos de la política retórica en los individuos cuando actúan en masa. Abandona la ideología antidemocrática de Le Bon, pero conserva algunos temas centrales de su argumento. El pueblo reunido, Laclau coincide, introduce un elemento de irracionalidad nuevo y diferente de la irracionalidad individual, en la medida en que no puede oponerse a la racionalidad de cada individuo que compone la multitud o la suma de opiniones individuales. Así, Laclau cuestiona, junto a Le Bon, el “ideal” que nació con el gobierno representativo de que “un gran conjunto de hombres es mucho más capaz que un pequeño número de ellos para llegar a una decisión sabia e independiente sobre un asunto dado”.<sup>37</sup> Incluso suponiendo que cada miembro de la multitud es racional, su actuación en conjunto como un todo homogéneo hace que su decisión sea lo que es: un acto de poder, que no tiene nada que ver con el juicio de un tipo individual de racionalidad o irracionalidad. Sin duda, este nuevo tipo de irracionalidad puede emplearse para servir a planes u objetivos racionales y, por lo tanto, ser instrumentalmente racional (como, por ejemplo, cuando los líderes buscan el apoyo de la gente para propuestas políticas que son claramente impopulares).

En esencia, tanto en el pensamiento populista como en el plebiscito, la defensa de la multitud no pasa por el reclamo de su racionalidad y no es idéntica a la de los individuos mejores y más informados. Esto es lo que los diferencia de la revisión epistémica de la democracia diárquica. El populismo y el plebiscitarianismo son un ataque a la democracia parlamentaria por una razón opuesta a la de los teóricos epistémicos porque están basados en un rechazo radical del juicio individual en la política. Pero la denuncia del racionalismo tampoco es en aras de la democracia procesal, ni para sustentar un sistema normativo que sirva para regular conflictos y compromisos en un escenario que nunca podrá ser del todo racional o libre de irracionalidad. La democracia procedimentalista reconoce o no excluye la posibilidad de que lo irracional sea parte de la política, no como un vicio a arreglar sino como una fuente de energía que canalizan los procedimientos para hacerlo capaz de generar decisiones. De eso se

---

<sup>37</sup> Ver Gustave Le Bon (1960: 187) y Laclau (2007: 23-29).

trata el partidismo ideológico. Pero la denuncia del racionalismo hace que plebiscitarios y populistas cambien la relación entre el ámbito de las opiniones y el de la voluntad. De hecho, en la perspectiva procedimental, el reconocimiento de que la opinión es el contenido del discurso político en la democracia va de la mano con el reconocimiento de que la voluntad autoritaria del pueblo debe seguir reglas y procedimientos destinados a respetar o reflejar el juicio individual, aunque no para liberarlo de sus elementos irracionales. Esto es lo que hace que las reglas democráticas sean capaces de gobernar la temporalidad de la política sin someterla a la voluntad de la mayoría. El rol de los partidos políticos como órganos intermediarios que median entre la pluralidad de opiniones políticas y su traducción de mayorías transitorias es crucial. Pero no lo es en las formas plebiscitarias. De hecho, la aclamación presupone un tipo de opinión que habla a través del mito y la propaganda en lugar de a través argumentos y disensión, aclama en lugar de votar y se identifica con los líderes electos en lugar de pedir su responsabilidad representativa. La aclamación requiere directividad y atajos, no una temporalidad regulada. La política plebiscitaria tiene que ver con el éxito (ganar la mayoría) más que con un proceso político de participación que se identifica solo parcialmente con la mayoría elegida; se trata de la victoria de un líder con el sello del apoyo y el consentimiento de la gente.

Llegados a este punto, podemos concluir nuestro paralelismo entre democracia procedimental y democracia plebiscitaria. Esta última implica una forma de aprobación popular opuesta a la forma de consentimiento a través del sufragio que caracteriza el derecho al voto en la democracia representativa. Esto es así porque de antemano comparte una noción de pueblo como una pura afirmación (demostración teatral de opinión) de poder que solo un agente externo puede guiar o moldear. La trascendencia, que oculta el argumento de la apelación al pueblo, es el aspecto teológico de la teoría de la democracia de masas de Schmitt en la medida en que, sin la cualidad moldeadora del líder aclamado, el poder del pueblo no tiene voz.<sup>38</sup> Esto se contrasta significativamente con la concepción liberal constitucional de la democracia, que declara un consistente e inmanente fundamento de legitimidad política o autoridad. Los propios procedimientos le dan forma a la voz de los ciudadanos. La diferencia

<sup>38</sup> Véase su defensa de la trascendencia y el ataque al inmanentismo que implicaba el gobierno representativo en Schmitt (1985: 49-52).

entre estos dos puntos de vista sobre la democracia es enorme porque mientras uno introduce a la democracia dentro de una noción de política como celebración de la autoridad, la otra reconoce el desacuerdo (incluso en la interpretación del pacto fundacional) no solo como una posibilidad sino también como una condición estructural del sistema democrático de toma de decisiones. En el formato autoritario, el agente que sostiene el hilo de la política es externo al pueblo, aunque la propaganda plebiscitaria puede convencer al pueblo de lo contrario. Pero sin un conjunto de instrumentos legales impersonales (Weber) o un líder carismático (Weber y Schmitt), el pueblo no es nada. Para Schmitt, como también para Weber en su obra posterior, un líder es la mejor solución precisamente porque es la confirmación de la irracionalidad endógena que le pertenece a las masas.<sup>39</sup> Esta es la premisa de una política de fe y confianza, o la búsqueda de un tipo de consenso religioso que pueda unificar a los líderes y las masas y ponerle fin a la naturaleza de la política que, de otro modo, sería muy conflictiva.

### La crisis de la democracia parlamentaria

La fe o la confianza están destinadas a mantener o restaurar la autoridad o la armonía nacional y lo hacen superando o silenciando la disidencia o el desacuerdo. Como acto de confianza, la fe consiste en un ejercicio activo de adhesión a los ideales o preceptos de la autoridad en la que se ubica la fuente de esa confianza. Cuando la política es una cuestión de fe, creencia y confianza, el líder es, naturalmente, una mejor fuente de orientación que la deliberación autónoma de los ciudadanos. Por otro lado, el mecanismo y los procedimientos formales en los que se basa la democracia constitucional y representativa presuponen un comportamiento del pueblo que es, también, invariablemente privado y no excluye como tal la racionalidad instrumental y el cálculo de intereses. En una visión procedimental de la democracia, lo social nunca es por completo excluido, aunque su entrada en la esfera del Estado está limitada por restricciones legales, filtrado a través de organizaciones intermediarias como los partidos políticos y sometido a las reglas de la deliberación parlamentaria. Y, aunque las campañas electorales tienen como objetivo

---

<sup>39</sup> Como escribe Beetham (1985: 2015-249), después de un comienzo marxista, en el que las clases sociales eran la base de los partidos políticos, Weber terminó como nietzscheano y giró la política estatal principalmente sobre los grandes individuos.



generar confianza en un candidato o un líder, los procedimientos están destinados a disociar la confianza y el consentimiento, para dejar entrar la desconfianza y la crítica, en la medida en que ningún político electo pueda ser dotado de confianza hasta el punto de prescindir de control (y de nuevas elecciones). La sustitución del carácter ético del líder por los procedimientos y de la fe y confianza en un líder por normas y reglamentos del procedimiento deliberativo fue el importante aporte que realizó el constitucionalismo del siglo XVIII a la construcción del gobierno de opinión. A partir de la crítica al gobierno parlamentario de fines del siglo XIX, este se ha convertido en el principal objetivo del plebiscitarianismo. Su resurgimiento en la democracia contemporánea indica una decadencia del sistema de partidos y de la democracia parlamentaria que es crónica y no puede ser ignorada.

Partir del dualismo entre los límites legales y los límites en la opinión (que es lo que hace la democracia plebiscitaria), implica vislumbrar una oposición radical entre una regulación procedimental del gobierno de opinión y la manifestación visible y extraconstitucional de la opinión del pueblo. Esta es la estrategia que el populismo y el plebiscitarianismo comparten. Su objetivo es, entonces, la democracia constitucional, y no solo la representativa, tanto por su interpretación individualista de la soberanía popular (como el derecho al voto) como por su identificación de la libertad política con la intermediación institucional entre líderes y sociedad, y, finalmente, con la división de poderes. Pero si la política representativa reemplaza a la confianza por los procedimientos, no es porque no le dé importancia a la confianza. Las elecciones y la representación implican confianza. Precisamente porque los principios éticos y psicológicos son centrales en la política electoral es que deben tomarse precauciones que introduzcan un sentido sano de incredulidad o desconfianza, un distanciamiento entre la ciudadanía y las instituciones o actores políticos.<sup>40</sup> Esto implica que la opinión, aunque es lo que hace que el poder sea público o esté bajo los ojos de la gente, no es un poder de control seguro si no se le hace alguna especificación adicional. Esta especificación adicional se refiere a una considerable libertad de prensa y a la pluralidad de los medios de información y comunicación, sin los

<sup>40</sup> Este es uno de los temas de Rosanvallon (2012).

cuales la creación de confianza en un líder para buscar el apoyo de la gente resultaría ser otro nombre para referirse a la dominación despótica.<sup>41</sup>

En un texto escrito en 1789, el primer teórico de la democracia representativa planteó algunos conceptos que ayudan a captar el significado de la desfiguración plebiscitaria. Condorcet propuso una distinción entre poder arbitrario *de iure* y *de facto*, que se correspondía con la del despotismo directo e indirecto. Contrariamente a la antigua forma de despotismo “directo”, el “despotismo indirecto” reanuda el tema clásico de la dominación (“es decir, cada vez que se someten a la voluntad arbitraria de los demás”) en nuevas formas, que fijan un gobierno basado en la opinión y una sociedad basada en el mercado. Condorcet (2011a: 163), no se contentaba con el carácter individualista de la definición clásica de despotismo (que en su época dominaba, en gran medida, entre los *philosophes*)<sup>42</sup> porque entendía que cualquier poder discrecional debía depender de una clase de personas o de una elite que lo apoye y haga que dure. El liderazgo individual como despotismo individual “existe solo en la imaginación”, ya que cualquier gobernante necesita de la cooperación de un cierto número de acólitos (id.).<sup>43</sup> La referencia a la forma indirecta es primordial. La forma indirecta pertenecía a una especie de despotismo que operaba a través de la “influencia”, que podía ser compatible con la esfera pública y la libertad de expresión y asociación. Podía desarrollarse en una sociedad libre cuando las clases sociales (constituidas por honores o nobleza, por poder económico y financiero, por prejuicios religiosos y por ignorancia) tenían un poder desigual para influir en la ley. “Es más fácil liberar a una nación del despotismo directo que del despotismo indirecto”, porque no se basa en la movilización sino en la dispersión

<sup>41</sup> Sobre este punto, véase Schumpeter (1942: 272), quien enumeró la opinión pública pluralista y “una cantidad considerable” de prensa libre como condición esencial de la lucha competitiva “por” el poder.

<sup>42</sup> En su artículo “Despotism”, Louis de Jaucourt (2020) lo caracterizó como el “gobierno tiránico, arbitrario y obsoleto de un solo hombre”. El mismo enfoque individualista se puede encontrar en Diderot, D’Holbach y Rousseau. Cf. Leonard Krieger (1975: 29-31).

<sup>43</sup> Una confirmación histórica de la teoría de Condorcet llegó unos años después del cesarismo de Napoleón, un sistema que se apoyaba en “una multitud de buenos ciudadanos” que buscaban, a través de su poder de por vida, su propia estabilidad como clase nacida en el año de *thermidor* y enriquecido con las campañas militares de Napoleón. Cf. Woloch (2004: 34 y 39). Un punto de vista similar se puede encontrar en el propio Weber (1994a: 26): “El peligro no reside en las masas (...) El núcleo más profundo del problema sociopolítico no es la cuestión de la situación económica de los gobernados sino de la calificación política de las clases dominantes y ascendentes”.

individualista. Así, el despotismo indirecto, pensó Condorcet, puede crecer más fácilmente en los Estados territoriales modernos debido a la concentración geográfica de las masas en las grandes ciudades y centros comerciales y, debo agregar, con la ayuda involuntaria de los medios de comunicación de masas.<sup>44</sup>

En los países en los que las organizaciones intermediarias son pocas, distantes de la política y más interesadas en la búsqueda exclusiva de sus objetivos sociales, mientras que la opinión pública, en gran parte atomizada, está fuertemente expuesta a la influencia de los televisores (como en el caso de muchas democracias modernas), se abre un amplio espacio hacia un liderazgo que se crea a través de mecanismos plebiscitarios. La videopolítica favorece el surgimiento de forasteros políticos que captan la atención exaltando emociones que atraviesan la opinión pública y se traducen en un consentimiento electoral decisivo para conquistar el poder: lo “efímero” se convierte en el canal adecuado para llegar al gobierno. Si, además, los controles sobre el liderazgo son escasos y débiles y el ejercicio de su poder sustancialmente ilimitado –salvo que pueda ser destituido en las próximas elecciones–, entonces, los riesgos, presentes y futuros, de la democracia plebiscitaria son relevantes. (Pasquino)

Lo que presenciamos en la bibliografía contemporánea y en la política actual es una disminución de la conciencia de los riesgos que incuban estas transformaciones. El resurgimiento plebiscitario se encuentra con una interpretación realista de la política que pretende desenmascarar la ideología de la autonomía democrática y declara con franqueza que en política el pueblo juega simplemente un papel de apoyo y control visual de un líder al que quiere ver actuar desde lejos. Para Green (2010: 14): “Mientras que las teorías democráticas tradicionales orientadas en torno al ideal de la autonomía buscan darle al pueblo el control de los medios para legislar, la democracia plebiscitaria, al perseguir la sinceridad, busca otorgarle al pueblo el control de los *medios de publicidad*”, un control

<sup>44</sup> Al describir los dos tipos de despotismo, Condorcet (2011a: 164-165) describió el indirecto de la siguiente manera: “pero el despotismo de los jenízaros es solo indirecto. No es debido a una ley específica, o una tradición establecida, que el sultán está obligado a someterse a su voluntad. En algunos países los habitantes de la capital ejercen despotismo indirecto; en otros, los dirigentes de la Nación han entregado su independencia a las clases adineradas; la actividad de gobierno depende del caso con que se puedan obtener préstamos de estas personas; obligan [al gobierno] para nombrar ministros que cuenten con su aprobación, y luego la *natio* es sometida al despotismo de los banqueros”.

que, sin embargo, “es negativo, ya que implica arrebatarle el control a los líderes más que al pueblo”. Los estudiosos de Weber han reaccionado a su interpretación entusiasta de la democracia plebiscitaria y propusieron utilizar su pensamiento de forma invertida para detectar y llamar la atención sobre “el riesgo de un derrocamiento carismático-autoritario del poder plebiscitario-democrático” (Mommsen, 1974: 19). Este riesgo reside en la inestabilidad endógena de la democracia plebiscitaria, porque la coronación con la aclamación popular le da al líder un fuerte incentivo para escalar en lugar de moderar su poder. Por lo tanto, la confianza y la fe no son estrategias seguras de limitación de poder, sino que son recursos extraordinarios para el apoyo del líder. Debido a su apelación directa a los sentimientos y emociones de la gente, el líder plebiscitario vacila hacia una concentración incremental del poder a menos que se establezcan fuertes contrapesos en la constitución y la organización institucional del Estado que funcionen de manera autónoma al ámbito de la opinión: hasta que, en otras palabras, se reconozca la estructura diárquica de la democracia.

### **El renacimiento estadounidense de la democracia plebiscitaria**

Comenzando con Weber, varias generaciones de académicos, desde Mosca y Sartori hasta Linz y Ackerman,<sup>45</sup> han sugerido ver a Estados Unidos como un ejemplo exitoso de plebiscitarianismo moderado, ya que es un caso de visión realista o pragmática de la democracia y porque es un sistema presidencial que, aunque se basa en una relación de abajo hacia arriba con las masas, deja espacio para un activismo del Ejecutivo más fuerte que en una democracia parlamentaria sin líder. Recientemente, se han publicado algunos trabajos que proponen una entusiasta interpretación de la política plebiscitaria como una revitalización de la gobernabilidad democrática frente a la ideología de los controles y contrapesos constitucionales y una sujeción del ejecutivo al Congreso y a los intereses allí representados, contra la centralidad parlamentaria de la democracia representativa. Mientras que para las generaciones pasadas de académicos democráticos (dentro de la tradición de Schumpeter), la teoría de las elites servía para expresar insatisfacción con la funcionalidad de la teoría democrática o para lamentar el poder gobernante de la minoría

<sup>45</sup> Ver Gaetano Mosca (1939: 487), Sartori (1997: 86-91) y Bruce Ackerman (1998: 135-136 y 388-389). Sobre este tema, véase el trabajo clásico de Juan J. Linz y Alfred Stepan (1978) y, también, Juan J. Linz (2000).

a pesar del triunfo proclamado de las masas,<sup>46</sup> los teóricos plebiscitarios contemporáneos muestran, y al mismo tiempo valoran, el papel del liderazgo en la democracia (Green, 2010: 17-29), mientras culpan de la crisis de autoridad al legalismo constitucional y a la política parlamentaria (Posner y Vermeule, 2011: 60-61).

### *Confianza en la popularidad*

Eric A. Posner y Adrian Vermeule (2011), proponen una descripción del curso político actual y de la transformación del equilibrio de poderes en el gobierno estadounidense que pretende ser también una receta de cómo debería funcionar la democracia allí. El “es” y el “debería ser” se fusionan. Estos autores se quejan de que el dualismo y la tensión entre las restricciones legales y las de opinión política son perjudiciales para la eficacia de las decisiones políticas en tiempos de angustia, como los de guerra o inestabilidad internacional. Critican el “modelo madisoniano” de la república con el argumento de que “el legalismo liberal ha demostrado ser incapaz de generar restricciones significativas sobre el Poder Ejecutivo” (ibíd.: 7). Discuten el carácter diárquico de la democracia representativa para mostrar que es más un problema que una garantía para una libertad segura. Las instituciones deliberativas y los baluartes burocráticos que el papel social del Estado ha producido a lo largo de los años son responsables de paralizar las decisiones y poner en peligro el interés nacional: “En lugar de deliberar, los legisladores negocian, en gran parte, en líneas partidistas” (ibíd.: 42). Las emergencias provenientes de la política internacional, afirman los autores, ponen en primer plano la pobreza y la debilidad de un enfoque colectivo y sin liderazgo sobre las decisiones políticas. El problema es tan antiguo como, al menos, el gobierno constitucional y representativo, aunque Schmitt es el autor que lo personifica con autoridad. “Cuando ocurren emergencias, las legislaturas que actúan bajo limitaciones reales de tiempo, experiencia y energía institucional generalmente enfrentan la elección entre no hacer nada o delegar nuevos poderes al ejecutivo para manejar la crisis” (ibíd.: 8).

<sup>46</sup> Según C. Wright Mills (1957: 309), aquellos teóricos que han supuesto que las masas están en su camino hacia el triunfo están equivocados, porque es el caso que, en nuestro tiempo, la influencia de las masas está disminuida y cuando parece que tienen alguna influencia, la influencia es “guiada” porque no muestran ninguna actuación pública autónoma.

Posner y Vermeule buscan moderar el rol de las restricciones legales y fortalecer otro tipo de restricción: la opinión pública, que parece ser una fuerza mejor porque puede ser movilizadada para monitorear y controlar el poder establecido sin debilitar su capacidad de toma de decisiones. Mientras que los controles y contrapesos legales atan al actor político al punto de hacerlo frágil e inoperante, la opinión pública, con sus solicitudes de transparencia, es un mejor agente controlador porque hace que el gobierno, en vez de ser más tímido y contenido, esté dispuesto a actuar y tomar el control. En tiempos en los que los conflictos internacionales desafían la seguridad nacional y la imagen misma de la nación, Posner y Vermeule muestran una simpatía empática con las ideas de Weber y Schmitt, que también se ocuparon de las cuestiones de honor patriótico y orgullo nacional. Como sus mentores alemanes, los plebiscitarios contemporáneos denuncian el estilo parlamentario de la política, el juego del compromiso y los debates extenuantes que debilitan al gobierno. La crisis, militar o económica, pone de manifiesto la impotencia del liberalismo de la moderación, al mismo tiempo que hace de la emergencia una política ordinaria que exige que las democracias constitucionales “entreguen una vasta autoridad abierta a los órganos ejecutivos y administrativos que se consideran los más adecuados para realizar tareas de acción rápida e inmediata” (Scheuerman, 2004: 124). Este argumento ha cobrado gran impulso también en Europa y coincide con la crisis financiera que, en pocas semanas, arrasó con los gobiernos electos y los reemplazó por ejecutivos técnicos que los parlamentarios apoyaron con un voto de confianza casi unánime. La emergencia económica desdibujó la política parlamentaria y la dialéctica de mayoría-minoría, pero mostró, también, que es posible que las democracias sin líder tengan ejecutivos fuertes sin convertirse en presidenciales o directamente plebiscitarios.

Posner y Vermeule consideran que la democracia deliberativa y representativa “requiere de mucho tiempo” y “no se ajusta” a decisiones rápidas y dramáticas. Una presidencia poderosa o un liderazgo cesarista es más capaz de mantener unidos a un fuerte decisionismo y el apoyo popular. Las limitaciones de la reelección y la necesidad de presentarse ante el público de manera cautivadora se consideran los métodos más efectivos, e incluso los suficientes, para hacer que el ejecutivo actúe por y para los intereses del país sin poner en peligro la democracia.

De hecho, cuanto mayor se vuelve el poder del presidente, tanto a través de la delegación y otros mecanismos *de jure* como a través de las debilidades de las instituciones, se vuelve más esencial la supervisión, la popularidad y la credibilidad, como enfoque público de la presidencia. (Posner y Vermeule, 2011: 11-12)

Por lo tanto, partiendo de que su principal preocupación es la de reconocer y difundir el interés de la nación, los medios de información y comunicación tienen como objetivo inspirar o crear un público que confíe en el sistema más de lo que busque generar disconformidad. Esto convierte a los medios de comunicación en un recurso natural para una audiencia democrática porque están atentos a orientar la identificación del pueblo con el ideal de los intereses nacionales y, al mismo tiempo, configuran el horizonte del discurso público a través de una producción continua de información que hace que esos intereses parezcan estar siempre en el proceso (Luhmann, 2000: 82).

Niklas Luhmann (ibíd.: 65) explicó hace años que los medios de comunicación establecen el estándar de lo que es aceptable y lo que no. De esta manera, generan una realidad de fondo, fáctica y normativa al mismo tiempo, que restringe las opiniones de las personas sin limitarlas directamente. Además, su estructura *autopoiética* los convierte en un sistema de control autónomo y estabilizador, que es incluso más efectivo que el sistema legal tradicional. Con base en supuestos similares, Posner y Vermeule (2011: 13) opusieron a la república liberal madisoniana con la presidencial plebiscitaria:

Incluso entre las elecciones, el presidente necesita tanto popularidad, a fin de obtener apoyo político para sus políticas, como credibilidad, a fin de persuadir a otros de que sus afirmaciones fácticas y causales son verdaderas y que sus intenciones son benevolentes.

Su visión optimista sobre el papel público de los medios de comunicación parece subestimar lo que Ackerman (1991: 249) expone a continuación:

... los periódicos y los televisores tienen pocos incentivos para monitorear a los políticos y los funcionarios de manera continua, tema por tema. Dichos informes abrumarían las capacidades de procesamiento de la información por parte de la ciudadanía privada que constituye la audiencia masiva. Lo que quiere este público es “novedades” (...) Si “novedades”

es lo que quieren, las “novedades” es lo que los políticos/funcionarios les van dar.

Un riesgo adicional de la videopolítica es que convierte a la elección presidencial en “un evento muy arriesgado” (Sartori, 1997: 134).

La democracia plebiscitaria le da a la opinión pública una sola función, la de construir autoridad, que es generar confianza en el gobierno y popularidad para el presidente. Tiene dos ingredientes principales: la relación directa del líder con el público, para adquirir o aumentar su popularidad y generar confianza, y el fortalecimiento del papel del líder para otorgarle más autonomía frente a las limitaciones legales con el apoyo de la gente. El juicio proveniente del pueblo compite con el sistema de control legal. Con todo el cuidado que impone cualquier analogía, no es exagerado reconocer en esta crítica al constitucionalismo liberal. Es el eco de la desaprobación de Weber de las poco inspiradoras restricciones legales que el Reichstag impuso al poder estatal como liderazgo. Finalmente, se puede reconocer, en esta propuesta de un gobierno centrado en el ejecutivo arraigado en la popularidad, el eco del llamado de Weber (1994: 160-166) a un líder cesarista con la aprobación del plebiscito. De hecho, Posner y Vermeule son más radicales de lo que sugieren estas analogías, ya que invocan la autoridad del liderazgo dictatorial de Schmitt y nunca citan a Weber.

Después de cuestionar la “tiranofobia” republicana, los autores de Posner y Vermeule concluyen su perorata sobre el Ejecutivo plebiscitario fuerte señalando el anacronismo de los mitos negativos de César en Roma y de Cromwell en la guerra civil inglesa que inspiró a los padres fundadores estadounidenses. De hecho, su disputa es con la tradición del constitucionalismo del siglo XVIII. Así, mientras Condorcet advirtió sobre la nueva forma de despotismo que puede surgir del consentimiento electoral, Posner y Vermeule aseguran que la tiranía es un riesgo del pasado. Mientras que Condorcet supuso que una economía de mercado y la opinión pública podrían impulsar nuevas formas de dominación, estos autores, en cambio, piensan que estas fuerzas modernas nos han liberado del riesgo de la tiranía. Posner y Vermeule argumentan que la complejidad que crea naturalmente una economía de mercado y el flujo incesante de información que activa el sistema moderno de formación de opiniones no justifican la apelación preocupante a esos antiguos tiranos que motivaron el constitucionalismo del siglo XVIII.



Los presidentes modernos están sustancialmente limitados, no por los estatutos antiguos o incluso por el Congreso y los tribunales, sino por la tiranía de la opinión pública y (especialmente) de la elite. Cada acción es analizada, las filtraciones de los funcionarios ejecutivos llegan como un torrente, los periodistas son profesionalmente hostiles y los posibles abusos se revelan rápidamente (...) Las presidencias modernas son más responsables que sus predecesoras y más receptivas a las ráfagas del sentimiento de la elite y la opinión de las masas (...) Por este motivo, los presidentes ya reciben un estrecho escrutinio público. (Ibíd.: 201-202 y 204)

Debido a que los costos de adquirir información política han disminuido significativamente en la economía moderna y debido a que una población rica, educada y ociosa tiene el tiempo y las herramientas técnicas para monitorear la acción presidencial y las instituciones estatales, podría parecer que la modernidad ha logrado la capacidad de monitorear a sus líderes sin debilitarlos. La creación de una esfera pública de opinión que proporcionan la tecnología de los medios y el mercado parece permitir que la república moderna sea plebiscitaria sin correr el riesgo de una involución tiránica.

### *Democracia sin autonomía*

La segunda contribución al renacimiento del plebiscitarianismo en la teoría política que voy a analizar es aún más pertinente al tema de la democracia como gobierno de opinión, ya que acoge una revisión radical de la forma de concebir la democracia y la misma perspectiva plebiscitaria. En esta nueva interpretación que propone Green, la democracia plebiscitaria refleja la transformación visual del poder de la opinión como resultado de la revolución tecnológica de los medios de información y comunicación iniciada en el siglo xx. Green (2010: 207) reemplaza a las masas plebiscitarias que aclamaban al líder en las concurridas plazas de la Europa fascista con los ojos del pueblo que obligan a los líderes y otros altos funcionarios a “aparecer en público en condiciones que no controlan”. En el plebiscitarianismo de la década de 1930, el líder controlaba a la multitud a través de propaganda orquestada; en las demo-videocracias contemporáneas, la multitud (la muestra de la audiencia) controla a los líderes imponiéndoles publicidad a su comportamiento. A diferencia de Posner y Vermeule, Green no tiene ningún interés en afirmar la centralidad

del Ejecutivo sobre el Legislativo (aunque este es el resultado inevitable del plebiscitarianismo); en cambio, lo que quiere es reconfigurar la relación entre el poder de la voluntad (decisiones, votación, elección y manifestación de consentimiento o desacuerdo en el foro público) y el poder de opinión o juicio (vigilancia y supervisión) para redefinir el significado y papel del pueblo y, además, de la autonomía política, que es el principio más importante de la democracia.

Basándose en la lectura de Weber sobre el plebiscitarianismo (pero simpatizando con la teoría del público de Schmitt), Green (ibíd.: 120) supone que, aunque nació a principios del siglo xx y luego desapareció debido a la mala reputación que le costaron los regímenes totalitarios, una democracia de liderazgo está destinada a recobrar vida y es, de hecho, “una teoría incipiente que aún no ha madurado”. La razón de esto es que la era de la televisión y la gran difusión del uso de Internet han contribuido a restaurar la democracia en lo que, según Green, es su figura original: un régimen basado en una relación directa de las masas con los líderes. Una vez más, el fundamento individualista de la legitimidad política –la soberanía del ciudadano– es el legado del siglo xviii que está siendo atacado.

En la tradición del pensamiento antidemocrático, comenzando con Joseph de Maistre, quien inició el ataque a la democracia en nombre de un soberano personificado fuerte, la corrección monoárquica de la igualdad política se ha utilizado para demostrar la incapacidad de la gente común para actuar eficazmente como un colectivo sin líder. Vale la pena recordar que Tucídides describió a la democracia ateniense en su momento hegemónico como un principado y construyó una relación entre el líder y las masas que se volvió paradigmática en la teoría de las elites y la democracia plebiscitaria. En la tradición de Montesquieu (que pronto reviviría Hegel), Emmanuel-Joseph Sieyès (1999: 445) vio a la monarquía como una institución ética que encarnaba la unidad de la nación más allá de los intereses parciales de sus miembros y servía como modelo de profesión política en el sentido de que fue moldeado por la virtud, el honor y la competencia, en lugar de solo la ambición y el interés.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Según Sieyès (1999: 421), con Rousseau: “Así, la monarquía (...) se establece para preservar una especie de igualdad que no se puede lograr en las repúblicas; es un verdadero límite a la igualdad porque te dice que no importa qué tan alto sea el puesto social que hayas alcanzado, siempre hay que tener el interés de la sociedad por encima de ti. Solo hay una desigualdad jurídica, la de todos, la representada por la persona del príncipe. No es la superioridad del magistrado, sino una verdadera *desigualdad* personal, la única (...) ‘Queremos un príncipe para evitar el riesgo y el mal de tener un amo’”.

Green recupera el paradigma del principado democrático y la enmienda elitista del gobierno de la mayoría, pero revierte su sentido antidemocrático y sostiene que una democracia del líder es la figura más consistente del gobierno popular. La democracia sin demagogos es menos democrática, más que una mala democracia. Como vimos anteriormente, en la tradición establecida por el gran historiador romano Wolfgang Mommsen, Weber explicó las razones de la grandeza de Atenas con la grandeza de su líder y su armoniosa relación con el *demos*. En la misma línea, según Thucydides (1972a: 163-164):

Pericles, por su posición, su inteligencia y su reconocida integridad, podía respetar la libertad del pueblo y al mismo tiempo mantenerlo bajo control (...) Entonces, en lo que era nominalmente una democracia, el poder estaba realmente en manos del primer ciudadano.

Esta representación de la democracia gozó de un sólido éxito en la segunda mitad del siglo XIX, en coincidencia con la creciente crítica del gobierno parlamentario, y tuvo en Weber un firme partidario. Sus mayores héroes fueron, como se dijo, César y Pericles.<sup>48</sup>

Pero las decisiones más importantes en la política, particularmente en las democracias, las toman los individuos, y esta circunstancia inevitable significa que la democracia de masas, desde Pericles, siempre ha tenido que pagar sus éxitos positivos con una importante concesión al principio cesarista de selección de liderazgo. (Weber, 1994: 222)

Hoy en día, es la tecnología la que lidera la mutación plebiscitaria de la democracia: Internet y la transformación del lenguaje político con mensajes simples popularizados y comerciales marcan el declive de la política como deliberación y el crecimiento de la política como formación de líderes. En este sentido, Green razona, de manera convincente, que la democracia plebiscitaria puede tener el futuro por delante.

La democracia plebiscitaria se une al populismo para demostrar el renacimiento de un estilo político romano, tanto en las prácticas modernas como en el análisis teórico, y, en particular, el ideal de la franqueza (de donde provienen el nombre de “candidato” y “candidatura”) o de la exposición pública del líder como la persona del pueblo en el foro que lo juzga y, por lo tanto, el papel de la gente como audiencia que controla

<sup>48</sup> Ver Arnaldo Momigliano (1990), Jacqueline de Romilly (1975) y Luciano Canfora (2008).

visualmente la apariencia y el desempeño del líder (Green, 2010: 130).<sup>49</sup> El modelo del foro, como veremos a continuación, cambia el estilo de la política de manera significativa porque hace que la visión, y no la audición, sea el sentido central de la participación. Lo sorprendente es la conclusión que Green deriva de esto: la transformación ocular de la opinión pública hace que el plebiscitarianismo sea menos vulnerable a posibles abusos por parte de los líderes. De hecho, mientras que la democracia directa hizo que el pueblo de las antiguas repúblicas se identificara con las palabras de sus líderes, los medios de comunicación crean naturalmente cierta distancia que es, en sí misma, una razón para una relación más segura de adhesión crítica del pueblo con sus líderes.

Al igual que Posner y Vermeule, Green muestra una gran confianza en el poder restrictivo de la economía de mercado y el sistema moderno de información y comunicación, que son dos condiciones que permiten que una sociedad grande y diversificada funcione como una sola sociedad sin necesidad de buscar más incorporación y homogeneidad cultural y social. Además, al hacer de la visión, más que de la audición, el centro de atención, se dice que la televisión ha contribuido a purgar la opinión de las masas de toda pretensión de racionalidad en la que se basaba el poder de persuasión de los oradores. En la era de la televisión, la ideología del siglo XVIII del progreso de la racionalidad a través de la participación política difícilmente puede sostenerse. La videodemocracia confirma el hecho de que la política de masas pertenece al dominio de lo estético y lo teatral, y no al de lo cognitivo o deliberativo; en realidad, no tiene nada que ver con la racionalidad. Este punto es crucial.

La televisión, explicó Luhmann (2000: 84), es el contrargumento por excelencia de la idea del público del siglo XVIII, porque “cuanto más ‘lo que se percibe’, digamos, la televisión, juega un papel en esto [crear el público], más se basa la comunicación sobre el conocimiento implícito que ni siquiera se puede comunicar”. La función estética del público ocular está destinada a transmitir la idea de que la participación en la observación ocurre sin la intención de los espectadores de utilizar lo que perciben como un medio para actuar. El “conocimiento visual” es incapaz de ser controlado subjetivamente, en la medida en que lo que los espectadores adquieren en común (las mismas imágenes) los moldea a ellos y a la moda

<sup>49</sup> No por casualidad, las obras romanas de Shakespeare, *Coriolanus* y *Julius Caesar*, se encuentran entre los documentos de la historia plebiscitaria seleccionados por Green.

de acuerdo a lo que van viendo. “Mientras que la Ilustración asumió que la comunidad consiste en un interés comunicable basado en la razón”, la comunicación a través de los medios de comunicación se convierte en un proceso de identificación de los espectadores (ibíd). El público ocular es, por lo tanto, un público cuya identidad consiste en juzgar según los parámetros de moda en la que el punto de vista subjetivo se convierte en un vergonzoso signo de anacronismo. En palabras de Sartori (1997: 148):

El *Homo sapiens* es o se ha convertido en un animal lector capaz de hacer abstracción (...) el *omo videns*, un animal televisivo cuya mente ya no está formada por conceptos, por construcciones mentales abstractas, sino por imágenes. El *homo videns* simplemente “ve” (...) y su horizonte se limita a las imágenes que se le dan para ver, por lo que el *Homo sapiens* tiene derecho a decir, con toda inocencia, “veo” para significar “comprendo”, el *homo videns* ve sin la ayuda de la comprensión.

Sin embargo, si este es el caso, como también Green parece plantear, no está claro cómo el público ocular con un potencial crítico tan empobrecido puede tener una autoridad de vigilancia.

Green sostiene que, con el nuevo sistema de medios, la esfera pública de opinión, junto con su rol cognitivo, también pierde su rol político ya que, como explicaré más adelante, no hace que los ciudadanos sean más competentes en el autogobierno, ni hace de ellos una masa movilizadora que reclama el poder soberano. Según él, los epistémicos (pero también los deliberacionistas) y los populistas son igualmente injustificados. Según una función estética del foro, el público no necesita inspirar la participación para ser político. Es político, en la medida en que hace que la gente sea capaz de imponerle visibilidad a sus líderes, y las imágenes son más efectivas para lograrlo que las palabras. Dado que la visibilidad, y no la “comprensión”, es el arma de control, la videopolítica es un sistema de control más competente incluso que la votación. Además, las imágenes tienen consecuencias más igualitarias y son más democráticas que las palabras. El paralelismo que propone Green entre una forma orientada al *logos* y una orientada a lo ocular es interesante, convincente y está lleno de potencialidades en una sociedad como la nuestra que se basa y, además, está hecha de imágenes y de la inspección visual de líderes distantes.

El aspecto negativo de la retórica proviene de su fundamento tanto en el habla como en la razón (*logos* era la palabra griega para denotar a ambos), lo que hace de la intencionalidad de los hablantes un factor

totalmente discrecional y que no se controla, porque nunca se puede ser transparente para los oyentes. Green argumenta en contra de las palabras y por la primacía de la visión al afirmar que las palabras y el oído viven con (aunque reaccionan contra) un sistema de opacidad de poder. Esto explicaría por qué nació el “público” junto con el nacimiento de los grandes Estados que necesitaban sistemas centralizados de comportamiento organizado e información, y también con el nacimiento de la tecnología de video. En consecuencia, sugiere Green, la democracia cara a cara está preparada para ser más opaca que la democracia mediática porque se basa exclusivamente en palabras o discursos, y la retórica implica ocultar más que transparentar. Sin embargo, una vez que la política opera en un foro hecho de imágenes, la intencionalidad e incluso la manipulación del hablante no puede continuar por mucho tiempo sin ser perturbada y sin la interferencia inspectora de los ojos del pueblo. Green piensa que la máxima maquiavélica que plantea que el buen líder debe hablar sin sentido funciona mejor en una política que no se basa en imágenes porque no requiere que las acciones de los líderes estén expuestas al público. Pero las imágenes son fatales para la popularidad (y el ocultamiento), mucho más que las palabras. Y aunque los líderes de todos los tiempos y lugares se sienten impulsados por la tentación de manipular el consentimiento de las personas, es el uso de palabras lo que le da a su intención más posibilidades de éxito. Después de todo, las imágenes están mucho más a disposición de los espectadores que las palabras. Los líderes sienten la influencia de la moda como todos los demás, y esto es lo que hace que el poder de las imágenes sea más igualitario y su poder restrictivo más efectivo.

Green quiere desenmascarar la retórica de la democracia deliberativa, según la cual la voz, el diálogo o las palabras representan una forma de participación democrática en el proceso de toma de decisiones. En cambio, sostiene que la franqueza, o la revelación plebiscitaria del líder a la audiencia, es mucho más democrática, aunque no cultiva ninguna ambición participativa. En efecto, la teoría de la democracia deliberativa con su escolasticismo abstracto oculta el simple hecho de que unos pocos gobiernan sin darle a la mayoría ningún poder real de influir en el juego político, ya que el juego de la política cae fuera de la norma de la deliberación. Pero la política plebiscitaria comienza con el reconocimiento de esos hechos y quiere asegurarse de que “aquellos que tienen una autoridad

y un poder enormemente desproporcionado en una democracia, en cierto sentido, se vean obligados a recompensar al público por este privilegio" (Green, 2010: 26). La democracia ocular reconoce y acepta la existencia de un desequilibrio en el poder entre los gobernados y los gobernantes y los somete a la norma de comercio que es *do ut des*. En otras palabras, intercambia la autonomía de los ciudadanos por la publicidad del líder al mismo tiempo que intenta eliminar las palabras.<sup>50</sup>

La democracia ocular reclama un valor normativo y la comparación de la mirada y las palabras es la clave para captarlo. La retórica es responsable de crear más pasividad con el pretexto de impulsar el conocimiento y los argumentos razonables en el discurso público. Además, viola la igualdad de una forma mucho más sistemática que la apariencia visual. El caso de la elocuencia parece probar el argumento de Green. Este uso público del discurso persuasivo está dirigido a la mayoría y requiere la igualdad de algún potencial básico, como la capacidad de emitir juicios morales, pero no, sin embargo, de ningún tipo específico de competencia, habilidad o conocimiento intelectual (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1971: 14-19). El uso público de las palabras no supone una respuesta directa o un intercambio dialógico: la audiencia de un orador, como la de un actor en el escenario, está, en su mayor parte, más inclinada a escuchar que a hablar. De hecho, la elocuencia no puede existir sin una audiencia y las palabras que llaman la atención son más importantes que las inferencias lógicas, ya que la estética puede movilizar las emociones. Por lo tanto, la audiencia juega un papel importante porque determina la calidad de los argumentos y el comportamiento del orador (ibíd.: 24). En este sentido, Platón (1992: 23-24), comparó la elocuencia con la poesía porque supone una audiencia y una relación de simpatía entre el autor y el hablante y el lector y el oyente.<sup>51</sup> Sin embargo, su objetivo es afectar la voluntad de los miembros de la audiencia llegando a sus emociones, para inspirar sus decisiones para actuar y no convertirlos en participantes iguales o capaces de controlar.

Al invertir la idea que se encuentra en el centro de la base lingüística de la democracia deliberativa, Green concluye que las palabras no protegen a la gente de la interferencia y la manipulación más que las imágenes ni

<sup>50</sup> "El procedimiento político elemental es la acción de la mente sobre minutos a través del habla", no imágenes (Bernard de Jouvenel, 1957: 304).

<sup>51</sup> Mientras que Mill (1977a: 348 y 363) observó, en la misma línea que "se escucha la elocuencia, se sobrescucha la poesía".

permiten una mayor participación ni son más igualitarias. En resumen, no parece haber razón para creer que un público de palabras contribuya a una mejor democracia que un público de imágenes. La comparación se vuelve aún más convincente si consideramos el potencial de control de estas dos formas de público democrático. Si bien la democracia plebiscitaria parte de la aceptación de una relación de igualdad entre los líderes políticos y una cotidiana mirada ciudadana, permite una estrategia “correctiva” como no lo hace la teoría deliberativa, que hace de la democracia un ideal filosófico (caracterizado por los valores normativos de autonomía, reciprocidad y universalización), pero no tiene nada que mencionar sobre la forma en que opera la democracia. El hiato entre lo ideal y lo real hace que la teoría deliberativa de la democracia sea inefectiva y débil.

La estrategia “correctiva” que propone la democracia plebiscitaria no se inspira en el objetivo de aumentar el poder de la gente o de oponer un poder positivo (participación) contra otro (decisión), sino que se basa en la idea de que revelar arcanos equivale a quitarles el componente arbitrario que reside en el secreto. Green está perfectamente de acuerdo con Schumpeter en que la decisión queda en manos de una minoría porque no puede ser del dominio de una mayoría desorganizada. Pero luego le da al “pueblo” un poder que la minoría no tiene: el de revelar. El remedio al inevitable desequilibrio de poder que implica la política (la democracia no es una excepción) proviene de un poder de “tipo negativo: uno que impone cargas oculares especiales sobre una minoría seleccionada cuyas voces han sido especialmente facultadas para representar a otros, para deliberar con compañeros de elite y para participar en una decisión real” (Green, 2010: 23). La franqueza impone “cargas adicionales a las figuras públicas” al tiempo que iguala a los espectadores y los representantes en una cuestión importante: la exposición pública de sus hechos o el poder ocular.

Green exalta los potenciales democráticos e igualitarios de la visión al referirse, entre otras cosas, al aspecto existencial de control y agencia que el espectador ejerce sobre el líder. A pesar de las implicaciones desagradables e incluso perversas que puede tener el poder de la visión, lo cierto es que configura un enfrentamiento directo entre los espectadores y los que actúan. Esto, a diferencia de la audición, se suma a sus consecuencias más igualitarias. El poder disciplinario de la visión reconoce que “el espectador ocupa potencialmente una posición de poder frente



al individuo que está siendo visto" (ibid.: 11). El paradigma de Bentham/Foucault sobre un espectador que aumenta su poder en proporción a su invisibilidad es lo que inspiró el modelo de Green de democracia ocular, en el que las masas tienen la misma invisibilidad todopoderosa que el guardián de una prisión cuya arquitectura está predispuesta para hacer invisible su presencia. Bentham, cuya defensa del gobierno representativo le valió la acusación de Schmitt de ser un "fanático de la racionalidad liberal", propuso que el pueblo era poderoso en el juicio al igual que el guardián de la prisión cuando definió la opinión pública como "el poder de un tribunal" (Schmitt, 1994: 38).<sup>52</sup>

Al trasladar el poder de juicio de las personas de las palabras a las visiones, Green quiere que "el tribunal de opinión" sea verdaderamente efectivo y piensa que la revolución de los medios de información y comunicación respalda su caso porque le da al pueblo su propia función, que no es la de actuar (una masa, como demostró Weber, no puede actuar sin un líder) sino la de observar y juzgar. La democracia plebiscitaria reconfigura la estructura diárquica creando dos actores: el pueblo como votante (con ideologías, intereses y la intención y el deseo de competir por el poder) y el pueblo como una unidad impersonal y totalmente libre de intereses que inspecciona el juego de la política mediante una imponente publicidad. La participación política de los ciudadanos es mínima y consiste en la selección electoral de la elite. El lugar real del pueblo es el foro, en el que, sin embargo, no juega el papel de formador de opiniones porque no se trata de una pluralidad de intereses u opiniones, sino de una masa anónima de espectadores. El pueblo es el supremo inspector que "solo mira" pero "no gana" porque no participa en el juego competitivo de la política, tarea solo para una minoría (Green, 2010: 29).

<sup>52</sup> En tanto que, para Bentham (2005: 310): "El público compone un tribunal, que es más poderoso que todos los demás tribunales juntos. Un individuo puede pretender ignorar sus decretos, representarlos como formados por opiniones opuestas fluctuantes, que se destruyen entre sí; pero todos sienten que, aunque este tribunal se equivoque, es incorruptible; que tiende continuamente a iluminarse; que une toda la sabiduría y la justicia de la nación; que siempre decide el destino de los hombres públicos; y que los castigos que pronuncia son inevitables. Quienes se quejan de sus juicios, solo apelan a sí mismos; y el hombre virtuoso, al resistirse a la opinión de hoy, al elevarse por encima del clamor general, cuenta y pesa en secreto el sufragio de quienes se parecen a él".

## El costo de la publicidad

Convertirse en un líder político en la democracia de audiencia plebiscitaria debe ser un negocio costoso: es el único recurso de control que tiene la audiencia. El costo que paga un líder a cambio de tener en sus manos las herramientas del poder estatal es la renuncia a la mayor parte de su libertad individual. El líder está totalmente en manos del pueblo porque está de manera permanente bajo sus ojos. Se trata de las “cargas extra para las figuras públicas” que proporciona la democracia plebiscitaria ocular. La propuesta de Green es convincente porque es innegable que quienes compiten por el poder deben ser conscientes de que no disfrutan ni pueden reclamar la misma libertad negativa que los ciudadanos comunes. Más poder implica más responsabilidad y, por lo tanto, menos libertad de ocultarse. El poder político anhela el anillo de Giges o el poder de ser invisible para poder hacer lo que de otra manera no podría.<sup>53</sup> El secreto es un bien básico en la vida privada del individuo, pero puede ser un obstáculo insoluble en el caso de los funcionarios públicos. Por supuesto, un ministro o un primer ministro está protegido en sus derechos básicos como cualquier otro; sin embargo, para que su vida privada sea transparente y lícita, puede ser necesaria alguna inspección adicional. En este caso, la confianza no viene *ex ante* como un cheque en blanco, sino que implica y requiere la corroboración mediante pruebas. De hecho, postularse para un cargo político es una elección libre del candidato cuyo resultado viene con una mezcla de honor y pesos.

Lo que es menos convincente en la perorata de Green para convertir al líder en el objeto de los espectadores es la seguridad de que poner al líder en el escenario implicará *eo ipso* hacer que su poder sea más limitado o controlado; que, en esencia, el público puede sustituir a la constitución en la limitación del poder y cumplir, así, el objetivo de democratizar la política porque está menos sujeta al control de las instituciones no democráticas. Pero “el motivo del político para usar una máscara socialmente aceptable no desapareció con el advenimiento de la democracia moderna” (Green, 2010: 29) y el argumento a favor del poder controlador de un

<sup>53</sup> Para una excelente reflexión sobre el secreto y la opacidad como un bien invaluable de la persona y el nuevo riesgo que surge de la obsesión por la cobertura y la tecnología de ver y saber todo, véase George Kateb (2004). Sobre el dominio en el que la publicidad es valiosa y el dominio en el que su límite es valioso, véase Gutmann y Thompson (1996: 95-127). Sobre las promesas de publicidad en un estado democrático, cf. Bobbio (1987a: 85-113).

público ocular no es convincente ni está justificado. Se basa en consideraciones abstractas del papel del público ocular que las experiencias reales parecen refutar.

El primer ministro Silvio Berlusconi estuvo de forma permanente bajo la mirada de los medios de comunicación, quienes se introdujeron en su vida no necesariamente para revelar su comportamiento anárquico, sino para satisfacer la sed del público por noticias escandalosas. Esto, a su vez, creó un mercado de escándalos y convirtió a la opinión pública en un formato tabloide.<sup>54</sup> Poner la vida privada del primer ministro bajo los ojos de la gente no sirvió para controlar ni limitar su poder; además, ni siquiera lo disuadió de vivir su vida como prefería. El hecho de que Berlusconi poseyera o controlara seis estaciones de televisión nacionales fue, por supuesto, un factor agravante, pero no fue la única razón que hizo de la democracia de la audiencia italiana una democracia pasiva que difícilmente podía controlarlo. De hecho, más que la propiedad de los medios de información, el imperio de lo ocular o el incremento de las imágenes es el factor que hace de la visión un poder de inspección especialmente inútil.

La paradoja de exasperar el factor estético de la opinión pública a expensas de comprender y participar en la realización del juicio político es que no se considera que las imágenes sean fuente de una suerte de juicio que valora los gustos más que los hechos políticos o morales. El gusto, explicó Kant, lo que hace es exaltar más que contener las potencialidades retóricas de la visión y, además, aísla, pero no fomenta la comunicación. De hecho, si bien es posible “discutir sobre el gusto”, es imposible “discutir” al respecto porque no existe una determinación conceptual más allá de toda disputa en su dominio. Lo máximo que podemos hacer es tener fe en que “debe haber esperanza de llegar a un acuerdo mutuo”, y trabajar para hacerlo posible. El gusto es una opinión subjetiva y difícilmente puede ser un vehículo para el mutuo acuerdo entre los espectadores. Por el contrario, es el razonamiento hipotético (“imaginación”, en palabras de Kant) el que tiene el poder y la capacidad de despertar la voluntad, y lo hace conduciendo nuestra razón a idear estrategias que puedan atraer el consentimiento:

<sup>54</sup> Un estudio interesante de la política de los escándalos es el de Nicholas Dirks (2006: en particular, 87-132), quien sostiene que los diversos escándalos morales generados por los medios de comunicación del imperialismo británico de los siglos XVIII y XIX sirvieron, de hecho, para apuntalar y justificar el proyecto del imperio en lugar de criticarlo.

... debe haber esperanza de llegar a un acuerdo mutuo; por lo tanto, se debe poder contar con fundamentos para el juicio que no tengan una validez meramente privada y, por lo tanto, tampoco sean únicamente subjetivos, aunque, sin embargo, se opone completamente al principio general que cada uno tiene de su propio gusto. (Kant, 2000: 214-217, ¶¶ 56-57)<sup>55</sup>

La ideología es hija del razonamiento hipotético y de la imaginación. Además, nos hace prefigurar el futuro para movilizar nuestra voluntad de actuar en el presente con el objetivo de alcanzarlo. Dar explicaciones ideológicas es un comportamiento racional en un ámbito que, como la política, se ocupa del comportamiento o de las decisiones orientadas al futuro que se supone que harán que las cosas sucedan. Pero ¿cuál es el resultado de las imágenes y el gusto? Según Sartori (1997: 149): “El resultado es el siguiente: que las prioridades de la televisión son la primicia, la filmación (una buena imagen) y los índices de audiencia (la mayor audiencia posible)”. El resultado predecible es que la información en sí misma no empodera la facultad de juicio.

La hegemonía de lo ocular puede conducir al público exactamente en la dirección opuesta a la que pretendía Green. La audiencia no controla al líder, pero le sugiere lo que debe hacer o evitar hacer para encontrar el apoyo de la gente (que no es necesariamente idéntico al interés de la sociedad) y, de hecho, forjar su opinión favorable. Además, el imperio de lo visual arruina, inevitablemente, el tenor y el estilo del discurso político. La experiencia italiana confirma este diagnóstico porque en los años que Berlusconi reinó como líder plebiscitario *de facto* de una democracia de audiencias, los temas de la conversación política fueron dictados por la lógica del *marketing* comercial y la publicidad. Los temas políticos que lideraron los medios de comunicación fueron eliminados del discurso público simplemente porque no eran atractivos para la televisión o para los espectadores.<sup>56</sup> La paradoja del video público o de poner una “carga adicional” sobre las figuras públicas es que las decisiones políticas permanecen invisibles y no se revelan porque la mayoría de las veces son poco atractivas para el gusto estético y los deseos de la multitud televisada. Saber

<sup>55</sup> Cf. Peter J. Steinberger (1993: 138-153).

<sup>56</sup> Al comentar sobre los asuntos extramatrimoniales del presidente Clinton que ocuparon al público estadounidense durante la mitad de su segundo mandato, Gutmann y Thompson (1996: 124) argumentaron correctamente que la calidad de la deliberación sería menos “tensa si habláramos menos sobre las inmoralidades privadas de los funcionarios públicos”.

muy poco de lo que estaban haciendo los políticos electos era el costo que pagaban los ciudadanos italianos al convertirse en una audiencia ocular todopoderosa que se alimentaba de un tipo de información impulsada por el objetivo de impresionar la mente de las personas con imágenes que despertaran la compasión o la ira. Para Luhmann (2000: 103), “el efecto no es la función donde parecen estar los medios de comunicación; esta función parece estar en la reproducción de la no transparencia a través de la transparencia, en la producción de la *no transparencia de los efectos a través de la transparencia del conocimiento*”. Así, hacer visible la vida del líder y convertirla en un objeto de espectáculo puede engendrar una nueva opacidad bajo el pretexto de publicidad.

El caso italiano demuestra que la transformación de la base de la política de los programas de partido hacia la audiencia ha hecho que la gente no solo tenga menos control, sino que tampoco pueda mirar y que el dominio de la política sea más vulnerable a la corrupción. Hace años, Alessandro Pizzorno (1998: 45-63) interpretó la paradoja desplegada por esta transformación como un signo del declive del lenguaje y el juicio público y su remplazo por el lenguaje y el juicio de la moral y el gusto subjetivo. La centralidad de los símbolos sobre los programas y de la personalidad del líder sobre el colectivo de militantes del partido se traduce en la centralidad de las cualidades morales sobre las cualidades políticas en la formulación del juicio público por parte de los ciudadanos. Las virtudes políticas (prudencia, competencia, etc.) decaen y las virtudes personales (estéticas, sexuales, etc.) se vuelven centrales. Un resultado probado de esta transformación es el aumento de la corrupción, porque lo que debería ser objeto de visibilidad pública no es tan interesante para los espectadores y los expertos en medios como la vida personal del líder. La política se vuelve más profesional en el sentido de que se convierte en una actividad que vive de intercambios ocultos. De hecho, el plebiscito de la audiencia facilita la corrupción.

### ¿Para qué sirve mirar?

Darle al pueblo un poder ocular exclusivo no le da ninguna garantía de que lo que van a ver son las cosas más importantes que maneja el gobierno y los políticos o lo que la sociedad necesita y quiere Sartori (1997: 149-50). Para que las opiniones sean públicas no es suficiente que se difundan entre el público; también es necesario que pertenezcan

a la “cosa pública” –a la *res publica*– y el juicio sobre la pertinencia es algo que los ciudadanos desarrollan cuando participan en la producción de su voluntad y sus juicios como ciudadanos y no simplemente como espectadores (Sartori, 1987: 87). Lo hacen cuando realizan otras cosas además de observar como participar en movimientos, asociaciones y elecciones.; cuando hacen que los representantes sean conscientes de sus problemas e intereses; cuando los critican; y cuando los votan dentro y fuera. Sin embargo, no es solo el contenido y quién lo lleva a cabo lo que convierte un hecho en un hecho público, sino también la forma en que se hace. Los ciudadanos contribuyen a hacer lo público cuando inducen al Estado a hacer lo que Kant pensó que se debía hacer: someter sus actos al juicio de los ciudadanos para ser evaluados según los principios del uso público de su razón, que es la igualdad de consideración y libertad. El uso público de la razón de los ciudadanos exige que los actos del Estado sean públicos. Pero ¿en qué momento comienza la publicidad de un hecho público? ¿Empieza cuando todavía está en forma de plan en la mente de los políticos<sup>57</sup> o cuando se debate en las instituciones públicas, como en una asamblea?<sup>58</sup>

Al comentar la máxima kantiana de la razón pública, Norberto Bobbio formuló las siguientes preguntas: Si el encubrimiento de sus actos por parte de un gobierno es, en sí mismo, admitir que esos hechos son motivo de escándalo, “¿qué es lo que constituye un escándalo?” y “¿en qué momento nace un escándalo?”. ¿Cuán expuesto al público debe estar el hecho que se considere que está ante los ojos de las personas? Es decir, no se puede tomar una decisión de forma totalmente transparente, sobre todo cuando, como en una democracia, la libertad individual es el principio que guía el comportamiento político (y no solo privado), porque es la condición gracias a la cual se logra la negociación y el compromiso entre intereses y partidos plurales (Bobbio, 1987a: 93). La forma en que se hacen públicos los hechos públicos (¿cuándo?, ¿de qué forma?, ¿mediante qué tipo de imágenes?, etc.) no es, en sí mismo, un tema transparente.

<sup>57</sup> Cf. Michael Walzer (1973:160-180) y Thomas Nagel (1978: 75-91).

<sup>58</sup> Esta pregunta es particularmente relevante cuando se trata de religión: ¿cómo deben entrar las creencias religiosas en la esfera pública? ¿Deberían los ciudadanos traducir siempre sus puntos de vista religiosos privados al lenguaje de la razón pública? Cf., en particular, Rawls (1999) y Jürgen Habermas (2006). Este artículo se ha vuelto a publicar recientemente, con cambios menores, bajo el título “Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the “Public Use of Reason by Religious and Secular Citizens” (ver Habermas, 2008).

La respuesta de la democracia plebiscitaria no parece quitar la opacidad: “La franqueza es útil porque busca regular este conjunto secundario de preocupaciones: no las políticas que se legislan, sino los líderes facultados para legislar” (Green, 2010: 203). El poder ocular del pueblo opera en la persona del líder más que en las políticas. Esto es lo que lo convierte en un rasgo del plebiscitarianismo. “Los debates presidenciales, las consultas públicas y las conferencias de prensa” son las estrategias de la democracia ocular que pertenecen, esencialmente, a la “capacidad de observación” del comportamiento (ibíd.: 200 y 203). Sin embargo, como Luhmann (2000: 58) argumentó de manera convincente, la opacidad está implícita en el paradigma del público como espectador total porque “ofrecido desde el exterior, el entretenimiento tiene como objetivo activar lo que nosotros mismos experimentamos, esperamos, tememos, olvidamos, tal como lo hizo alguna vez la narración de mitos”. El público ocular estimula la identificación y la empatía, dos fenómenos que difícilmente conducen a una actitud crítica o controladora.

Así, aunque la transformación visual del público genera su “presencia constante, esta puede no ser una presencia controladora. Ver más y de manera constante no implica necesariamente ver todo y ver lo que es importante para juzgar o para responsabilizar a los líderes por sus decisiones. Sobre todo, no hace a los ciudadanos más poderosos que cuando votan en una elección política. Según Green (2010: 119): “El enfoque plebiscitario de la reforma democrática es valioso precisamente porque priva tanto al acto específico de votar como a la concepción general del ciudadano común como decisor”. Pero las elecciones, que son lo opuesto a una “presencia constante”, tienen el poder de echar a un líder desagradable de su cargo; por otro lado, observar al líder a través de la información o las imágenes que brindan todos los días los medios de comunicación y los agentes de prensa puede hacer que los ciudadanos se sientan impotentes, a menos que se interprete la democracia ocular como una herramienta para una mayor participación o, incluso, como la ruptura de la política ordinaria. Sin embargo, esto no es a lo que se supone que el pueblo plebiscitario de Green (ibíd.: 28) debe apuntar a hacer porque la audiencia está destinada a sustituir la participación en lugar de inspirarla.

En este punto surge espontáneamente una pregunta: dado que se supone que el pueblo es solo una audiencia visual que no tiene ningún papel en el proceso de decisión que solo tiene una minoría, ¿qué sentido tiene

mirar? Despojar al pueblo de su “capacidad de autor de normas y leyes” implica hacer que la esfera pública juegue un papel meramente estético, cuyo impacto es más de espectáculo que controlador. La afirmación que plantea que “en la democracia moderna gobiernan las minorías” tendría que completarse con la afirmación de que gobiernan después de que el pueblo las ha elegido. Sin incluir el momento de la participación o “la voluntad” en la definición de pueblo, la democracia ocular no tiene meta o, más precisamente, no tiene otra meta que la de observar. La diarquía de la voluntad y el juicio es lo que convierte al pueblo democrático en un actor controlador porque contempla una comunicación estructurada (regulada por procedimientos y normas constitucionales y operada por asociaciones intermediarias como partidos y organizaciones de la sociedad civil) entre la acción política y el juicio político. Esta diarquía se desfigura si se le da la voluntad a los pocos que hacen el juego procedimental e institucional (como elite electa) y se le da el juicio al pueblo, pero en la forma única de lo visual o estético.

Por lo tanto, propondría revertir el argumento plebiscitario y enfatizar que estar bajo los ojos del pueblo es una estrategia astuta que el líder o los expertos en los medios pueden usar para disminuir el control de la gente sobre el poder si no se toman algunas disposiciones que no se relacionan simplemente con la regulación de su aparición en público. Como acabamos de ver, Green sugiere que el Ejecutivo o el presidente celebre conferencias de prensa con regularidad o que los candidatos participen en un debate franco y abierto en la televisión –en suma, para hacer de la arena de la política una experiencia de gladiadores– es suficiente para exponer a él o ella al poder ocular de la gente. Estos hechos, supone, están en sintonía con la identidad del pueblo como una unidad que no está fragmentada en partidos. Las elecciones dan el veredicto de la mayoría y reflejan batallas partidarias. Son medios en manos de los grupos políticos y no un procedimiento que utiliza la soberanía democrática para crear, controlar y limitar el poder estatal. En la interpretación de Green, las elecciones o la voz autorizada están fuera de la competencia del pueblo, que es solo una: observar y juzgar desde una posición que está por encima de todos los puntos de vista partidarios y sin una meta activa por delante. Desaparece la soberanía política del pueblo. El soberano es solo una audiencia (ibíd.: capítulo 7). El foro público estético y teatral reemplaza tanto la función política como la deliberativa.



## Democracia de audiencia

Se ha dicho que la videopolítica registra el fin de los ciudadanos en la sociedad de masas. Esta es una transformación cuyas consecuencias aun no están del todo claras para nosotros porque “la televisión está en proceso de remodelar nuestra forma de ser” e Internet se suma a este cambio (Sartori, 1997: 148). La aceptación de este hecho es propedéutico a una nueva teoría de la democracia hecha “a la luz de las patologías y disfunciones específicas” que han producido las tecnologías de la comunicación de masas y, especialmente, la televisión, pero no para encontrar remedios contra esas patologías y disfunciones (Green, 2010: 5). La democracia de audiencias marca el reconocimiento del declive del ideal de autonomía política. En un trabajo clásico sobre la sociedad de masas, William Kornhauser (1959) planteó hace muchos años la cuestión de cómo distinguir entre plebiscitarianismo bueno y malo en una democracia en la que las masas desempeñan el papel de un motor receptivo de liderazgo. Kornhauser propuso una respuesta que sigue siendo valiosa (y preocupante): el factor crucial al que debemos prestar atención es a cómo los líderes se relacionan con las masas y con otros líderes. En la política plebiscitaria, el factor de control se sitúa en la persona del líder más que en los procedimientos y en las instituciones. El punto de referencia para juzgar si tenemos un líder plebiscitario bueno o malo es el carácter del líder mismo, por lo tanto, es un percance o una condición difícilmente controlable por el público. La democracia de audiencias es una política abierta a los peligros.

Esto encuentra una confirmación en el argumento de Green de que la sinceridad y la transparencia son las únicas estrategias de contención con las que disponemos en la democracia de masas. Sin embargo, la sinceridad y la transparencia no se pueden hacer cumplir plenamente a través de instituciones y normas a menos que no se violen abiertamente los derechos básicos a la privacidad y la libertad de expresión individual. Por lo tanto, aunque, como dije anteriormente, ser responsable ante la audiencia implica que el líder tenga menos privacidad, la aceptación de exponer su vida a la audiencia depende, principalmente, de su moralidad o del cálculo de la prudencia que él y sus empleados hagan.<sup>59</sup> El resurgimiento del

<sup>59</sup> Es sorprendente que Green vea la aceptación del líder de restringir su privacidad como una característica central del control político y la vigilancia. Pero parece que el aumento de la vigilancia pública de la vida personal y las actividades privadas de un líder alimenta

plebiscitarianismo confirma la relación propuesta por Kornhauser (1959) de la sociedad de masas como fácilmente manipulable y movilizable por el declive del ciudadano. Además, como los autores de la tradición liberal, desde Mill y Tocqueville hasta Walter Lippmann, nos han advertido, el “hombre de masas” no solo es vulnerable a los líderes sino también a las propias masas. A estas advertencias, Green responde que esta complejidad de la dependencia muestra que todo el poder de las masas democráticas está en la opinión, que, además, se ha ido transformando paulatinamente en imágenes y atención visual. Los medios de comunicación colocan al gobierno bajo una inspección permanente por parte del pueblo que no necesita por ello reivindicar la participación política para ser activo como un soberano. La democracia plebiscitaria completa la transformación del pueblo político en el público y cumple la promesa del gobierno de opinión como aquel que pivota sobre el poder negativo del juicio, una forma de participación política que quiere controlar más que tomar decisiones y que no anhela hacer que las cosas sucedan ni está preocupado por los poderes delegados. El poder del espectador es el único poder que retiene el pueblo y, además, el único poder de control.

Los medios de comunicación y el sistema electrónico de comunicación directa son un apoyo sin precedentes a la democracia de audiencias y al colapso que conlleva la distinción y mediación entre la persona privada y el ciudadano.<sup>60</sup> La desaparición del actor general (o la artificialidad de la identidad política del ciudadano) significa que el juicio mismo va a cambiar al volverse más adherente al punto de vista o al gusto idiosincrásico de la persona individual y en reacción directa a los eventos u ocurrencia de hechos que la persona ve. Según Becker y Wehner (2001: 74): “El ciudadano que conversa con otros ciudadanos en Internet no existe”. Como Lippmann (1955: 22-24) anticipó hace algunas décadas, la perfección de la democracia de lo público corresponde a la creación de un mundo que no tiene un punto de referencia externo a la mente y la vida de la persona privada y en el que la perspectiva probatoria ya no es posible. El mundo creado por los medios de comunicación es el mundo mismo, una

---

el tipo de videocracia de la cultura de las celebridades, interminablemente distraída, que no tiene nada que ver con la vigilancia de la toma de decisiones políticas y los *arcana imperii* de las puertas cerradas. A la inversa, no está claro por qué las instituciones de transparencia pública que funcionan correctamente requerirían que la vida privada de los políticos se hiciera pública.

<sup>60</sup> Cf. el excelente y profético trabajo de Lawrence K. Grossman (1995).

realidad total y única. Según Luhmann (2000: 2), para empezar, no es un mundo de comunicación porque con estos instrumentos se descarta la interacción entre emisores y receptores de imágenes. Y es, precisamente, esta interrupción del contacto directo lo que asegura un alto nivel de libertad de los medios, con la conclusión implícita de que los receptores son verdaderamente pasivos. Sin embargo, es probable que esto cambie el significado de la publicidad y la esfera pública, al mismo tiempo que socava la idea de Bentham del público como tribunal. Así, la diarquía de la voluntad y el juicio empodera al público porque incorpora una idea reguladora (el ciudadano como una identidad que pertenece a todos por igual y que no es idéntica a la realidad social de la persona privada) que hace del juicio mismo un acto “público”, ya que es un parámetro que todo ciudadano sabe utilizar y gracias al cual las acciones y decisiones del Estado son juzgadas como correctas o incorrectas.

Como vimos anteriormente, Schmitt reinterpretó la democracia plebiscitaria desde la perspectiva del cambio en el sentido de lo “público”: de algo que se define de manera jurídico-normativo (lo que pertenece al estado civil) a algo que está expuesto a la visión o existe en un sentido teatral (lo que se hace frente a los ojos de los demás). Esta es la visión del público que regresa en el plebiscitarianismo contemporáneo. La resurrección de las ideas que impulsaron la crítica del parlamentarismo en la Alemania de principios del siglo xx es un indicio interesante de una nueva tendencia que preocupa a la teoría democrática. El libro de Bernard Manin sobre el gobierno representativo es, quizás, el documento más importante de esta tendencia. Un tema central de este libro es el diagnóstico del declive de la democracia de partidos y el surgimiento de la democracia del público en la que la confianza en el líder y la aceptación de un creciente llamado al poder discrecional por parte del Ejecutivo se encuentran con un cambio en la organización de las elecciones políticas que abarca desde los líderes y militantes de los partidos hasta los expertos en comunicación. “La democracia de la audiencia es el gobierno del *experto en medios*” (Manin, 1997: 221), o la celebración del poder ocular, como observa Green al completar el diagnóstico de Manin. Aunque durante la democracia partidaria las elecciones se basaron, en gran medida, en el aspecto vocal y volitivo de la política –la participación era el marcador central de la soberanía popular–, la aparición en público define ahora el arte de la política. Las palabras, la discusión y los conflictos entre ideas

e intereses son centrales en un caso y la sinceridad o transparencia en el otro, en el que el órgano del poder popular es “la mirada más que la decisión, y el ideal crítico del poder popular es la sinceridad en lugar de la autonomía” (Green, 2010: 15). La democracia de audiencia de Manin es un paso profundo e influyente hacia la participación como espectador.

Manin no tenía la intención de estimular el movimiento en esa dirección. De hecho, su diagnóstico se basó en la idea de que la audiencia espectadora actúa como juez soberano, por lo que asumió la idea tradicional de que el consentimiento y la discusión son esenciales para la legitimidad, pero que el juicio por sí solo no es una marca de autogobernación. Así, Manin evaluó la transición de la democracia de partidos a la democracia de audiencias en términos de un declive del poder soberano del pueblo ya que consistía en un desempoderamiento del poder de decisión de los ciudadanos. Cuando la gente solía votar por partidos con una plataforma, ejercía su juicio sobre la política futura; sus votos no contenían simplemente su confianza en un notable, como solía ocurrir al inicio del gobierno representativo, cuando el candidato-notable era la figura de la representación. En la democracia de partidos, la imagen del candidato no sustituyó a la expectativa futura de los votantes como en la democracia plebiscitaria, en la que las elecciones se realizan sobre la base de la imagen del candidato y la referencia a programas y plataformas es casi irrelevante. La consecuencia es que la rendición de cuentas, en sí misma, deja de tener sentido, ya que los electores no tienen ningún control sobre los temas y las políticas, ni siquiera durante la campaña electoral. Claramente, Manin juzgó la transición de debatir y participar hacia asistir y mirar como un signo de “malestar”, y no como una mejora. De hecho, concluyó su libro con las siguientes incómodas palabras (1997: 233): “el gobierno representativo parece haber cesado su progreso hacia el autogobierno popular”.

Sin embargo, una vez que abandonamos el juicio evaluativo de Manin sobre la transición de la democracia de partidos a la democracia de la audiencia y consideramos que esta última es un hecho consumado que debemos afrontar, vemos que el escenario normativo cambia. Lo que impulsa una perspectiva de audiencia consistente, sostiene Green (2010: 111-112), es la superación final del “estatus hegemónico del modelo vocal” y su idea de que la participación de la gente es “una fuerza de decisión activa autónoma”. El proyecto plebiscitario consiste en derrocar esta hegemonía

y liquidar la democracia deliberativa y procedimental, que considera a la democracia plebiscitaria como una "blasfemia" por el papel pasivo que le atribuye al pueblo. Los argumentos que los deliberativistas y procedimentalistas sostienen en su contra son, principalmente, éticos y morales; se hacen en nombre de la universalización de los argumentos racionales o en nombre de la agregación de preferencias y el cambio periódico de los elegidos como la única vía pragmática para resolver la falta de racionalidad que encierra el gobierno de opinión. Los teóricos habermasianos y procedimentalistas conciben a la democracia como un orden político que se basa en la autonomía y el voto, una visión de la actividad política que se centra en la decisión y la voz. Tratan la opinión del particular como un asunto que no puede ingresar en el ámbito político sin pasar por una transformación. Los primeros lo hacen filtrando opiniones a través de una deliberación racional; los segundos, extrayendo de esas opiniones la unidad numérica del cálculo. Esto es lo que la democracia ocular quiere refutar y cambiar al oponer la intermediación del juicio con la reacción visual a las imágenes.

### Un modelo romano

Lawrence K. Grossman (1995) escribió, hace varios años, que la tecnología de las telecomunicaciones ha reducido las barreras tradicionales del tiempo y el espacio y ha redirigido la política hacia la democracia directa. El declive del modelo madisoniano, afirmó, va de la mano con este proceso de estrechamiento de distancias y de difuminación de los tradicionales controles, equilibrios y separación de poderes que acompañaron a los dos primeros siglos del constitucionalismo. Una nueva época de democracia directa parece estar esperando a los modernos si afirmamos que incluso los jueces de la Corte Suprema sienten la presión de la audiencia en lugar de defender su independencia (Grossman, 1995: 4-6). Igualmente, el escenario que estuve graficando no es el de la democracia directa, sino el de una nueva forma de oligarquía que se desarrolla a partir de la centralidad de la visión sobre la voz. De hecho, cuando las normas de autonomía política ceden el paso a las del espectador, los procedimientos democráticos descienden a métodos de selección de elites, y esto no le otorga ningún poder a los ciudadanos. Es posible afirmar que, a cambio del poder de influir en la política, los ciudadanos comunes salen del espacio que organizan las instituciones y los procedimientos. Recuperar el

papel visual de la *doxa* es, en este caso, reivindicar el poder irracional del pueblo a través de miradas, rumores, aplausos y abucheos. La distancia del mito cognitivo del público como espacio para la formación de una opinión pública ilustrada no puede ser más grande. Igual de grande es la distancia del papel político de la opinión como juicio verosímil que, parafraseando a Aristóteles, caracteriza a una democracia isonómica en la que los argumentos razonados y los votos son las herramientas (y derechos) que todos los ciudadanos tienen y pueden utilizar. La tradición a la que pertenece la democracia plebiscitaria no es, pues, ni la ilustración ni la democracia directa ateniense. En cambio, es el foro romano en el que la presencia plebiscitaria de las masas actuó funcionalmente en apoyo del papel de liderazgo de la minoría. En esta sección final del capítulo me gustaría sugerir el renacimiento de la plebe y su actividad de audiencia como las mejores representaciones de las nuevas figuras o características de la democracia en la era de la tecnología y los medios de comunicación.

Como vimos en el capítulo anterior, el *populus romanus* implicaba tanto una multitud como el legislador que compartía el poder soberano con el Senado. La multitud en el foro no era idéntica a la del *populus*, que actuaba dentro de las tribus (*tributa curiata* y *tributa centuriata*, de acuerdo con los distintos encuentros que se hacían para votar leyes o magistrados).<sup>61</sup> La multitud era activa a su manera y “no se limitaba a la manifestación de la opinión pública” (es decir, *extimatio* o votación). Fue la protagonista activa (en conjunto, y no como suma de individuos) de las funciones políticas desarrolladas en el foro, que fue juzgando y, en ciertas ocasiones, votando, a través del plebiscito, por candidatos o por leyes. La multitud “funcionó como un teatro político público” que todas las figuras reconocieron, apreciaron y temieron (ibíd.: 57). Fue su presencia en masa la que ejerció una poderosa influencia sobre los líderes. Miradas, gritos y rumores fueron las armas marcadas en el foro. El efecto

---

<sup>61</sup> Cicerón captó la distinción entre el *populus* y la *multitudo* de manera muy efectiva cuando se propuso distinguir entre “un grupo” y el *populus romanus*: “¿Crees que el grupo es el *populus romanus* que está formado por aquellos que son contratados para pagar, que son incitados a usar la fuerza contra los magistrados, asediar el Senado y esperar todos los días una masacre, un incendio y una devastación, ¿ese *populus* al que no hubieras podido reunir si no hubieras cerrado las tabernas? (...) Pero eso fue la belleza del *populus romanus*, que su verdadera forma, que viste en el campus en este momento cuando incluso tuviste el poder de hablar en contra de la autoridad y la voluntad del Senado y de toda Italia. Ese es el *populus* que es el señor de reyes, el vencedor y el comandante de todos los pueblos” y el que juzga y hace leyes (citado en Millar, 2005: 38).

sobre los líderes tenía que ser más fuerte que el del público televisado de hoy, que se realiza en una soledad colectiva, si se me permite decirlo, o en las casas particulares. Lo ocular era en Roma un poder más fuerte y directo en comparación con nuestro poder de asistente televisivo. Aunque las diferencias son enormes, la analogía con el foro es importante para comprender mejor la consecuencia que proviene de exaltar la función de la audiencia informal o del público sobre el ciudadano para la democracia. Para anticipar mi argumento, la experiencia romana nos muestra que la multitud adquiere más relevancia en proporción al declive de la relevancia del poder de voto del pueblo en el ocaso de la república.

La presencia física del público romano y el espectáculo visual que realizó fueron una fuerza que impresionó fuertemente a los “ojos y la mente” del actor.<sup>62</sup> Para parafrasear a Bentham, el foro fue el tribunal más aterrador de la república. Era difícil discernir quién dirigía y quién era dirigido porque las emociones dominaban el foro. Las emociones, que Cicerón describió como agentes de una enfermedad contagiosa, fueron el factor irracional que hizo que todos los romanos reconocieran y sintieran el foro como un lugar único. El análisis de Le Bon de la multitud en la sociedad de masas tradujo la descripción de Cicerón a un lenguaje que encaja con el plebiscitarianismo moderno.

La multitud, explicó Le Bon, tiene un poder “invencible” porque no puede traducirse en una determinada cantidad ya que no es la suma de las voluntades individuales sino una plusvalía, por así decirlo, que existe solo cuando el pueblo se convierte en una unidad indistinta. Se caracteriza por una falta de responsabilidad individual por la propia decisión que hace que sea más libre actuar y produce un fenómeno contagioso. Así, las personas actúan por imitación y piensan de una manera que, si se les pregunta más tarde, no pueden explicar. Finalmente, está dirigido por el poder de la sugerencia que proviene del hecho de que cada individuo siente la presencia de los demás y no puede resistirse. Le Bon (1960: 32) describió a la multitud como un retroceso a la espontaneidad de la tribu ya que posee la “espontaneidad, la violencia y el entusiasmo” e incluso el “heroísmo” de los “seres primitivos”. El cálculo agregativo y la racionalidad estratégica no eran capaces de representar el poder del foro o de la multitud. Le Bon usó el argumento del poder invencible de la multitud, su contagio y su poder emocional de sugestión, para explicar cómo fue

<sup>62</sup> Citado en Millar (2005: 72).

que los nobles en Francia renunciaron a sus privilegios y se opusieron tanto a su clase como a sus intereses individuales: “La renuncia a todos los privilegios que la nobleza francesa votó en un momento de entusiasmo durante la celebrada noche del 4 de agosto de 1789, ciertamente nunca hubiera sido consentida por ninguno de sus miembros tomados individualmente” (ibid.: 33). “Inferior” al “individuo aislado” (y para el ciudadano individual que piensa en la soledad de su mente como cuando vota) en términos de racionalidad, según Le Bon, la multitud es muy superior al individuo en términos de sentimientos y, sobre todo, en términos de emociones. La fuerza de la visión del público o el estilo en el que se expresan las opiniones es lo que hace que la multitud, antigua y moderna, sea única y especial.

La multitud romana también tenía una función de control: el importante poder de estar bajo los ojos del pueblo o en público. Para Jon Elster (1998: 111), el efecto del debate público (de estar ante una audiencia) en las asambleas en las que se deben tomar decisiones es el de inducir a los hablantes a remplazar el lenguaje de los intereses por el lenguaje de la razón o de una razón imparcial. Por supuesto, esto no implica que las propuestas bajo consideración estén limpias de motivos o intereses parciales, ya que es la habilidad de un buen orador poder emplear palabras que cubran su intención. El hecho de que la presencia del público dificulte que los oradores parezcan motivados únicamente por sus propios intereses no significa que los oradores o los políticos no puedan tener éxito si parecen sinceros aunque no lo sean en verdad, es decir, si son puramente hipócritas.<sup>63</sup> Maquiavelo dedicó muchas páginas a mostrar esta posibilidad que significa, en efecto, convertir al público de un dispositivo controlador en un espectáculo y un motor de legitimidad.

Este es el sentido, según Millar (2005: 45), de “la ideología de la publicidad que impregnaba todos los aspectos de la vida comunal romana”. La publicidad implicaba, en primer lugar, que todas las acciones, propuestas o eventos que pertenecían a las funciones de la república se hicieran y mostraran en público para darle a todo el pueblo una oportunidad efectiva de estar informado, juzgar y tomar decisiones. Las propuestas de ley, los nombres de los miembros del jurado o de los candidatos a los Tribunales y todo tipo de información se actualizaban diariamente en tableros o se colgaban en listas. Publicidad significaba poner “los detalles” de cualquier

<sup>63</sup> Cf. la descripción del perfecto político hipócrita en Runciman (2008: 85-90).



acción prospectiva a disposición de los ciudadanos que pasaban o se quedaban en el foro. “La escritura, la acción pública y la palabra jugaron un papel importante para garantizar la publicidad” (ibíd.).

Por lo tanto, el uso del público era más importante por su carácter simbólico que por el efecto real que podría haber tenido en las decisiones. Así, apartarse del público, actuar a puertas cerradas, marcó un cambio extraordinario en la política romana, al que los republicanos tradicionales se oponían y temían. La reconstrucción en el discurso de Cicerón de cómo Verres condujo su campaña electoral es un documento importante porque “por primera vez en la política romana, escuchamos de reuniones *divisiores* [reuniones de partidos] en la casa de un candidato, con el objetivo de distribuirle sobornos a diferentes tribus” (ibíd.: 68). Antes de que fuera “privatizada”, la influencia política se ejercía abiertamente, en el foro.

Sin embargo, la exposición pública pudo proteger a la república del soborno y la corrupción porque los líderes políticos sintieron el peso de parecer deshonestos (sin necesariamente serlo). El público podía disuadir la corrupción siempre y cuando la ciudad haya sido virtuosa. La transparencia tenía un poder efectivo de vigilancia mientras los ciudadanos romanos sintieran vergüenza de mostrar sus vicios a sus conciudadanos. Claramente, los procedimientos que regulaban el poder legislativo del *populus* no se percibían como una protección suficiente, y era necesario movilizar la virtud para fortalecerlos. Actuar en público era un complemento de protección en una ciudad en la que la moneda corriente era el honor y la virtud. El riesgo de ser visto por el público de Roma y denunciado era un poder disuasivo que restringía y estimulaba a los líderes. Por lo tanto, “público” era un adjetivo que implicaba “estar bajo los ojos de la multitud”. Para que tenga una función de control, algunos factores éticos debían presumirse y funcionar eficazmente.

La disuasión de la corrupción en la debilidad humana es, sin duda, uno de los legados más importantes de la república romana. De hecho, todos los que se postulaban para los cargos, luego de ser elegidos, tenían que prestar juramento en el foro y si “no tomaban ese juramento, tenían que renunciar” (ibíd.: 46). En la lógica de la idea de Bentham del público como tribunal, podemos decir del caso romano que mientras el tribunal de jueces selectos juzgaba, la multitud juzgaba a dichos jueces con el poder invisible de la opinión. El juez formal sentía la influencia apremiante del juez informal. En este sentido, estar bajo la mirada del pueblo era una

condición para la participación competente de quienes así lo deseaban (y se reunían en los comicios para votar) y una condición para controlar los hechos políticos (en el foro). El control de los intérpretes o ejecutantes no tenía por qué ser en forma de discurso o palabras. La actividad pasiva de atender, ver y escuchar también influía mucho en las decisiones; era una forma poderosa de pasividad en la medida en que podía inducir a un funcionario público, un jurado, un orador o un candidato a decir o no decir algo. La multitud, leemos en Salustio, estaba “activa” incluso cuando era “apática” (ibíd.: 59).

Reflexionando sobre el foro romano, podríamos decir que la multitud o el público tiene dos poderes: un poder de contención y un poder de liberación. Ejerce la función de castigar e instigar, y, en cualquier caso, de dirigir a quienes tienen el poder de actuar (en Roma, los ciudadanos en su función de voto y los candidatos). Es importante comprender esta doble función si queremos valorar la complejidad de la democracia procedimental, que, si bien puede tener un momento plebiscitario, no es plebiscitaria.

## El discurso en el foro

¿Por qué el foro romano por sí solo no puede figurar como un modelo de democracia aunque sea un modelo de presencia popular e, incluso, fuertemente igualitario si se lo considera en su relación dinámica con los líderes? Para responder a esta pregunta, me centraré en el derecho a la libertad de expresión que gozaban los romanos en el foro. Una cuestión posterior que plantearé es si el pueblo romano, en su capacidad soberana, tenía derecho a hablar también en público o si, como los atenienses cuando estaban reunidos en la *ekklesia*, podían hablar en las asambleas de votación o en los *comitia*. *Is goría* y *parrhía* eran los nombres del derecho individual a hablar que cada ciudadano ateniense disfrutaba cuando se reunía en la asamblea: el primero, “una libertad procesal positiva que le garantizaba a los ciudadanos atenienses la igualdad de oportunidades para dirigirse a la *ekklesia*” y, el segundo, “una libertad positiva y sustantiva que le daba forma al contenido del discurso de cada autor” (Werhan, 2008: 14-15). Como se explicó en el capítulo 1, la libertad de expresión, como una oportunidad igual para el ciudadano de participar directa o indirectamente en el proceso de decisión, ha sido el núcleo de la libertad política desde el inicio de la democracia. Según los historiadores romanos, *is goría*

y *panth sia* no eran oportunidades que los ciudadanos romanos gozaban por igual: algunos lo hacían en el foro (la minoría que se postulaban para cargos políticos), mientras que ninguno lo hacía cuando se reunían en sus asambleas (los *comitia*).<sup>64</sup> Esto no significa, sin embargo, que los ciudadanos romanos no gozaran del derecho de influir en las decisiones y de hablar en público (como lo hicieron en el foro). Sino que significa que su influencia en el foro fue ejercida por ellos como individuos privados y no como ciudadanos soberanos. Voy a intentar explicar esta importante distinción.

Tener un cargo (electo) o pertenecer a la clase senatorial y, por lo tanto, tener el derecho a postularse para un cargo solo le dio a algunos ciudadanos romanos el derecho individual de dirigirse a la gente y hablar.<sup>65</sup> *Isēgoria* era solo para la minoría en Roma. Los romanos comunes no lo disfrutaban. Es imposible decir que en Roma existía “un derecho formal para que todos los ciudadanos hablen” en el lugar en el que se tomaban las decisiones (Millar, 2005: 16). Al actuar como soberano, “cualquier ciudadano que quisiera hacerlo podía escuchar opiniones contrarias sobre cualquier tema, ya sea en diferentes *contiones* celebrados por diferentes funcionarios o, a veces, en el mismo *contio*” (ibíd.: 47). Las campañas electorales fueron extremadamente dinámicas, más de lo que lo son hoy. Todas las personas en el foro disfrutaban del derecho a la libertad de expresión, pero los ciudadanos romanos no lo disfrutaban cuando se reunían en los comicios dentro de los cuales votaban o actuaban como *populus* soberano. Lo disfrutaban como ciudadanos privados y, por lo tanto, en forma de derecho a “hablar en privado”, un derecho que se extendió también a los no ciudadanos o a todas aquellas personas que viajaron a Roma y acudieron libremente al foro. Tanto los ciudadanos corrientes como los no ciudadanos disfrutaban del derecho a la libertad de expresión en el foro. Lo que no todos gozaron fue el derecho a hablar en público o el derecho a dirigirse al pueblo o discutir en los *comitia*. De este derecho solo disfrutaban los patricios o los magistrados potenciales.

<sup>64</sup> Véase, en particular, ibíd. pág. 19, Millar (2002: 197-226), Janet Coleman (2000, v. 1: 285), Lily Ross Taylor (1949: 26 y 3), Ober (1989) 109), Raaflaub (1983 y Charler Wirszubski (1968: 11-17).

<sup>65</sup> Los ciudadanos pertenecientes al *populus* no tenían derecho a postularse para cargos públicos (ni, por lo tanto, a arengar a la multitud). Para que un no senador alcanzara ese objetivo se necesitaba la riqueza, la adquisición de una reputación como profesional (este fue el caso de Cicerón, quien fue un gran abogado) o el casamiento con una mujer patricia (como en el caso de César).

Cuando Green observa que la visión, y no la voz, es el sentido que hace que la gente sea una multitud que “solo mira” pero no “compite por el poder”, quiere enfatizar, precisamente, en el poder no de tomar decisiones sino de influir actuando como público. El tipo de derecho a la libertad de expresión del que disfruta el espectador tiene la forma de un derecho privado. En el desarrollo del capítulo 1 sobre el significado de la libertad de expresión en una sociedad democrática, argumenté que dos derechos diferentes a la libertad de expresión implican dos tipos diferentes de personas: una que habla, pero no decide y otra que habla y también decide. Esta distinción está en el centro del modelo del gobierno mixto que los académicos utilizan para describir el gobierno representativo contemporáneo con el fin de enfatizar el hecho de que, aunque los ciudadanos comunes pueden esperar influir en sus representantes expresando sus opiniones libremente, no tienen la certeza de que su voz será escuchada (la separación entre asambleas que votan sin hablar y Senados o Concejos que solo hablan sin votar fue respaldada por los republicanos modernos de tradición romana, desde Harrington hasta Rousseau). Como ciudadanos en la función de toma de decisiones, los romanos tenían tipos de derechos “pasivos”: por ejemplo, el derecho a oír y ver y a ser percibidos como una audiencia juzgadora por líderes “activos”. Para hacer efectivo ese derecho, el sistema romano se aseguró de que todos los puntos de vista de la oposición fueran siempre expresados en público por sus líderes y que toda la información sobre los candidatos, magistrados, propuestas de ley y leyes aprobadas se divulguen y se dieran a conocer al público. Pero en su función soberana, los ciudadanos hablaban a través de sus votos a gritos (plebiscito) y, cuando estaban en el foro, a través de las palabras de los que hablaban. Los debates y *conciones* a los que asistían diariamente en el foro eran realizados por ponentes (candidatos y magistrados) con los que las personas se identificaban. Ese es el sentido empático, participar o identificarse, según la noción plebiscitaria de representación de Schmitt.

En cualquier caso, el pueblo romano podía ejercer un poder reactivo: el de impedir o exaltar, de juzgar o castigar, tanto en el foro como en las tribus de votantes. No tenían derecho a ser *plenamente* activos como los patricios (quienes, sin embargo, no tenían derecho a voto). En resumen, una clara división entre hablar y votar, proponer y resolver (que Harrington teorizaría entonces como un argumento a favor del bicameralismo) dominaba la vida política romana. Junto con una votación silenciosa en

las tribus, el pueblo romano también tuvo una presencia ruidosa en el foro, pero no como ciudadanos que debatían y votaban (como en la democracia ateniense) sino como un público colectivo que influía y limitaba en masa a los oradores.

En el lenguaje contemporáneo, es el derecho individual a hablar como derecho privado (y no como derecho del ciudadano) lo que es importante para nosotros a tener en cuenta. Los ciudadanos romanos comunes hablaban libre y directamente como particulares en el foro y en todos los lugares que deseaban, pero no en las asambleas electorales ni en los comicios. Como individuos privados, formaban la multitud. La multitud era, pues, un actor público (visible) formado por individuos privados. Esto fue cierto en Roma como lo es en la democracia de audiencia de la actualidad. Los ciudadanos que conversan con nosotros y con otros ciudadanos en Internet o miran la televisión no existen, propiamente hablando, como ciudadanos. En este sentido, interactuamos como individuos privados que expresan opiniones personales y vemos las mismas imágenes en la inmediatez del tiempo que permite la comunicación informal, cuando queremos y cuando nos gusta.

En Roma, la multitud, y no el pueblo soberano, tenía derecho a hablar en el foro público. Precisamente por eso, el discurso público no se hizo en forma de argumento racional o de discurso deliberativo, sino en forma de reacción colectiva a lo que decían los candidatos o líderes: un grito contra un orador, un ruido de aprobación y el silencio mismo, como hemos visto. Este fue el *populus* contra el cual Cicerón lanzó sus despectivas palabras al compararlo con un mar atormentado con las tribunas como si fuera el viento agitándolo (ibíd.: 63). Cicerón le dio a este pueblo el nombre de pueblo democrático y fue contra el cual lanzó sus invectivas. En el siglo XVIII, esa imagen de turbulencia y locura “democrática” de la población en el foro inspiraría el miedo a la democracia en los discursos de los republicanos revolucionarios de las asambleas constitucionales de Filadelfia y París (Elster, 2000: 130, nota 93).<sup>66</sup> Por otro lado, inspiraría a los antiliberales a ridiculizar (o exaltar) a la democracia como régimen de masas.

<sup>66</sup> Sin embargo, la imagen de la democracia en las asambleas constitucionales del siglo XVIII, francesas y americanas también, se nutrió de una literatura que tenía en el centro a los escritores romanos, no a los atenienses. El elemento democrático en la república plebiscitaria romana es lo que ellos entendían por democracia.

En el escenario romano, en el que se alimentaba la democracia plebiscitaria, el público era un teatro, y como tal, actuaba como un “grupo” (para usar la palabra apropiada de Cicerón), cuyos miembros tenían derecho a expresarse en voz alta, pero, sin embargo, no tenían los mismos derechos que tenían los que actuaban. Así, un teatro no es un lugar para discusiones individuales o discursos razonables, sino que es una reunión de asistentes que pueden expresar sus puntos de vista en forma de reacción a lo que escuchan o ven. Pero solo los actores hablan y actúan. Según Millar (2005: 47):

Este teatro estaba disponible en un lugar tradicional fijo para quienes estaban interesados, y en él la multitud (que en sí misma podría describirse como un *contio*) no era necesariamente una audiencia pasiva, sino que podía intervenir mediante gritos o con un diálogo explícito con el hablante o podía mostrar su opinión simplemente alejándose. Además, la misma muchedumbre podría transformarse en una asamblea soberana de votantes (en principio) si el magistrado que presidía le ordenaba separarse (discernir) en sus *tribus* de votantes.

Así, en Roma (como en la democracia plebiscitaria) el público no era una “opinión pública” abstracta sino un contexto físico en donde los magistrados daban forma a sus palabras anticipando la reacción de la multitud. Como en una obra de teatro, todos los romanos conocían las reglas de ese juego, cuya *performance* también era una forma de entretenimiento.

## Conclusión

Mientras que el populismo desdibuja la diarquía democrática porque quiere que la opinión de la gran mayoría sea la voluntad de todo el pueblo, el plebiscitarianismo mantiene separadas la función de decisión (la minoría) y la del juicio visual (el pueblo) y las adscribe a dos grupos de ciudadanos. Aquí, el carácter negativo o reactivo de la política es el único factor determinante que cuenta como democrático. Fue Schmitt, más que Weber, quien abrió el camino a esta revisión radical de la política democrática cuando reconoció que la aclamación es la voz del colectivo (la mayoría) y el único acto que prueba el empoderamiento del pueblo, mientras que la decisión es una prerrogativa de la minoría. Los teóricos contemporáneos del plebiscito de la audiencia sostienen la definición de democracia de Schmitt en la que el pueblo es la “parte no política [del

Estado] que se mantiene dentro de la protección y sombra de las decisiones políticas” (ibíd.: 251). De hecho, la visión de Schmitt es excesivamente decisionista cuando se la compara con esta nueva interpretación de la política plebiscitaria como plenamente consonante con el paradigma de “un ideal ocular no vocal de sinceridad” (ibíd.: 167).

Mientras Schmitt eliminó de la democracia la razón y la participación en la deliberación, Green, como vimos, le sacó el último vestigio de carácter discursivo al hacer de la opinión ya no el ámbito del discurso sino el de la visión y el juicio ocular. La autonomía ya no forma parte del vocabulario democrático, ni siquiera en forma de masa que grita su voluntad colectiva. La democracia de la audiencia tiene como punto de referencia el modelo romano de foro. La diferencia entre una reunión plebiscitaria y una ciudadanía democrática reside esencialmente en el carácter y la función del discurso. En este último, el discurso es una prerrogativa del ciudadano individual como un derecho político que la persona ejerce junto con otros para influir, proponer y evaluar decisiones. El habla es el órgano de la autonomía política, ya sea en forma de participación directa o indirecta. En la reunión plebiscitaria, el discurso es, en cambio, una prerrogativa de la multitud que está formada por personas privadas que reaccionan a lo que ven y se les hace ver, y no para formar una opinión política o participar en un debate, sino para observar lo que hacen los que actúan. Esta es la libertad de la audiencia. Captura la diferencia entre la acción de una multitud que puede seguir o estimular a un orador o varios oradores y la acción de los ciudadanos que hablan a través de su poder de voto y sus diversas opiniones e intereses políticos.

Una multitud practica la libertad de expresión como un derecho privado porque sus miembros son un público de espectadores o individuos que pueden alejarse si no se entretienen, y no un público de ciudadanos cuyo comportamiento está guiado por procedimientos. La regla de la calle, como la de Internet o la de la televisión, es la regla de la multitud; se desata su libertad, pero esto no la convierte, en sí misma, en la libertad de un pueblo autónomo. La fuerza de la multitud aún no da testimonio de la libertad política, aunque es una manifestación de la libertad individual. Cuando el pueblo romano fue despojado de su derecho a votar sobre las leyes después de la presión de Sila contra el poder de los tribunos, la multitud no perdió su influencia visual y efectiva en el foro: “puede parecer paradójico argumentar que la política de masas en el foro alcanzó

su máxima eficacia precisamente en el único período en el que se perdió el poder incondicional de legislar” (ibíd.: 49).

La teoría contemporánea de la democracia plebiscitaria es una ilustración del renacimiento del poder de los rumores en un foro conformado por los medios de comunicación de masas. Sin embargo, en la república romana (cuando aún no estaba en decadencia) el foro y los comicios, la opinión y la voluntad, eran poderes igualmente influyentes. La democracia representativa contemporánea se enfrenta, en cambio, a un declive de la participación electoral y política que se corresponde con el crecimiento de la función estética y teatral del público, una máquina voyerista que sirve para satisfacer el anhelo de la gente por el espectáculo político más que su libertad frente al poder arbitrario. En efecto, el rasgo diárquico de la democracia representativa implica no solo que el soberano se componga de dos funciones, sino que estas se comuniquen para que la opinión no permanezca ineficaz y la voluntad no permanezca sin control. Una arena pública que cumple solo un rol estético muy difícilmente pueda ser un medio de control y juicio crítico, y menos aún si se complementa con una ciudadanía descontenta y con el declive del sentido del derecho político al voto. Esto ilustra la paradoja de la democracia actual en la que surgen movimientos de protesta tan fuertes en su apariencia como débiles e impotentes en su impacto en las decisiones políticas.



## Conclusión

En este libro he detectado algunas mutaciones de la democracia y las he examinado como desfiguraciones de la diarquía democrática de la voluntad y la opinión. En su forma representativa –he planteado– la democracia es un sistema en el que el poder de autorizar el uso de la fuerza como último recurso se ejerce en nombre y por cuenta del pueblo en virtud del procedimiento de las elecciones, lo que implica que las instituciones y los líderes políticos no pueden ignorar lo que los ciudadanos piensan, dicen y quieren fuera de las urnas. En este gobierno, el poder soberano no es simplemente la voluntad autorizada contenida en la ley civil que implementan los magistrados y las instituciones, sino un poder dual en el que la decisión es un componente. El foro de opiniones participa de la soberanía democrática, aunque no tiene ningún poder de autoridad formal y su fuerza es externa a las instituciones. Los desafíos que le esperan a las democracias contemporáneas son dobles. Primero, aunque nunca pueden separarse verdaderamente, estos poderes deben operar por separado y seguir siendo diferentes: no queremos que la opinión de la mayoría se convierta en una sola y la misma voluntad del soberano y no queremos que nuestras opiniones sean simplemente una reacción pasiva al espectáculo que los líderes ponen en escena. En segundo lugar, que la democracia representativa es el gobierno de la opinión también significa que el foro público mantiene el poder del Estado bajo escrutinio y que debe ser gobernado de acuerdo con el mismo principio igualitario que se encarna en el derecho de los ciudadanos a la autonomía. De aquí la siguiente máxima: una vez que el foro pasa a formar parte de nuestra comprensión de la presencia política, la democracia debe atender la cuestión de las circunstancias de la formación de opinión. El derecho de los ciudadanos a una participación equitativa en la determinación de la voluntad política (una persona, un voto) debe ir junto con la igualdad de oportunidades de los ciudadanos para estar informados, pero también

para formar, expresar, y dar a sus ideas peso e influencia pública. El funcionamiento del foro de opinión es, por tanto, un tema de justicia política y, aunque la influencia difícilmente puede ser igual y estimada con un cálculo riguroso, la oportunidad de ejercerla puede y debe tender a serlo. Aunque difícilmente podamos probar que existe una relación causal entre el contenido de los medios, la opinión pública y los resultados o decisiones políticas, las barreras a la igualdad de oportunidades para participar en la formación de opiniones políticas deben mantenerse bajas y su intensidad permanentemente monitoreada. La misma lógica que rige para el poder de decisión se aplica al foro de opinión: el poder económico no debe traducirse en poder político.

La democracia representativa es, de este modo, un gobierno de *doxa* en el sentido más amplio: porque la posibilidad de disputar y controlar el poder aumenta en la medida en que las opiniones de los ciudadanos no se limitan a sus mentes ni se mantienen como opiniones privadas; porque está en consonancia con el carácter de la democracia como sistema político que se basa y engendra la dispersión del poder; y porque posibilita la formulación de múltiples opciones políticas en relación con las cuales los ciudadanos toman sus decisiones. Así, si bien el poder electoral es, sin duda, la condición básica de la democracia, su garantía está dada por las condiciones en las que los ciudadanos obtienen la información y están expuestos a la presión de los formadores de opinión. Las elecciones son verdaderamente el medio para un gobierno de opinión como un gobierno que responde y es responsable ante el público.

Con relación a la diarquía de la democracia, sostuve que hay tres roles que cumple la *doxa* en el foro público: requerimiento cognitivo o de información; formación y contestación política o de agenda; y estético o un llamado a la transparencia y la sujeción del trabajo de la política a la ciudadanía. En relación con ellos, he identificado tres formas de desfiguración, que no son meras posibilidades teóricas sino fenómenos detectables en las democracias existentes. La interpretación epistémica de la democracia y los fenómenos populistas y plebiscitarios radicaliza cada uno de estos tres roles de la *doxa* y todos emergen desde dentro de la democracia representativa como sus fronteras internas pero extremas. De hecho, aunque estas radicalizaciones no pretenden provocar ningún cambio de régimen (en verdad se anuncian como una perfección o incluso como una norma de la democracia) porque no cuestionan la “voluntad”

(no privan de derechos a los ciudadanos), modifican la figura externa de la democracia en formas visibles y, sostengo, desagradables y problemáticas.

El objetivo de estas desfiguraciones es la *doxa*, aunque por motivos y de acuerdo a fines distintos. La teoría epistémica propone despolitizar los procedimientos democráticos y convertirlos en un método para lograr “resultados correctos” o neutralizar a los partidistas como decisiones basadas en la mayoría, en lugar de resultados que son solo procedimental y constitucionalmente válidos. Quieren rescatar a la democracia de su partidismo cacofónico, ruidoso y, a veces, demagógico, pero terminan por limitarla en lugar de respetar la naturaleza política de su procedimiento. Si tiene éxito, la corrección epistémica e impolítica cambiaría el carácter de opinión de la democracia y la convertiría en una expresión del poder del conocimiento. A esta desfiguración la he llamado platonismo democrático, ya que revive el mito del filósofo-rey, aunque vestido con un atuendo colectivo e igualitario. Sostengo que una multitud formada por personas que, con algunos datos y procedimientos de deliberación, se supone que lograrán un resultado correcto, todavía no es necesariamente una reunión democrática, aunque sí igualitaria. El componente que falta es la libertad política.

Al centrarse en el contenido del resultado, la traducción epistémica de la política democrática juzga el trabajo de los procedimientos desde la perspectiva de su capacidad para canalizar el conocimiento de la mayoría hacia decisiones que satisfacen razones que exceden su opinión (y la mayoría que obtienen) más que desde la perspectiva del principio de igual libertad política, el bien que se supone que los procedimientos prometen, reflejan y promueven. Por supuesto, hay muchas formas importantes de emplear el conocimiento en política, por ejemplo, en el ejecutivo, la burocracia, el poder judicial y los comités legislativos que ayudan al trabajo de los legisladores. El conocimiento y la competencia son, sin duda, esenciales como auxiliares del juicio y las decisiones políticas. Sin embargo, poner valor en los “resultados correctos” sobre o en lugar de los procedimientos políticos es algo diferente a invocar a los políticos competentes y a las buenas políticas. Además, es problemático, ya que puede preparar el terreno para una apertura comprensiva a las revisiones tecnocráticas de la democracia, como ya está sucediendo en los países europeos.

Si los procedimientos producen buenos resultados o educan a los ciudadanos moral y cognitivamente, como he argumentado, hacen todo eso sin premeditación. No elegimos la democracia con la idea de que puede convertirnos en buenos filósofos, sino porque queremos permanecer libres incluso mientras obedecemos leyes con las que no estamos de acuerdo (que es algo que los procedimientos presumen). Este es el sentido en el que utilicé la expresión “procedimentalismo democrático”: para enfatizar que lo que hace que los procedimientos sean la columna vertebral de la legitimidad política es el hecho de que hacen que el proceso suceda en la forma en que se supone que debe ocurrir, y no para que se logren algunos resultados sustantivos (o deseables), que, si se cumplen, ocurre sin premeditación por parte de los procedimientos, aunque los actores pueden querer usarlos para ese objetivo. Una mala decisión es igualmente legítima que una buena, cuando se toma de acuerdo con las reglas y los procedimientos democráticos. Esta conclusión en apariencia desagradable es una invitación a pensar en la democracia como un sistema de regulación de los conflictos políticos de manera que fomente la libertad y consolide la paz civil, aunque sin ninguna promesa de que nos hará alcanzar la última palabra sobre ellos.

Así, los teóricos populistas pueden tener buenas razones contra los platónicos, aunque llegan a una conclusión que no es preferible y que, de hecho, es otro tipo de desfiguración. He analizado el populismo en sus múltiples componentes, desde la polarización y radicalización de las opiniones políticas que fomenta hasta la encarnación cesarista del poder representativo que tiende a producir. Como un reflejo de la primera, esta desfiguración responde a la acusación tradicional de ignorancia e incompetencia de las masas, no por darles la calidad epistémica de unos pocos, sino por cuestionar por completo la idea de extender al colectivo el carácter de la racionalidad individual. El populismo afirma que las masas son realmente racionales en su presencia política, no por las reglas y procedimientos que crean, sino porque hacen un uso estratégico de los mitos, los símbolos y la retórica con miras a crear una narrativa hegemónica que pretende reinstalar a la mayoría excluida (la plebe) en el centro de la democracia. Las masas no logran este fin por sí mismas, sino más bien al confiar en algunos intelectuales y líderes talentosos que pueden crear una narrativa ganadora y explotar los procedimientos para conquistar el poder y llevar la democracia a lo que los populistas consideran su forma

más genuina, lo que reduce la diversidad del foro y alcanza decisiones consensuadas. La *doxa* pierde su condición de autónoma mientras los procedimientos democráticos se frenan instrumentalmente para permitir que gobiernen mayorías fuertes. Esta solución está preparada para facilitar la centralización del poder, debilitar los controles y equilibrios y la división de poderes, ignorar las oposiciones políticas y transformar las elecciones en un plebiscito sobre el líder. He reconocido las diferencias contextuales en la implementación e interpretación del populismo. Sin embargo, de una transformación populista de la democracia representativa sugerí lo mismo que sugirió Aristóteles de la demagogia en relación con la democracia directa: es una forma extrema de democracia, tan cerca de sus fronteras más lejanas como para poder provocar un cambio de régimen y, de hecho, un gobierno autoritario. Los actores populistas de algunos países de Europa y América Latina han utilizado recientemente los medios de comunicación para fusionar la opinión de la mayoría con la opinión pública; han adquirido un gran consenso y han utilizado el poder del Estado para favorecer y fortalecer a su electorado; han debilitado, así, el control institucional del gobierno y han fomentado la corrupción; y, finalmente, han utilizado al Estado para promover su mayoría en una clara violación de la diarquía de la democracia.

La última desfiguración parece estar cerca del populismo, pero es diferente en muchos aspectos importantes. El plebiscitarianismo nos promete restaurar la noción de “pueblo” como un “concepto significativo de identidad colectiva” y lo hace convirtiéndolo en un “espectador masivo de las elites políticas” (Green, 2010: 27-28). La audiencia visual se convierte en la única capacidad colectiva del pueblo. Esta desfiguración es aún más grave que las anteriores porque no cuestiona la estructura diárquica de la democracia representativa, sino que la reinterpreta de una manera que desafía el principio mismo de ciudadanía como autonomía política. Si bien, históricamente, fue posible adaptar la autonomía política a formas indirectas de participación como la representación (la democracia moderna lo hizo al centralizar el sufragio igualitario o el derecho al voto), parece difícil conciliar la democracia con una visión de la política que convierte la condición de “ser gobernado” y ve a los líderes actuar como una norma o como la figura del “pueblo”. Los teóricos contemporáneos de la democracia plebiscitaria llevan la lectura instrumental del proceduralismo a su consecuencia extrema, es decir, el reconocimiento realista

de que la política es un asunto de la minoría, incluso cuando la mayoría los elige. Su sugerencia, al enfatizar que las decisiones son dominio de la elite, es que la teoría democrática debería desviar su atención de los procedimientos políticos a lo que es más agradable para la gente, que no es actuar (ningún colectivo puede ser autónomo, solo los individuos pueden) sino observar. Los procedimientos son para las elites gobernantes; la presencia ocular es para las masas. El esquema de la política romana como una mezcla de actuación patricia y asistencia plebeya es el modelo del plebiscitarianismo, que viola la diarquía al distribuir la función de la voluntad y la opinión en dos grupos separados y, además, al quitarle a la opinión cualquier implicación política o deliberativa. Democracia de audiencia es el nombre propio de esta nueva forma de plebiscitarianismo, que convierte lo dado en norma en la medida en que acepta el sometimiento de los ciudadanos a la creatividad imperante de los líderes y los expertos en medios y concluye que la actividad central de los ciudadanos es visual y solo como espectadores, no como sujetos discursivos ni participativos. La democracia plebiscitaria es una democracia presidencial de masas que minimiza la concepción liberal de la limitación del poder y la división de poderes, las estrategias legales clásicas del constitucionalismo.

Si bien el populismo ha sido un objeto de estudio recurrente, el fin de los regímenes totalitarios ha hecho del plebiscitarianismo una reliquia olvidada. Sin embargo, las cosas parecen estar cambiando tanto en la teoría como en la práctica. En los Estados Unidos, por ejemplo, la academia de la teoría política está presenciando un renacimiento del interés y la simpatía por la democracia plebiscitaria como resultado de una inclinación más favorable hacia el mayoritarismo y una idea de democracia que se preocupa menos por los controles legales e institucionales y limitaciones y más por las formas de actividad popular que dependen tanto de un llamado a la transparencia como de la identificación de los presidentes líderes con las masas que pasan por alto al Congreso. En algunas democracias occidentales, los llamados a la transparencia, la intrusión de información en la vida de los líderes y el llamamiento directo a la audiencia demostraron ser incapaces de controlar los poderes efectivos, a pesar del clamor de supervisión que afirman los medios. Con respecto al caso italiano, quizás el más interesante en este sentido, el hecho de que un primer ministro poseyera o controlara seis estaciones de televisión nacionales fue, por supuesto, un factor agravante, pero no fue la única razón que convirtió

a los italianos en una multitud pasiva de espectadores que difícilmente podría controlar el poder de Berlusconi. En efecto, más que la propiedad de los medios de información, el imperio de lo ocular o el incremento de las imágenes parece ser el factor que hace de la visión un poder de inspección y control especialmente inútil, pese a lo que creen los teóricos plebiscitarios.

El plebiscito de la audiencia puede utilizarse para demostrar *a contrariis* que la defensa de la diarquía de la democracia pasa hoy por la emancipación del procedimentalismo de las restricciones de la teoría schumpeteriana, la idea de que la democracia es un método de selección de líderes sin prácticamente ninguna acción de influencia sobre el gobierno por parte de los ciudadanos, salvo cuando votan. Este libro no está dedicado a perseguir esta tarea, aunque toda su estructura se basa en una interpretación del procedimentalismo democrático como normativo, como he aclarado en el capítulo 1. La recuperación del valor político y el de los procedimientos democráticos es la respuesta más radical y coherente contra estas desfiguraciones. Hacer normativo el procedimentalismo político por derecho propio significa verlo al servicio del bien básico que la democracia reclama y promueve: una distribución equitativa de la libertad política. La democracia no promete nada más que esto, lo cual se debe, en gran medida, a que es un bien que se devalúa con demasiada facilidad por una mala implementación y un mal desempeño de las reglas e instituciones, la falta de sentido de la participación electoral de los ciudadanos y la creciente infiltración del poder económico en el foro de opinión. Sin embargo, como efectivamente argumentó C. Edwin Baker (2007: 8), el “principio de distribución democrática es un fin en sí mismo, y no un medio que se predice que conducirá empíricamente a algún resultado deseable” y se aplica tanto a la función de tomar decisiones (votación) como a la función de formarlos y cuestionarlos. Solo dentro de esta visión normativa de los procedimientos políticos es posible darle sentido a la democracia como un gobierno que se basa en la *doxa* y en el que el proceso de toma de decisiones se basa en su totalidad en la igualdad de derechos de los ciudadanos a votar y juzgar. Esta es la figura diárquica que nos hace reconocer a un gobierno como democrático.

Los defensores de las tres desfiguraciones que discutí están insatisfechos con esta visión de la democracia, que descartan como meramente procedimental, vacía de cualquier ideal y solo formal. En contra, proponen

que juzguemos, evaluemos o elogiemos el proceso democrático desde la perspectiva de algún resultado específico, ya sea una decisión acertada, un realineamiento de los diversos componentes del pueblo bajo una unidad hegemónica o una transparencia visual. Opuesto a ellos he argumentado que la democracia es sus procedimientos y que en esto descansa nuestra libertad como ciudadanos. Al contrario de los planes perfeccionistas que sitúan el valor de la democracia en lo que sus procedimientos le deben permitir a la ciudadanía, la democracia no tiene una sociedad ideal que prometer ni un objetivo específico que hacernos lograr. Sus procedimientos no garantizan mejorar nuestra capacidad de decisión (no aprendemos a votar cuando votamos) ni prometen orientarnos hacia resultados correctos según criterios que los trascienden.

El procedimentalismo, en su interpretación en apariencia realista, pero, de hecho, schumpeteriana, cargó con la mayor parte de la responsabilidad de su mala reputación cuando opuso el método al ideal. Como método para regular la distribución del poder entre un grupo de ciudadanos, la democracia difícilmente puede ser un ideal. Darle al procedimentalismo un significado solo instrumentalista ha sido el objetivo de la revisión de Schumpeter contra los gobiernos populares consensuales y fascistas. Sin embargo, su consecuencia sobre el valor normativo del procedimentalismo democrático es negativa. Las implicancias de disociar el ideal y el método ya fueron previstas por Hans Kelsen (2013: 23-13) en 1929:

En las discusiones sobre la democracia, se crean repetidamente muchos malentendidos por el hecho de que un lado solo habla sobre la idea, mientras que el otro solo habla sobre la realidad de este fenómeno. Las dos partes están en desacuerdo porque ninguna logra captar el fenómeno en su totalidad, mientras que ideología y realidad deben entenderse en referencia mutua.

En este libro intenté objetar los enfoques orientados al contenido y a los resultados defendiendo y proponiendo una emancipación normativa del procedimentalismo político. Busqué dos cosas: cuestionar la difamación antidemocrática de este método que lo convierte en otro nombre para la circulación de las elites y cuestionar la idea de que para hacerlo noble o normativo debemos atribuirle un objetivo externo. Argumenté que para poder resistir a las visiones de los procedimientos democráticos orientados al contenido o al resultado, no necesitamos despojarlos de su valor de principio y que, para atribuirles un valor normativo, tampoco



necesitamos hacer que sirvan a un objetivo que está preseleccionado (¿por quién?) como bueno de acuerdo con criterios externos a ellos.

La democracia tiene algo que prometer además de la elección de sus legisladores (una función que es, sin embargo, un indicio crucial de libertad política y aún está sujeta a resistencias en las democracias consolidadas, donde los ciudadanos encuentran obstáculos injustificables cuando deciden ir a votar y son, muchas veces, impugnados). Lo que la democracia promete es un proceso de participación regulada, directa e indirecta, en la construcción de la autoridad política (leyes civiles) basada en igualdad de condiciones de poder político y realizado con miras a idear propuestas y a tomar decisiones que valgan para todos, pero sin hacer que el poder político persiga ningún otro objetivo específico excepto reproducirse a sí mismo y a sus condiciones infinitamente. Los ciudadanos democráticos se hacen tres promesas:<sup>1</sup>

- a) que todos pueden disentir libre y públicamente sobre la interpretación de lo que significa participar como iguales políticos en la construcción de la ley (por ejemplo, sobre el significado y extensión de la igualdad; sobre la interpretación de la libertad de expresión, ya sea solo un derecho individual o también un derecho político; o si la igualdad política debe depender de algunas condiciones socioeconómicas);
- b) que se resuelvan temporalmente sus desacuerdos con las decisiones que se toman contando cada voto individual de acuerdo con la regla de la mayoría (reconocen la división política de mayoría/minoría y no la unanimidad, como fundacional, y, además, seleccionan el cómputo de votos porque presumen la disidencia, y no el consentimiento);
- c) y que no aceptarán considerar ninguna decisión como última o incuestionable (porque interpretan la democracia, principalmente, como una forma para cambiar decisiones tomadas antes más que para llegar a un punto de bondad o acierto que ponga fin al proceso de cambio).

El principio organizador de este proceso constitucionalizado de promesas es la igual libertad política, que es un término intencionalmente general que les deja a los ciudadanos la libertad de interpretar de diferentes

<sup>1</sup> Sobre las promesas de la democracia y su permanente estado de incumplimiento, cf. Bobbio (1987a: 3-31).

maneras a condición de que los derechos básicos que lo definen y protegen (el derecho al sufragio y la libertad de expresión, de prensa y de asociación) no sean revocables. Esto es lo que hace que los procedimientos sean valiosos y es la promesa que hace una “mera” concepción procedimental de la democracia. La democracia no tiene ninguna utopía que cumplir y parece ser, de hecho, el consumo de todas las utopías en la medida en que es un sistema político que erosiona las visiones mesiánicas o ideas platónicas de justicia y actualización epistémica en el momento en que les permite competir por el consentimiento y la búsqueda de la aprobación mayoritaria. La democracia puede describirse como un proceso de secularización permanente de la política, dado que siempre surgen nuevas visiones que pretenden ser su intérprete verdadero o más fiel. El trabajo no premeditado de este sistema es dirigir a los ciudadanos a buscar objetivos destinados a hacer que su libertad política igualitaria sea más segura o esté mejor preservada. El valor del proceso democrático hace de su mantenimiento una tarea política que no es vil y menor. Podríamos arriesgarnos a decir que se trata de una obra utópica en sí misma porque, para ser realizada, sus actores, los ciudadanos, tienen que reconocer el valor de las reglas y las normas de la democracia a pesar de su mal desempeño, su mal funcionamiento o sus desfiguraciones, pero también reconocer la posibilidad de repararlas. Así, este método de participación política está abierto a todos los contenidos posibles en la medida en que permite una estrategia de enfrentamiento político y compromiso entre los partidos que compiten por la interpretación de las condiciones de la democracia. Los límites de los contenidos están en las reglas del juego que utilizan.

Este método es muy exigente y lo primero que le pide a sus ciudadanos es que lo respeten en sus condiciones y principios porque en este sentido es que residen todas las ventajas del método democrático (Bobbio, 1987a: 23). Esto implica no solo una distribución equitativa de las bases políticas de poder de toma de decisiones, sino también una participación no fútil que exprese libremente la propia opinión, trate de influir en el sistema, imponga capacidad de respuesta a los representantes y los responsabilice y que lo haga en condiciones de igualdad de oportunidades.<sup>2</sup> La protección de la sociedad civil, política y los derechos sociales básicos son esenciales para una participación igualitaria significativa de este tipo. Siempre que se respeten estas condiciones, los procedimientos democráticos regularán

---

<sup>2</sup> Cf. Gerry Mackie (2011: 441-444).

un sistema político abierto a todos los contenidos posibles y posibilitará que quienes ejercen el poder sean controlados por quienes son los depositarios básicos de ese poder, es decir, los ciudadanos. El poder de control es diario y se compone tanto del poder de tomar decisiones como del de expresarse y asociarse abierta y libremente para cuestionar, controlar y cambiar decisiones y representantes.

Es claro que las instituciones y los procedimientos están expuestos a distorsiones. En una sociedad democrática las distorsiones provienen de la violación de la igualdad o de la escalada de la igualdad en las condiciones que determinan un uso justo de esos procedimientos. Para Beitz (1989: 192): "Difícilmente se podría tomar en serio su condición de ciudadano igual, por ejemplo, si debido a la falta de recursos uno no pudiera exponer sus puntos de vista de manera efectiva en el foro público". El buen trabajo de los procedimientos requiere que todo el sistema se preocupe no solo por sus condiciones formales, sino también por la percepción que los ciudadanos tienen de su eficacia y su valor. El criterio que oriente este mantenimiento debe ser acorde con la interpretación procedimental de la democracia: debe apuntar a bloquear la traducción de las desigualdades socioeconómicas en poder político (la justicia social y redistributiva se justifica en aras de preservar la igualdad política). Esta tarea se parece al trabajo de Tantalus porque la separación del sistema político del poder socioeconómico debe lograrse sin bloquear la comunicación entre la sociedad y las instituciones, que es, como vimos, una de las características más importantes del gobierno representativo y lo que lo hace diárquico. En este libro insistí en un aspecto en particular de esta tarea, esto es, el mantenimiento del foro de formación y expresión de la opinión, el terreno en el que se originan las desfiguraciones de la democracia actual.

Mientras que, en la antigüedad, los riesgos para la democracia provenían principalmente del lado del poder de toma de decisiones (que privaba a muchos de su derecho a participar en la asamblea y en los jurados populares), hoy en día, los riesgos provienen del interior del foro. Los medios tecnológicos que exige la libertad de opinión en la sociedad moderna hacen que el poder económico ingrese en la política e, incluso, la ocupe de manera bastante directa y fuerte. La *doxa* puede convertirse y, de hecho, se ha convertido en varios países democráticos en una mercancía que el dinero puede comprar y vender con la inevitable consecuencia de hacer de la desigualdad en la política una condición consolidada contra

la cual los legisladores deben pensar constantemente nuevas estrategias. La investigación empírica demuestra que esta preocupación está bien planteada al demostrar cómo la desigualdad económica y la desigualdad política “se refuerzan mutuamente con el resultado de que la riqueza tiende a afianzar, en lugar de distribuir, el poder a lo largo del tiempo” Dawood (2007: 147). Gracias a la propiedad o al control de los medios de comunicación, aquellos ciudadanos que disponen de más poder económico pueden tener más posibilidades de elegir a los representantes que prefieran y facilitar decisiones que favorezcan sus intereses. Se trata de una ruptura de la igualdad jurídica y política que está preparada para provocar el dominio de algunos sobre el resto y, al bajar la barrera contra la arbitrariedad, poner en peligro los procedimientos democráticos. Owen M. Fiss (1986: 786) elaboró, quizás, el argumento más eficaz sobre por qué el dinero privado es una limitación grave para la igualdad política y por qué el Estado no puede ser visto simplemente como el enemigo en cuestiones de formación de opinión:

Proteger la autonomía colocando una zona de no interferencia alrededor del individuo (...) es probable que produzca un debate público controlado, y por lo tanto limitado, por algunas fuerzas que dominan las estructuras sociales, y no un debate que sea desinhibido, robusto y abierto.

Por lo tanto, una consecuencia importante del carácter diárquico de la democracia es que la libertad de expresión es un derecho con las dos caras de Janus, una negativa o individual (protección contra el poder) y una positiva o política (formación de opiniones políticas).

Los estudiosos de política toman esto como evidencia de que en la democracia representativa los ciudadanos pueden sufrir un nuevo tipo de corrupción, una “corrupción deshonesta” que consiste en excluir a quienes tienen la misma ciudadanía de una presencia significativa en el foro y hacerlo de una manera que no pueden probar su exclusión porque conservan el derecho de votar en las urnas, lo que es una prueba fáctica de su ciudadanía igualitaria (Warren, 2004: 328-333). Sin embargo, en la democracia, proteger a las instituciones políticas de la corrupción es proteger la igualdad política, lo que implica proteger “la integridad del sistema de representación política” y asegurar, por ejemplo, “un acceso justo a la arena pública en cada etapa de la competencia política para aquellos candidatos con derecho a participar en esa etapa” (Beitz, 1989: 203). Estos son temas de justicia política que surgen de la preocupación

por dar forma a las controversias sobre la reforma del financiamiento de campañas en los Estados Unidos y los debates políticos dentro de los países europeos sobre la protección del pluralismo de los medios y el sistema de información frente a los potentados privados. Como he mostrado en el capítulo 1, los académicos legales y políticos han utilizado el argumento de la corrupción para describir la “influencia corrosiva” de la riqueza corporativa o la “influencia indebida” que una “presencia política” desigual en el foro está destinada a tener, incluso aunque las corporaciones o los ciudadanos ricos no tengan un plan explícito o una intención de ejercerlo y aunque hablar no sea lo mismo que votar. Me baso en este argumento para esbozar, al final de este libro, algunas pautas para mantener y proteger la figura diárquica de la democracia. De las tres promesas antes mencionadas se desprende que los ciudadanos democráticos se hacen a sí mismos y pertenecen a la regulación de la relación entre el ámbito de la voluntad y el de la opinión.

La primera directriz apunta a contener la opacidad en el proceso de interdependencia entre los representantes electos y la ciudadanía. Porque en una democracia representativa el derecho al voto implica tanto el derecho a formar una mayoría como el de estar representado (en el que se basa el reclamo de rendición de cuentas y receptividad), el modo de selección de candidatos, la formación de agendas políticas y los canales de comunicación entre representantes y ciudadanos a lo largo del mandato electoral son factores fundamentales en la construcción de una práctica democrática decente del derecho al voto. No se debe permitir que el liderazgo de los partidos políticos les robe a los ciudadanos el derecho a expresar sus reclamos y los reduzca a ser electores plebiscitarios que eligen entre sí-no sobre cuestiones que inventan algunos expertos electorales y mediáticos.

Esto nos lleva a la segunda directriz, que se refiere a la *vexata quaestio* de la regulación y limitación del uso de los recursos económicos privados en las campañas electorales y en el ámbito político en general. El tema es delicado porque, si bien la disposición de dinero en la política es una expresión de la libertad de competir o contribuir en el proceso político, existe evidencia empírica de que el dinero también tiene un impacto negativo directo en la igualdad de oportunidades de los ciudadanos para hacerse oír, aunque, parafraseando las palabras de los jueces Stevens y O'Connor, la votación secreta nos impide producir “pruebas concretas”

de que “el dinero compra influencia”. Desde su inicio liberal en el siglo xvii, los derechos de propiedad y la libertad de expresión han sido aliados y un apoyo mutuo de la libertad política. Sin embargo, en una democracia representativa en la que la presencia política de las personas se produce a través de prácticas indirectas, difícilmente se puede evitar el control público del dinero privado en la esfera política. De hecho, desde la antigua Atenas, aunque la democracia no prometía igualdad económica, sí prometía romper la continuidad entre el poder de la riqueza y el poder político. Visto desde esta perspectiva, la decisión de la Corte Suprema de Estados Unidos de permitirle a las corporaciones libertad plena para financiar la política y las campañas electorales legaliza y justifica una ruptura grave en la igualdad democrática porque, al tratar a las corporaciones privadas como personas jurídicas dotadas de derechos civiles y políticos, le abre la puerta a una nueva concepción del ciudadano que está preparada para anular el fundamento igualitario de la democracia, es decir, la garantía de que el voto de cada ciudadano cuenta como uno.

La observación final se refiere a la protección de la independencia y el pluralismo del foro público de información tanto del poder de las mayorías políticas como del poder de los potentados privados.<sup>3</sup> En ambos casos, resguardar y defender el pluralismo puede implicar la actualización de las constituciones existentes. Escritas antes de la revolución tecnológica de los medios de comunicación e información, la mayoría de ellas no están efectivamente equipadas para proteger el derecho a la información y al pluralismo de las fuentes de información.<sup>4</sup> En los últimos años, la innovación jurídica ha avanzado hacia la afirmación del derecho político al acceso equitativo a la información relevante como libertad personal para expresar opiniones y también como un derecho que le pertenece al ciudadano. La Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea es un hito en este tema. El artículo 11 está explícitamente dedicado a la “Libertad de expresión e información”. Parte 1: “Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión. Este derecho incluirá la libertad de opinar, recibir y difundir información e ideas sin injerencia de la autoridad

<sup>3</sup> Sobre las “salvaguardias democráticas” en relación con los sistemas de comunicación públicos e inclusivos, cf. Baker (2007: 6-19).

<sup>4</sup> Algunas constituciones están mejor equipadas que otras. Por ejemplo, el artículo 5 de la constitución alemana declara que “cualquier organismo tiene derecho a expresar y difundir libremente sus opiniones con palabras, materiales escritos e imágenes y a ser informado sin impedimentos a través de fuentes que deben ser accesibles a todos”.

pública y sin importar fronteras”. Parte 2: “Se respetarán la libertad y el pluralismo de los medios de comunicación”.

La estrategia madisoniana de impedir el crecimiento de los monopolios a través del pluralismo parece ser la más coherente al tratar con el sistema privado de los medios de comunicación y la prensa, ya que la dispersión del poder es, en sí misma, una forma de control y un freno a quienes lo mantienen.<sup>5</sup> La cuestión que está en el centro de las controversias contemporáneas se refiere no tanto a la validez de esta estrategia sino a su implementación, que implica revisar lo que es una tradición liberal consolidada (en los Estados Unidos en particular), esto es, el desdén de cualquier intrusión del público en el “mercado de las ideas”. Sin embargo, “el mercado” no es un dominio autorregulado espontáneo y mucho menos un escenario natural de las relaciones humanas; es una institución que se apoya en un sistema de normas y reglas bastante fuerte, sin el cual puede generar su propia negación, el monopolio. Como ha argumentado Fiss de manera convincente, el paradigma del mercado de ideas debería contemplar una atención igualitaria y un mantenimiento cuidadoso del requisito pluralista, tanto más porque en este caso concreto la idea de este como una jungla en la que solo el más apto sobrevive va en contra del principio democrático que, como vimos, le otorga a todos, y no solo a la mayoría, el derecho a ser escuchados.

Concluyo volviendo a la implicancia de tratar la democracia como una diarquía de la voluntad y la opinión, es decir, que una respuesta democrática a las desfiguradoras que proponen cambiar el sentido y la función de la *doxa* o sustituirla por la verdad consiste en hacer del foro un bien público, con la libertad de expresión como componente fundamental del derecho político del ciudadano. El foro es un bien público que, entre otras cosas, les permite a los ciudadanos adquirir otros bienes, como monitorear el poder constituido, revelar lo que tiende a ocultar y, por lo tanto, correr el riesgo de facilitar la corrupción y, finalmente, permitir que los ciudadanos tomen y expresen sus decisiones políticas. El mantenimiento de la democracia hoy requiere abordar el complejo tema de la “influencia

<sup>5</sup> El argumento según el cual el pluralismo es una estrategia insatisfactoria porque inclina las opiniones hacia la fragmentación y a sus partidarios hacia la identificación sectaria y, por lo tanto, impide en lugar de facilitar la conversación pública, parece cosificar los fenómenos reales y subestimar el hecho de que, como se dijo, la competencia política por lograr el consentimiento que promueven los procedimientos democráticos es capaz de neutralizar estos potenciales negativos en el momento en que los inducen a competir por la mayoría.

indebida” en el foro para reevaluar el poder diárquico de la voluntad y la opinión y hacer que estas últimas desempeñen su función compleja (lo cognitivo, lo político y lo estético). Las interpretaciones epistémicas y apolíticas y las propuestas populistas y plebiscitarias ponen en duda la capacidad de la democracia para resolver estos problemas sin dejar de ser procedimental en su carácter o sin la ayuda de factores adicionales. En este libro tuve la intención de sacar a la luz este argumento y refutarlo. La sensación de futilidad que pueden tener los ciudadanos desfavorecidos de las instituciones democráticas no debe interpretarse como una denuncia del déficit o incapacidad de estos últimos para enmendarse, sino como un reconocimiento de que para preservar sus condiciones se requiere el monitoreo y la reafirmación persistentemente, porque la desigualdad social se traduce en desigualdad de poder político.



## Reconocimientos

Escribí este libro durante meses de cambio formidable en las sociedades y democracias occidentales, mientras la Segunda Gran Depresión comenzó a incinerar sueños triunfantes de crecimiento económico sin fin para todos y las agencias de calificación cuestionaron la capacidad de los parlamentos electos y los procedimientos democráticos para tomar decisiones competentes y rápidas. El aumento de la desigualdad económica y la escalada de la ambición política al poder por parte de los acomodados, ya sea con credenciales tecnocráticas, retórica populista o consenso plebiscitario, son los fenómenos que desafían el sistema democrático actual y que este libro se propone estudiar. Una continuación de mi trabajo anterior sobre democracia representativa, detecta y somete a una investigación crítica algunas de las metamorfosis contemporáneas más visibles de la democracia. Mi mayor deuda de gratitud es con mis estudiantes de la Universidad de Columbia y la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa, a quienes está dedicado este libro. Tengo una deuda especial de gratitud con algunos de ellos en particular: Ian Zuckerman, Luke Macinnis, Maria Paula Saffon, Carlo Invernizzi Accetti, Alexander Gourevitch, Giulia Oskian y David Ragazzoni. Ellos leyeron partes de este libro mientras aún estaba en manuscrito, discutieron apasionadamente conmigo algunos de sus temas principales y me impulsaron a comprender mejor la democracia como una agenda de procedimientos y *doxa*. También tuve la oportunidad de discutir capítulos del libro en el Centro de Valores Humanos de la Universidad de Princeton y sus talleres sobre populismo, así como en la Universidad de Oxford, la Universidad de Louvain, la Universidad Northwestern, el Collegio Moncalieri de Turín, la Universidad de Bolonia, la Universidad Bocconi y la Universidad de Bicocca en Milán. Además lo hice en la 36ª reunión anual de Anpocs (Brasil), en el Instituto Straus en la Facultad de Derecho de la Universidad de Nueva York y en el Centro de Investigaciones Políticas en Sciences Po (París). Agradezco a los participantes de estos

seminarios, conferencias y simposios por sus comentarios. Registro mi agradecimiento a Juan González Bertomeu, Jan-Werner Müller, Michele Battini, Terence Ball, Steven Lukes, Danielle Allen, Maria Salvati, Nancy Rosenblum, John McCormick, Gil Delannoi, Pierre Rosanvallon y Salvatore Veca; las conversaciones que tuve con ellos sobre temas específicos en diferentes etapas de la composición del libro fueron esclarecedoras y apreciadas. Por último, debo un reconocimiento final a los lectores anónimos de Harvard University Press, cuyas sugerencias y observaciones críticas fueron una excelente guía para la revisión final del manuscrito.

# Bibliografía

- ACKERMAN, B. (1991). *We the People: Foundations* (v. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1998). *We the People: Transformations*. V. 2. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (2010). *The Decline and Fall of the American Republic*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (2012). "Neo-federalism?", en J. Elster y R. Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 153-194.
- ACKERMAN, B. y FISHKIN, J. (2004). *Deliberation Day*. New Haven: Yale University Press.
- ANDERSON, B. (1991). *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- ANKERSMIT, F. R. (1997). *Aesthetic Politics: Political Philosophy beyond Fact and Value*. Stanford: Stanford University Press.
- ARATO, A. (2013). "Political Theology and Populism", en *Social Research*, 80 (1), 143-172.
- ARDITI, B. (2008). *Politics on the Edge of Liberalism: Difference, Populism, Revolution, Agitation*. Edimburgo: Edinburg University Press.
- ARENDT, H. (1958). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Meridian Books.
- \_\_\_\_\_. (1990 [1963]). *On Revolution*. Londres: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (1990a). "Philosophy and Politics", en *Social Research*, 57 (1), 73-103.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press. Edición con un ensayo interpretativo de Ronald Beiner.
- ARISTOTELES (1935). "Eudemian Ethics", en *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classic Library), trad. H. Rackham.
- \_\_\_\_\_. (1977). *Politics*. Cambridge: Harvard University Press. Trad. H. Rackham.
- \_\_\_\_\_. (1990). *The Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press. Trad. David Ross.

- \_\_\_\_\_. (1994). *Art of Rhetoric*. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library). Trad. John Henry Freese.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Topics*. Oxford: Clarendon Press. Trad. R. Smith.
- BAEHR, P. (2004). "Max Weber and the Avatars of Caesarism", en P. Baehr y M. Richter, *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*, Cambridge: Cambridge University, 155-174.
- BAGDIKIAN, B. H. (1983). *The Media Monopoly*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. (2004). *The New Media Monopoly*. Boston: Beacon Press.
- BAKER, C. E. (1994). *Advertising and a Democratic Press*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Media Concentration and Democracy: Why Ownership Matters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BALL, T. (1988). *Transforming Political Discourse: Political Theory and Critical Conceptual History*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. (2011). "Manipulation: As Old as Democracy Itself (and Sometimes Dangerous)", en W. Le Cheminant y J. M. Parrish (eds.), *Manipulating Democracy: Democratic Theory, Political Psychology, and Mass Media*, Nueva York: Routledge, 41-58.
- BARBER, B. (1997). "The New Telecommunications Technology: Endless Frontier or the End of Democracy?", en *Constellations*, 4 (2), 208-238.
- BARRON, J. (1967). "Access to the Press - A New First Amendment Right", en *Harvard Law Review*, 80 (8), 1641-1678.
- BARRY, B. (1996). *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
- BARTELS, L. (2008). *Unequal Democracy: The Political Economy of the New Gilded Age*. Nueva York: Russell Sage Foundation, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. (2009). "Economic Inequality and Political Representation", en L. Jacobs y D. King (eds.), *The Unsustainable American State*, Oxford: Oxford University Press, 167-196.
- BAUDRILLARD, J. (1981). *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Nueva York: Telos Publishing. Trad. Charles Levin.
- BECKER, B. y WEHNER, J. (2001). "Electronic Networks and Civil Society: Reflections on Structural Changes in the Public Sphere", en C. Ess y F. Sudweeks (eds.), *Culture, Technology, Communication: Toward an Intercultural Global Village*, Albany: State University of New York Press, 67-86.
- BEETHAM, D. (1985). *Max Weber and the Theory of Modern Politics*. Oxford: Oxford University Press.

- BEITZ, C. R. (1989). *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- BELLAMY, R. (2007). *Political Constitutionalism: A Republican Defense of the Constitutionality of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BENTHAM, J. (2005 [1843]). "An Essay on Political Tactics, or Inquiries Concerning the Discipline and Mode of Proceeding Proper to Be Observed in Political Assemblies...", en *The Works of Jeremy Bentham*, Londres: Elibron Classics Series.
- BERLIN, I. (1992 [1958]). "Two Concept of Liberty", en *Four Essays On Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- BEZANSON, M. E. (2003). "Kleindienst v. Mandel", en R. A. Parker (ed.), *Free Speech on Trial: Communication Perspectives on Landmark Supreme Court Decisions*, Tuscaloosa: University of Alabama Press, 172-186.
- BEZANSON, R. P. (2011). "No Middle Ground? Reflections on the Citizens United Decision", en *Iowa Law Review* 96 (2), 649-667.
- BOBBIO, N. (1969). *Saggi sulla Scienza Politica in Italia*. Bari: Laterza.
- \_\_\_\_\_. (1987). *Which Socialism? Marxism, Socialism and Democracy*. Cambridge: Polity Press. Trad. Roger Griffin.
- \_\_\_\_\_. (1987a). *The Future of Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Ed. Richard Bellamy. Trad. Roger Griffin.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Democracy and Dictatorship: The Nature and Limits of State Power*. Cambridge: Polity Press. Trad. Peter Kennealy.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Eguaglianza e libertà*. Turín: Einaudi.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Left and Right: The Significance of A Political Distinction*. Cambridge: Polity Press. Trad. e introducción A. Cameron.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Autobiografia*. Roma-Bari: Laterza. Ed. Alberto Papuzzi.
- \_\_\_\_\_. (2005 [1954]). "Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri", en *Politica e cultura*, Turín: Einaudi.
- BODIN, J. (1991). *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*. Cambridge: Cambridge University Press. Ed. Julian Franklin.
- BOHMAN, J. (2000). *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge: MIT Press.
- BOLINGBROKE, H. (1997). *A Dissertation upon Parties*, en *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. Ed. David Armitage.
- BOLLINGER, L. C. (1986). *The Tolerant Society: Freedom of Speech and Extremist Speech in America*. Oxford: Oxford University Press.
- BOLTANSKI, L. (1999). *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. G. D. Burchell.

- BORDIEU, P. (1990). *In Other Words: Essays Towards a Reflective Sociology*. Stanford: Stanford University Press. Trad. M. Adamson.
- BREITSCHEIDER, C. (2010). "When the State Speaks, What Should I Say? The Dilemma of Freedom of Expression and Democratic Persuasion", en *Perspectives on Politics* 8 (4), 1005-1019.
- BRICKHOUSE, T. C. y SMITH, N. D. (1994). *Plato's Socrates*. Nueva York: Oxford University Press.
- BRIGGS, X. de S. (2008). *Democracy as Problem Solving: Civic Capacity in Communities Across the Globe*. Cambridge: MIT Press.
- BROWN, M. (2006). "Survey Article: Citizen Panels and the Concept of Representation", en *Journal of Political Philosophy*, 14 (2), 203-225.
- BRYCE, J. (1995). *The American Commonwealth*, 2 vols, Indianápolis: Liberty Fund.
- BUCHSTEIN, H. (1997). "Bytes the Bite: The Internet and Deliberative Democracy", en *Constellations*, 4 (2), 248-263.
- BURKE, E. (1999). "Speech at Mr. Burke's Arrival in Bristol", en I. Kramnick (ed.), *The Portable Edmund Burke*, Londres: Penguin Books, 155-157.
- \_\_\_\_\_. (1999a). "Speech on a Committee to Inquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament", en I. Kramnick (ed.), *The Portable Edmund Burke*, Londres: Penguin Books, 174-182.
- \_\_\_\_\_. (1999b). "Speech on Economic Reform", en I. Kramnick (ed.), *The Portable Edmund Burke*, Londres: Penguin Books, 158-162.
- \_\_\_\_\_. (1999c [1790]). "Reflections on Revolution in France", en I. Kramnick (ed.), *The Portable Edmund Burke*, Londres: Penguin Books, 438-444.
- CACCIARI, M. (2009). *The Unpolitical: On the Radical Critique of Political Reason*. Nueva York: Fordham University Press. Ed. Alessandro Carrera. Trad. Massimo Verdicchio.
- CAMBIANO, G. (2000). *Polis: Un modello per la cultura europea*. Roma: Laterza.
- CANFORA, L. (2008). *La democrazia di Pericle*. Roma: Laterza.
- CANOVAN, M. (1999). "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy", en *Political Studies*, 47 (1), 2-16.
- \_\_\_\_\_. (2002). "Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy," en Yves Meny y Yves Surel (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*, Oxford: Palgrave, 25-44.
- CARLEDGE, P. (1996). "Comparatively Equal", en J. Ober y C. Hedrick (eds.), *Dēmokratia: A conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: Princeton University Press, 175-186.
- CASTELS, M. (2009). *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press.

- CASTORIADIS, C. (1991). "Power Politics, Autonomy", en *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Nueva York: Oxford University Press.
- CAVALLI, L. (1995). *Carisma: La qualità straordinaria del leader*. Roma: Laterza.
- CHAFEE JR., Z. (1947). *Government and Mass Communication: A Report from the Commission on Freedom of the Press*. Chicago: University of Chicago Press.
- CICERÓN, M. T. (1928). "De legibus", en *On the republic on the Laws*. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library). Trad. C. W. Keyes.
- \_\_\_\_\_. (1945). *Tusculan Disputations*. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classic Library). Trad. J.E. King.
- \_\_\_\_\_. (1955-1958). *De natura deorum*. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classic Library). Ed. A. S. Pease.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Letters to Atticus*. V. 4. Cambridge: Harvard University Press, 1999. Ed. D. R. Shackleton Bailey.
- COHEN, J. (2010). *The Arc of the Moral Universe and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- COHEN, J. y ARATO, A. (1995). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press.
- COLEMAN, J. (2000). *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*, 2 volúmenes, Oxford: Blackwell.
- COMMISSION OF FREEDOM OF THE PRESS (1947). *A Free and Responsible Press: A General Report on Mass Communication*. Chicago: University of Chicago Press. Ed. Robert D. Leigh.
- CONDORCET, N. (1968 [1789]). "Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens", en M. F. Arago y A. Condorcet O'Connor (eds.), *Oeuvres: Nouvelle impression l'édition en facsimilé de l'édition Paris 1847-1849*, v. 9, Stuttgart-Bad Cannstatt, Alemania: Friedrich Frommann, 413-430.
- \_\_\_\_\_. (1968a). "Aux amis de la liberté", en M. F. Arago y A. Condorcet O'Connor (eds.), *Oeuvres: Nouvelle impression l'édition en facsimilé de l'édition Paris 1847-1849*, v. 10, 175-187.
- \_\_\_\_\_. (1968b). "Projet de Déclaration des Droits" (art. 28), en M. F. Arago y A. Condorcet O'Connor (eds.), *Oeuvres: Nouvelle impression l'édition en facsimilé de l'édition Paris 1847-1849*, v. 10.
- \_\_\_\_\_. (1968c [1793]). "Sur la nécessité d'établir en France une Constitution nouvelle", en M. F. Arago y A. Condorcet O'Connor (eds.), *Oeuvres: Nouvelle impression l'édition en facsimilé de l'édition Paris 1847-1849*, v. 12, 541-554.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Rapport sur l'instruction publique*. París: Edilig. Eds. C. Coustel y C. Kintzler.

- \_\_\_\_\_. (2011 [1793-1794]). "On Freedom: On the Meaning of the Words 'Freedom', 'Free', 'a Free Man', 'a Free People'", en S. Lukes y N. Urbinati (eds.), *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 181-189.
- \_\_\_\_\_. (2011a [1789]). "On Despotism: Thoughts on Despotism", en S. Lukes y N. Urbinati (eds.), *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 163-180.
- CORBETTA, P. y GUALMINI, E. (2013). *Il partito di Grillo*. Bologna: Il Mulino.
- CRICK, B. (2005). "Populism, Politics and Democracy", en *Democratization* 12 (5), 625-632.
- CURRAN, J. (1998). "Crisis of Public Communications: A Reappraisal", en Tamar Liebes y James Curran (ed.), *Media, Ritual and Identity*, Londres: Routledge, 175-202.
- DAHL, R. (1985). *Controlling Nuclear Weapons: Democracy vs Guardianship*. Syracuse: Syracuse University Press.
- DAHL, R. (1989). *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.
- DAWOOD, Y. (2006). "Democracy, Power, and the Supreme Court: Campaign Finance Reform in Comparative Context", en *International Journal of Constitutional Law*, 4 (2), 269-296.
- \_\_\_\_\_. (2007). "The New Inequality: Constitutional Democracy and the Problem of Wealth", en *Maryland Law Review*, 67 (1), 123-149.
- DEMASKE, C. (2009). *Modern Power and Free Speech: Contemporary Culture and Issues of Equality*. Lanham: Rowman & Littlefield
- DEMÓSTENES (1930). *Demóstenes: I Olynthiacs, Philippics Minor Public Orations I-XVII y XX*. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library). Trad. J. H. Vince.
- DERRIDA, J. (1988). *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press. Trad. J. Mehlman y S. Weber.
- DEWEY, J. (1946 [1937]). "The Challenge of Democracy to Education", en *Problems of Men*, Nueva York: Philosophical Library.
- \_\_\_\_\_. (1969). "The Ethics of Democracy," en J. A. Boydston (ed.). *The Early Works of John Dewey*, v. 1: 1882-1888, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- \_\_\_\_\_. (1988 [1939]). "Creative Democracy - The Task Before Us", en J. A. Boydston (ed.), *The Later Works, 1925-1953*, v. 14 (1939-1941), Chicago: Southern Illinois University Press.
- \_\_\_\_\_. (1991 [1927]). *The Public and Its Problems*. Atenas: Swallow Press/Ohio University Press.
- DIAMOND, L. (2008). *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. Nueva York: Henry Holt and Company.



- DICEY, A. V. (1905). *Lectures on the Relationship Between Law & Public Opinion in England during the Nineteenth Century*. Londres: MacMillan.
- DIRKS, N. (2006). *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- DUGAN, C. N. y Strong, T. B. (2001). "Music, Politics, Theater, and Representation in Rousseau", en Patrick Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press, 329-366.
- DUNN, J. (1999). "Situating Democratic Political Accountability", en A. Przeworski, S. C. Stokes y B. Manin (eds.), *Democracy, Accountability, and Representation*, Cambridge: Cambridge University Press, 329-344.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Democracy: A History*. Nueva York: Atlantic Monthly Press.
- DWORKIN, R. (1987). "What is Equality? Part 4: Political Equality", en *University of San Francisco Law Review*, 22 (1), 1-30.
- \_\_\_\_\_. (1997). "The Course of American Politics", en *New York Review of Books*, 43 (16), 19-24.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (2010). "The Decision that Threatens Democracy", en *New York Review of Books*, 12 de mayo.
- ECO, U. (1967). *Travels in Hyperreality*. Londres: Picador.
- EDER, K. (2010). "The Transformations of the Public Sphere and Their Impact on Democratization", en Alessandro Pizzorno (ed.), *La democrazia di fronte allo Stato: una discussione sulle difficoltà della politica moderna*, Milán: Feltrinelli, 247-279.
- ELIAESON, S. (1988). "Max Weber and Plebiscitarian Democracy", en R. Schroeder (ed.), *Max Weber: Democracy and Modernization*, Nueva York: St. Martin's Press, 47-60.
- ELSTER, J. (1998). "Deliberation and Constitution Making", en J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 99-122.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Ulysses Unbound*. Cambridge: Cambridge University Press
- ELY, J. H. (1980). *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*. Cambridge: Harvard University Press.
- EMERSON, R. W. (1929). "Power", en *The Complete Writings of Raph Waldo Emerson*. Nueva York: Wise & Co.
- ESTLUND, D. (2007). *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.

- EURIPIDES (1909-1914). *Hippolytus*. Nueva York: P.F. Collier & Sons. Disponible en <https://bit.ly/3aUF8ZC>. Fecha de consulta: 20/7/2022.
- FINLEY, M. I. (1981). "The Freedom of the Citizens in the Greek World", en Brent D. Shaw y Richard P. Saller (eds.), *Economy and Society in Ancient Greece*, California: Chatto y Windus, 77-84.
- \_\_\_\_\_. (1985). *Democracy Ancient and Modern*. Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FISHKIN, J. S. (1995). *The Voice of the People: Public Opinion and Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- FISS, O. M. (1966). *Liberalism Divided: Freedom of Speech and the Many Uses of State Power*. Boulder: Westview Press.
- \_\_\_\_\_. (1986). "Free Speech and Social Structure", en *Iowa Law Review*, 71, 1405-1425.
- FONTANA, B. (2004). "The Concept of Caesarism in Gramsci", en P. Baehr y M. Richter, *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*, Cambridge: Cambridge University, 175-196.
- FORST, R. (1988). "Pierre Bayle's Reflexive Theory of Toleration", en M. S. Williams y J. Waldron (eds.), *Toleration and Its Limits. Nomos XLVIII*. Cambridge: Cambridge University Press, 78-113.
- FOUCAULT, M. (1977 [1975]). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nueva York: Vintage. Trad. A. Sherida.
- FRANK, J. (2010). *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America*, Durham: Duke University Press.
- FREEDEN, M. (1996). *Ideologies and Political Theories: A Conceptual Approach*. Oxford: University Press.
- FREEMAN, S. (2000). "Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment", en *Philosophy and Public Affairs*, 29 (4), 371-418.
- FRIEDRICH, C. J. (1961). "Political Leadership and the Problem of Charismatic Power", en *Journal of Politics*, 23 (1), 3-24.
- FUNG, A. (2006) "Varieties of Participation in Complex Governance", en *Public Administration Review*, 66, 66-75.
- GALLAGHER, T. (2007). "Rome at Bay: The Challenge of the Northern League to the Italian State", en *Government and Opposition*, 27 (4), 470-85.
- GARNHAM, N. (1997). "The Media and the Public Sphere", en C. Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press, 359-376.

- GARSTEN, B. (2006). *Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment*. Cambridge: Harvard University Press.
- GAUCHET, M. (1995). *La Révolution des pouvoirs: La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*. Paris: Gallimard.
- GERMANI, G. (1978). *Authoritarianism, Fascism, and National Populism*. New Brunswick: Transaction Books.
- GIERKE, O. VON (1958). *Political Theories of the Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. F. W. Maitland.
- GOODIN, R. E. (2003). *Reflective Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- GOODMAN, E. P. (2007). "Media Policy and Free Speech: The First Amendment at War With Itself", en *Hofstra Law Review*, 35, 1211-1260.
- GOULARD, S. y MONTI, M. (2012). *La democrazia in Europa: Guardare lontano*, Milán: Rizzoli.
- GRAMSCI, A. (1975). *Quaderni del carcere*. Turín: Einaudi. Ed. Valentino Gerratá.
- GREEN, J. E. (2010). *The Eyes of the People: Democracy in the Age of Spectatorship*. Oxford: Oxford University Press.
- GREENWOOD, E. (2004). "Making Words Count: Freedom of Speech and Narrative in Thucydides", en Ineke Sluiter y Ralph Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden: Brill, 175-195.
- GROSSMAN, L. K. (1995). *Electronic Republic: Reshaping Democracy in the Information Age*. Nueva York: Penguin Books.
- GUTMANN, A. y THOMPSON, D. F. (1996). *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Belknap Press de la Universidad de Harvard.
- HABERMAS, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press. Trad. Thomas Burger, con la ayuda de Frederick Lawrance.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MIT Press. Trad. William Rehg.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press. Trad. C. Lehardt y S. Weber Nicholson.
- \_\_\_\_\_. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: MIT Press. Eds. C. Cronin y P. De Greiff.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Religion in the Public Sphere", en *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 1-25.
- \_\_\_\_\_. (2008). "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens", en *Between Naturalism and Religion* Londres: Polity Press, 114-117.

- HALLIN, D. C. y MANCINI, P. (2004). *Comparing Media Systems: Three Models of Media and Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- HAMPSHIRE, S. (1989). *Innocence and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- HANSEN, M. H. (1993). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell. Trad. J. A. Crook.
- HARRINGTON, J. (1980). *The Commonwealth of Oceana* (1656), en C. Blitzer (ed.), *The Political Writings of James Harrington*, Westport: Greenwood Press.
- \_\_\_\_\_. (1996). "The Commonwealth of Oceana", en J. G. A. Pocock (ed.), *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-266.
- HEGEL, G. W. F. (1964). "The English Reform Bill", en L. Dickey y Nisbet (eds.), *Hegel's Political Writings*, Oxford: Clarendon Press, 295-330. Trad. T. M. Knox.
- \_\_\_\_\_. (1967). *Hegel's Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press. Trad. T. M. Knox.
- HEIMERT, A. (1966). *Religion and the American Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- HERODOTUS (1928-1930). *Herodotus: The Persian Wars*. V. 3. Londres: Heinemann (Loeb Classical Library). Trad. A. D. Godley.
- HIBBING, J. R. y THEISS-MORSE, E. (2002). *Stealth Democracy: Americans' Beliefs about How Government Should Work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HIRSCHMAN, A. O. (1982). *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1986). "On Democracy in Latin America", en *New York Review of Books*, abril.
- \_\_\_\_\_. (1995). "Doubt and Antifascist Action in Italy, 1936-1938", en *A Propensity to Self-Subversion*, Cambridge: Harvard University Press, 117-119.
- HOBBS, T. (1991). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press. Ed. R. Tuck.
- \_\_\_\_\_. (1994). "The Elements of Law, Natural and Politic", en J. C. A. Gaskin (ed.), *Thomas Hobbes: Human Nature and de Corpore Politico*, Oxford: Oxford University Press, 1-182.
- HOFSTADTER, R. (1962). *Anti-Intellectualism in American Life*. Nueva York: Vintage Books.
- \_\_\_\_\_. (1969). "North America", en G. Ionescu y E. Gellner (eds.), *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 9-27.
- HOLMES, S. (1993). *The Anatomy and Anti-Liberalism*. Cambridge: Harvard University Press.

- \_\_\_\_\_. (1995). *Passions & Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (2003). "Lineages of the Rule of Law", en J. M. Maravall y A. Przeworski (eds.), *Democracy & the Rule of Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 19-61.
- \_\_\_\_\_. (2012 [1988]). "Precommitment and the Paradox of Democracy", en J. Elster y R. Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 195-240.
- HONIG, B. (2007). "Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory", en *American Political Science Review*, 101 (1), 1-17.
- HUBER, G. A. y GORDON, S. C. (2004). "Accountability and Coercion: Is Justice Blind when It Runs for Office?", en *American Political Science*, 48 (2), 247-263.
- HUME, D. (1994). "Of the First Principles of Government", en Knud Haakonssen (ed.), *Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 16-19.
- \_\_\_\_\_. (1994a). "Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to a Republic", en Knud Haakonssen (ed.), *Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 28-32.
- HUMPHREYS, P. J. (1996). *Mass Media and Media Policy in Western Europe*. Nueva York: Manchester University Press.
- IONESCU, G. y GELLNER, E. (eds.) (1969). *Populism: Its Meaning and National Characteristics*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- JAUCOURT, L. (2020 [1754]). "Despotism", en *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*, v. 4, Ann Arbor: Michigan Publishing, 886-889.
- JOUVENEL, B. de (1957). *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*. Chicago: University of Chicago Press. Trad. J. F. Huntington.
- KALTWASSER, C. R. (2011). "The Ambivalence of Populism: Threat and Corrective for Democracy", en *Democratization*, 19 (2), 1-25.
- KALYVAS, A. (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. (1991). "What is Orientation in Thinking?", en H. Reiss (ed.), *Kant: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 235-249.
- \_\_\_\_\_. (1991a). "An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'" , en H. Reiss (ed.), *Kant: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 54-60.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Critique of the Power of Judgement*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Paul Guyer y Eric Matthews.

- KATEB, G. (2004). "On Being Watched and Known", en *Patriotism and Other Mistakes*, Nueva York: Yale University Press, 93-113.
- KATZNELSON, I. (1996). *Liberalism's Crooked Circle: Letter to Adam Michnik*. Princeton: Princeton University Press.
- KAZIN, M. (1995). *The Populist Persuasion: An American History*. Nueva York: Basic Books.
- KELSEN, H. (1948). "Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics", en *American Political Science Review*, 42 (5), 906-14.
- \_\_\_\_\_. (1999). *General Theory of Law and State*. Nueva Jersey: The Lawbook Exchange. Trad. Anders Wedberg.
- \_\_\_\_\_. (2013 [1929]). *The Essence and Value of Democracy*. Lanhan: Rowman y Littlefield. Trad. por Brian Graf.
- KENNEDY, E. (2004). *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*. Durham: Duke University Press.
- KERNELL, S. (1986). *Going Public: New Strategies of Presidential Leadership*. Washington: CQ Press.
- KILKER, E. (1989). "Max Weber and Plebiscitarian Democracy: A Critique of the Mommsen Thesis", en *Politics, Culture, and Society*, 2 (4), 429-465.
- KING, P. (1976). *Toleration*. Londres: Allen y Unwin.
- KORNHAUSER, W. (1959). *The Politics of Mass Society*. Glencoe: Free Press.
- KRAUT, R. (2002). *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- KRIEGER, L. (1975). *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*. Chicago: University of Chicago Press.
- KURAN, T. (1995). *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge: Harvard University Press.
- LACLAU, E. (1979). *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. Londres: Verso.
- \_\_\_\_\_. (2007). *On Populist Reason*. Londres: Verso.
- LANDEMORE, H. (2010). "La raison démocratique: Les mécanismes de l'intelligence collective en politique", en *Raison Publique*, 12, 9-55.
- \_\_\_\_\_. (2012). "Democratic Reason: The Mechanism of Collective Intelligence in Politics", en H. Landemore y J. Elster (eds.), *Collective Wisdom: Principles of Mechanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 251-289.
- LANE, M. (2012). "The Origins of the Statesman: Demagogue Distinction in and after Ancient Athens", en *Journal of the History of Ideas*, 73 (2), 179-200.

- LANNI, A. (2011). *Avanti popoli! Piazze, tv, web: dove va l'Italia senza partiti*. Venecia: Marsilio.
- LASCH, C. (1991). *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. Nueva York: Norton.
- LASSWELL, H. D. (1940). *Democracy Through Public Opinion*. Menasha: George Banta Publishing Company.
- LE BON, G. (1960). *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. Nueva York: Viking Press. Introducción R. K. Merton.
- LECLER, J. (1966). "Liberté de Conscience: Origins et sens divers de l'expression", en *Recherches de science religieuse*, 54 (3), 370-406.
- LEDERER, E. (1937). "Public Opinion", en Max Ascoli y Fritz Lehmann (eds.), *Political and Economic Democracy*, Nueva York: Norton.
- LEFORT, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press. Trad. David Macey.
- \_\_\_\_\_. (1988a). "The Question of Democracy", en *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity Press. Trad. David Macey.
- LEMERT, J. B. (1981). *Does Mass Communication Change Public Opinion After All?: A New Approach to Effects Analysis*. Chicago: Nelson Hall
- LEONI, B. (1980). *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*. Milán: Giuffré. Ed. Mario Stoppino.
- LINDBLOM, C. E. (1977). *Politics and Markets: The World's Political Economic System*. Nueva York: Basic Books.
- LINDSAY, A. D. (1930). *The Essentials of Democracy*. Londres: Oxford University Press.
- LINTOTT, A. (2004). *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- LINZ, J. J. (2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- LINZ, J. J. y STEPAN, A. (eds.) (1978). *Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown and Reequilibration. An Introduction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- LIPPMANN, W. (1955). *The Public Philosophy*. Nueva York: Mentor Book.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Public Opinion*. Nueva York: Free Press.
- LIVIO, T. (1992). *The Rise of Rome*. Cambridge: Harvard University Press. Trad. B. O. Foster.
- LOCKE, J. (1959). *An Essay Concerning Human Understanding*. V. 1 y 2. Nueva York: Dover Ed. Alexander Campbell Fraser.

- \_\_\_\_\_. (1993 [1685]). "A Letter Concerning Toleration", en D. Wootton (ed.), *Political Writings*, Nueva York: Merton, 390-436.
- LOVITH, K. (1982). *Max Weber and Karl Marx*. Londres: Allen y Unwin.
- LUHMANN, N. (2000). *The Reality of the Mass Media*. Stanford: Stanford University Press. Trad. K. Cross.
- LUKES, S. (2005). *Power: A Radical View*. Londres: Palgrave MacMillan.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Moral Relativism*. Nueva York: Picador.
- MAQUIAVELO, N. (1994). "The Prince", en *Selected Political Writings*, en D. Wootton (ed.), Indianápolis: Hackett.
- \_\_\_\_\_. (1970). *The Discourses*. Londres: Penguin Books. Ed. Bernard Crick. Trad. Leslie J. Walker.
- MACKIE, G. (2003). *Democracy Defended*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2009). "Schumpeter's Leadership Democracy", en *Political Theory* 37 (1), 128-153.
- \_\_\_\_\_. (2011). "The Values of Democratic Proceduralism", en *Irish Political Studies*, 26 (4), 439-453.
- MADISON, J. (1981 [1821]). "Property and Suffrage: Second Thoughts on the Constitutional Convention", en M. Meyers (ed.), *The Mind of The Founder: Sources of the Political Thoughts of James Madison*, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 194-400.
- \_\_\_\_\_. (1999 [1787]). "Speech in the Federal Convention on Suffrage", en *Writings*, Nueva York: Biblioteca de América.
- \_\_\_\_\_. (1999a [1791]). "Public Opinion", en *Writings*, Nueva York: Biblioteca de América
- MADISON, J.; HAMILTON, A. y JAY, J. (1987). *The Federalist Papers*. Marmondsworth: Penguin. Ed. Isaac Kramnick.
- MAISTRE, J. de (1994 [1797]). *Considerations on France*. Cambridge: Cambridge University Press. Ed. R. A. Lebrun.
- MANIN, B. (1987). "On Legitimacy and Political Deliberation", en *Political Theory*, 15 (3), 338-368.
- \_\_\_\_\_. (1997). *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANN, T. (1983). *Reflections of a Nonpolitical Man*. Nueva York: Frederick Ungar. Trad. Walter D. Morris.
- MANNING, E. P. (1992). *The New Canada*. Toronto: Macmillan.
- MANNHEIM, K. (1964). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Nueva York: Harcourt, Brace & World. Trads. L. Wirth y E. Shils.



- MANSBRIDGE, J. J. (1983). *Beyond Adversary Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (2003). "Rethinking Representation", en *American Political Science Review* 97 (4), 515-528.
- MARKELL, P. (2008). "The Insufficiency of Non-Domination", en *Political Theory*, 36 (1), 9-36.
- MAVIDAL, J.; LAURENT, É. y CLAVEL, E. (dirs.) (1875). *Archives Parlementaires de 1787 à 1860: Recueil Complet des Débats Législatifs et Politiques des Chambres Françaises imprimé par ordre de l'Assemblée Nationale. Première Série (1878 à 1799)*. T. VIII. Paris: Paul Dupont.
- MAZZINI, G. (1906-1943). "Nationalité: Quelques idées sur une Constitution Nationale", en *Scritti editi e inediti*, v. VI. Imola: Cooperative Galeati.
- \_\_\_\_\_. (2009). *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations*. Princeton: Princeton University Press. Eds. S. Recchia y N. Urbinati.
- MCCORMICK, J. (1997). *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2003). "Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'", en *Political Theory*, 31 (5), 615-643.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates: Restoring Elite Accountability to Popular Government", en *American Political Science Review*, 100 (2), 147-163.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEIER, C. (1999). *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age*. Londres: Murray. Trads. Robert y Rite Kimber.
- MEIKLEJOHN, A. (1960). "Free Speech and Its Relation to Self-Government", en *Political Freedom: The Constitutional Power of the People*. Nueva York: Harper.
- \_\_\_\_\_. (2004 [1948]). *Free Speech and Its Relation to Self-Government*. Clark: Lawbook Exchange.
- MÉNY, Y. y SUREL, Y. (2002). "The Constitutive Ambiguity of Populism", en Y. Mény e Y. Surel (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*, Londres: Palgrave Macmillan, 1-21.
- MICHELMAN, F. (1997). "How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy", en J. Bohman y W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge: MIT Press, 145-171.
- MILL, J. S. (1977). "Considerations on Representative Government", en J. M. Robson (ed.), *The Collected Works of Jonh Stuart Mill*, v. 19, Toronto: University of Toronto Press.

- \_\_\_\_\_. (1977a [1833]). "Thoughts on Poetry and Its Varieties", en J. M. Robson (ed.), *The Collected Works of Jonh Stuart Mill*, v. 1, Toronto: University of Toronto Press.
- MILLAR, F. (2002). *The Roman Republic in Political Thought*. Hanover: University Press of New England.
- \_\_\_\_\_. (2005). *The Crowd in Rome in the Late Republic*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MILLER, D. (2003). "Deliberative Democracy and Social Choice", en J. D. Fishkin y P. Laslett (ed.), *Debating Deliberative Democracy*, Oxford: Blackwell, 182-199.
- MILLS, C. W. (1957). *The Power Elite*. Nueva York: Oxford University Press.
- MILTON, J. (1950). "Areopagitica", en C. E. Vaughan (ed.), *Areopagitica and Other Works*, Londres: Dent and Dutton.
- MOMIGLIANO, A. (1990). *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley: University of California Press.
- MOMMSEN, T. (1900). *The History of Rome*. Londres: Bentley. Trad., con la sanción del autor, W. P. Dickson.
- MOMMSEN, W. J. (1974). *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Max Weber and German Politics, 1890-1920*. Chicago: University of Chicago Press.
- MOROZOV, E. (2011). *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*. Nueva York: Public Affairs.
- MOSCA, G. (1939). *The Ruling Class*. Nueva York: McGraw-Hill Book Company. Ed. y rev. A. Livingston. Trad. H. D. Kahn.
- MOUFFE, C. (1999). "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?", *Social Research*, 66 (3): 745-758.
- \_\_\_\_\_. (2000). *The Democratic Paradox*. Londres: Verso, 2000.
- MUDDE, C. (2003). "The Populist Zeitgeist", en *Government & Opposition*, 39 (4), 541-563.
- \_\_\_\_\_. (2012). "Populism: Reflections on a Concept and Its Usage" [documento entregado en la Universidad de Princeton el 19 de febrero].
- MUIRHEAD, R. (2010). "Can Deliberative Democracy Be Partisan?", en *Critical Review*, 22 (2-3), 129-157.
- MULLER, J-W. (2011). "Getting a Grip on Populism", en *Dissentmagazine.org*, 23 de septiembre.
- \_\_\_\_\_. (2011a). *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*. New Haven: Yale University Press.

- \_\_\_\_\_. (2012). "Towards a Political Theory of Populism", en *Notizie di Politeia*, 28 (107), 23.
- NAGEL, T. (1978). "Ruthlessness in Public Life", en S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 75-91.
- NEDERMAN, C. (1998). "Toleration, Skepticism, and the 'Clash of Ideas': Principles of Liberty in the Writings of John of Salisbury", en J. C. Laursen y C. J. Nederman (eds.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 53-70.
- NOELLE-NEUMANN, E. (1993). *The Spiral of Silence: Public Opinion-Our Social Skin*. Chicago: University of Chicago Press.
- NUGENT, D. (1974). *Ecumenism in the Age of the Reformation: The Colloquy of Poissy*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'DONNELL, G. (2010). *Democracy, Agency, and the State: Theory with Comparative Intent*. Oxford: Oxford University Press.
- OBER, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of People*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Athenian Legacies: Essays on the Politics of Going on Together*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (2008). "The Original Meaning of 'Democracy': Capacity to Do Things, not Majority Rule", en *Constellations*, 15 (1), 3-9.
- \_\_\_\_\_. (2008a). *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- OFFE, C. (2011). "Crisis and Innovation of Liberal Democracy: Can Deliberation Be Institutionalized?", en *Czech Sociological Review*, 47 (3), 447-72.
- OTTONELLI, V. (2012). *I principi procedurali della democrazia*. Bologna: Il Mulino.
- OZOUF, M. (1988). "'Public Opinion' at the End of the Old Regime", en *Journal of Modern History*, 60, 1-21.
- PACOCK, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- PAGDEN, A. (2000). "The Destruction of Trust and Its Economic Consequences in the Case of Eighteenth-century Naples", en D. Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford: Universidad de Oxford [edición electrónica], 127-141.
- PAGE, B. I. y SHAPIRO, R. Y. (1998). *The Rational Public: Fifty Years of Trends in Americans' Policy Preferences*. Chicago: University of Chicago Press.
- PALMER, P. A. (1936). "The Concept of Public Opinion in Political Theory", en Carl Wittke (ed.), *Essays in History and Political Theory, in Honor of C. H. McIlwain*, Cambridge: Cambridge University Press.

- PAPADOPOULOS, Y. (1995). "Analysis of Functions and Dysfunctions of Direct Democracy: Top-Down and Bottom-Up Perspectives", en *Politics & Society*, 23 (4), 421-448.
- PARETO, V. (1935). *The Mind and Society*, 4 v., Nueva York: Harcourt. Trad. Andrew Bongiorno y Arthur Livingston
- PERELMAN, J. (1981). *Justice, Law, and Argument: Essays on Moral and Legal Reasoning*. Boston: Reidel Publishing Company.
- PERELMAN, J. y OLBRECHTS-TYTECA, L. (1971). *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Trad. J. Wilkinson y P. Weaver.
- PETIT, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Republican Freedom and contestatory democratization", en I. Shapiro y C. Hacker-Cordón (eds.), *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press, 163-190.
- \_\_\_\_\_. (2001). *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2003). "Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory", en J. S. Fishkin y P. Laslett (eds.), *Debating Deliberative Democracy*, Oxford: Blackwell, 138-162.
- \_\_\_\_\_. (2004). "Depoliticizing Democracy", en *Ratio Juris*, 17 (1), 52-65.
- \_\_\_\_\_. (2012). *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PITKIN, H. F. (1967). *The Concept of Representation*. Berkely: University of California Press.
- PIZZORNO, A. (1998). *Il potere dei giudici: Stato democratico e controllo della virtù*. Roma: Laterza.
- PLATON (1960). *Gorgias*. Londres: Penguin. Trad. Walter Hamilton.
- \_\_\_\_\_. (1992), *Republic*. Indianápolis: Hackett. Trad. G. M. A. Grube. Rev. C. D. C. Reeve.
- PLOTKE, D. (1997). "Representation Is Democracy", en *Constellations* 4 (1), 19-34.
- PLUTARCH (1932). "Lycurgus", en *Life of the Noble Grecians and Romans*, Nueva York: Modern Library. Trad. J. Dryden.
- POSNER, E. A. y VERMEULE, A. (2011). *The Executive Unbound: After the Madisonian Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- POST, R. C. (1995). "Recuperating First Amendment Doctrine", en *Stanford Law Review*, 47, 1249-1281.

- \_\_\_\_\_. (2012). *Democracy, Expertise, Academic Freedom: A First Amendment Jurisprudence for the Modern State*. New Haven: Yale University Press.
- POULANTZAS, N. (2000). *State, Power, Socialism*. Londres: Verso.
- POWELL JR., G. B. (2000). *Elections as Instruments of Democracy: Majoritarian and Proportional Visions*. New Haven: Yale University Press.
- PRZEWORSKI, A. (1986) *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Minimalist Conception of Democracy: A Defense", en I. Shapiro y C. Hacker-Cordón (eds.), *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press, 23-55.
- RAAFLAUB, K. A. (1983). "Democracy, Oligarchy, and the Concept of 'Free Citizen' in Late Fifth-Century Athens", en *Political Theory*, 11 (4), 517-544.
- RAAFLAUB, K. A. (1996). "Equalities and Inequalities in Athenian Democracy", en J. Ober y C. Hedrick (eds.), *Dēmokratia: A conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: Princeton University Press, 139-174.
- RATZINGER, J. y HABERMAS, J (2007). "That Which Holds the World Together: The Pre-political Moral Foundations of a Free State", en *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius Press, 53-80.
- RAWLS, J. (1971). *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (1999). "The Idea of Public Reason Revisited", en Samuel Freeman (ed.), *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 573-615.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press. Ed. Erin Kelly.
- REMER, G. (1996). *Humanism and the Rhetoric of Toleration*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- RENAN, E. (1887 [1882]) "Qu'est-ce qu'une nation?", en *Discours et Conférences*, París: Calmann-Lévy, 277-310.
- RICHTER, M. (2004). "Tocqueville and French Nineteenth-Century Conceptualization of the Two Bonapartes and Their Empires", en P. Baehr y M. Richter, *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*, Cambridge: Cambridge University, 83-102.
- RIKER, W. H. (1982). *Liberalism against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. San Francisco: Freeman Press.
- ROMILLY, J. de (1975). *Problèmes de la démocratie grecque*. Paris: Herman.
- ROOSEVELT, T. (1910). *The New Nationalism*. Nueva York: The Outlook Company. Con una introducción de Ernest Hamlin Abbott.

- ROSANVALLON, P. (1992). *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2008). *La légitimité démocratique: Impartialité, réflexivité, proximité*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Counter-Democracy: Politics in an age of Distrust*, Cambridge: Cambridge University Press. Trad. A. Goldhammer.
- ROSENBLUM, N. (2010). *On the Side of the Angels: An Appreciation of Parties and Partisanship*. Princeton: Princeton University Press.
- ROSTBØLL, C. F. (2008). *Deliberative Freedom: Deliberative Democracy as Critical Theory*. Nueva York: State University of New York Press.
- ROUSSEAU, J-L (1964). "Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale", en B. Gagnebin y M. Raymond (eds.), *Oeuvres complètes*, París: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1964a). "De l'imitation théâtrale, essai tiré des dialogues de Platon", en B. Gagnebin y M. Raymond (eds.), *Oeuvres complètes*, París: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1964b). "Du contract social (première version, Manuscript de Genève)", en B. Gagnebin y M. Raymond (eds.), *Oeuvres complètes*, París: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1987). "On the Social Contract, or Principles of Political Rights", en Donald A. Cress (ed.), *Basic Political Writings*, Indianápolis: Hackett, 141-227.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Émile*. Nueva York: Everyman Library. Trad. Barbara Foxley.
- ROWE, G. y FREWER, L. J. (2000). "Public Participation Methods: A Framework for Evaluation", en *Science, Technology & Human Values*, 25 (1), 3-29.
- RUNCIMAN, D. (2008). *Political Hypocrisy: The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*. Princeton: Princeton University Press.
- SAFFON, M. P. y URBINATI, N. (2013). "Procedural Democracy, The Bulwark of Equal Liberty", en *Political Theory*, 41 (3), 441-481.
- SARTORI, G. (1965). *Democratic Theory*. Nueva York: Praeger.
- \_\_\_\_\_. (1987). *The Theory of Democracy Revisited: Part On: The Contemporary Debate*. Nueva Jersey: Chatham House.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Comparative Constitutional Engineering: An Inquiry into Structures, Incentives and Outcomes*. Nueva York: New York University Press.
- \_\_\_\_\_. (1997a). *Homo videns: Televisione e post-pensiero*. Roma-Bari: Laterza.
- SHELLING, T. C. (1984). "Strategic Analysis and Social Problems", en *Choice and Consequence*, Cambridge: Harvard University Press, 195-212.
- SCHEUERMAN, W. (2004). *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*. Baltimore: John Hopkins University Press.

- \_\_\_\_\_. (1999). *Carl Schmitt 's The End of Law*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- SCHLOZMAN, K.; PAGE, B.; VERBA, S. y FIORINA, M. (2005). "Inequality of Political Voice", en Lawrence R. Jacobs y Theda Skocpol (eds.), *Inequality and American Democracy: What We Know and What We Need to Learn*, Nueva York: Russell Sage Foundation, 19-87.
- SCHMITT, C. (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge: MIT Press. Trad. G. Schwab.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge: MIT Press. Trad. E. Kennedy.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Legality and Legitimacy*. Durham: Duke University Press. Trad. J. Setzer.
- \_\_\_\_\_. (2008 [1928]). *Constitutional Theory*. Durham: Duke University Press. Trad. y ed. J. Seitzer, con prefacio de E. Kennedy.
- SCHUMPETER, J. A. (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nueva York: Harper & Row.
- SCHWARTZ, J. M. (2009). *The Future of Democratic Equality: Rebuilding Social Solidarity in a Fragmented America*. Nueva York: Rutledge.
- SECONDAT BARÓN DE MONTESQUIEU, C-L de (1989). *The Spirit of the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Anne M. Cohler, Basia C. Miller y Harold S. Stone.
- SHAPIRO, R. Y. y JACOBS, L. R. (2011). "The Democratic Paradox: The Waning of Popular Sovereignty and the Pathologies of American Politics", en L. R. Jacobs y R. Y. Shapiro, *The Oxford Handbook of the American Public Opinion and the Media*, Oxford: Oxford University Press, 713-732.
- SHAPIRO, R. Y. y BLOCH-ELKON, Y. (2008). "Do the Facts Speak for Themselves? Partisan Disagreements as a Challenge to Democratic Competence", en *Critical Review*, 20 (1-2), 115-139.
- SHEEHAN, C. A. (2009). *James Madison and the Spirit of Republican Self-Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHKLAR, J. (1969). *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIEYÈS, E-J. (1999). "Pour ma dispute avec Payne", en C. Fauré (ed.), *Des Manuscrits de Sieyès: 1773-1799*, París: Campeona Honoré.
- SIMMONDE DE SISMONDI, J. C. L. (1965). *Recherches sur les Constitutions des Peuples libres*. Ginebra: Droz. Ed. M. Minerbi.
- SKINNER, Q. (1974). "The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole", en N. McKendrick (ed.). *Historical Perspectives:*

*Studies in English Thought and Sociedad in Honor of J.H. Plumb*, Londres: Europa Publisher.

\_\_\_\_\_. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought* (v. 2). Princeton: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2002). "Retrospect: Studying Rhetoric and Conceptual Change", en *Visions of Politics* (3 v.), Cambridge: Cambridge University Press.

SLAGSTAD, R. (2012). "Liberal Constitutionalism and Its Critics: Carl Schmitt and Max Weber", en J. Elster y R. Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 103-130.

SOLON (1995). "Solon", en Michael Gagarin y Paul Woodruff (eds.), *Early Greek Political Thoughts From Homer to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 25-30.

STARR, P. (2004). *The Creation of the Media: Political Origins of Modern Communications*. Nueva York: Basic Books.

STEINBERGER, P. J. (1993). *The Concept of Political Judgement*. Chicago: University of Chicago Press.

STEINER, P. O. (1952). "Program Patterns and Preferences, and the Workability of Competitors in Radio Broadcasting", en *Quarterly Journal of Economics*, 66 (2), 194-223.

STEPAN, A. y LINZ, J. J. (2011). "Comparative Perspectives on Inequality and the Quality of Democracy in the United States", en *Perspectives on Politics*, 9 (4), 841-856.

STOKES, S. C. (1999). "What Do Policy Switches Tell Us about Democracy?", en A. Przeworski, S. C. Stokes y B. Manin (eds.), *Democracy, Accountability, and Representation*, Cambridge: Cambridge University Press, 98-130.

STOUT, H. S. (1986). *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*. Nueva York: Oxford University Press.

STROLOVITCH, D. (2007). *Affirmative Advocacy: Race, Class, and Gender in Interest Group Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

SUNSTEIN, C. R. (2001). *Designing Democracy: What Constitutions Do*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2006). *Infotopia: How Many Minds Produce Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2009). *On Rumors: How Falsehoods Spread, Why We Believe Them, What Can Be Done*. Nueva York: Farrar, Strauss y Giroux.

SUROWIECKI, J. (2005). *The Wisdom of Crowds*. Nueva York: Anchor Books.



- TAGGART, P. (2000). *Populism*. Londres: Open University Press.
- \_\_\_\_\_. (2002). "Populism and the Pathology of Representative Politics", en Y. Mény e Y. Surel (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*, Londres: Palgrave Macmillan, 62-80.
- TAGUIEFF, P-A. (1997). "Le populisme et la science politique: du mirage conceptuel aux vrais problèmes", en *Vingtième siècle*, 56, 4-33.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Le nouveau national-populisme*. Paris: CNRS Éditions.
- TAMBINI, D. (2001). *Nationalism in Italian Politics: The Stories of the Northern League, 1980-2000*. Londres: Routledge.
- TAYLOR, L. R. (1949). *Party Politics in the Age of Caesar*. Berkeley: University of California Press.
- TAYLOR, P. A. (2005). "From Hackers to Hacktivists: Speed Bumps on the Global Superhighway?", en *New Media & Society*, 7 (5), 625-646.
- THOMPSON, D. F. (2002). *Just Elections: Creating a Fair Electoral Process in the United States*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Restoring Responsibility: Ethics in Government, Business, and Health-care*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOCQUEVILLE, A. de (1955). *The Old Regime and the French Revolution*. Nueva York: Doubleday, Anchor. Trad. Stuart Gilbert.
- \_\_\_\_\_. (1969). *Democracy in America*. Nueva York: Harper Perennial. Trad. J. P. Mayer.
- TOOBIN, J. (2013). "Annals of Law: Money Unlimited: The Chief Justice and Citizens United", en *The New Yorker*, 21 de mayo.
- TUCIDIDES (1972), "Pericles's Funeral Oration", en M. I. Finley (ed.), *The History of the Peloponnesian War*, Nueva York: Penguin Classics. Trad. Rex Warner.
- \_\_\_\_\_. (1972a). *The History of the Peloponnesian War*. Nueva York: Penguin Classics. Ed. M. I. Finley. Trad. Rex Warner.
- TUCK, R. (1988). "Scepticism and Toleration in the Seventeenth Century", en S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 21-35.
- TULIS, J. K. (1987). *The Rhetorical Presidency*. Princeton: Princeton University Press.
- TURCHETTI, M. (1948). *Concordia o Tolleranza? Francois Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*. Milán: Franco Angeli.
- URBINATI, N. (2002). *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Representative Democracy: Principles and Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press.

- \_\_\_\_\_. (2010). "Unpolitical Democracy", en *Political Theory*, 38 (1), 65-92.
- \_\_\_\_\_. (2012). "Competing for Liberty: The Republican Critique of Democracy", en *American Political Science Review*, 106 (3), 607-621.
- URBINATI, N. y WARREN, M. E. (2008). "The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory", en *Annual Review of Political Science*, 11, 387-412.
- VERMELLE, A. (2009). "Many-Minds Arguments in Legal Theory", en *The Journal of Legal Analysis*, 1 (1), 1-45.
- WALDRON, J. (1988). "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution", en S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 61-86.
- \_\_\_\_\_. (1990). "Right and Majorities: Rousseau Revisited", en J. W. Chapman y A. Wertheimer (eds.), *Majorities and Minorities: Nomos XXXII*, Nueva York: New York University Press.
- \_\_\_\_\_. (1999). *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALLACE, R. W. (2004). "The Power to Speak –and Not to Listen– in Ancient Athens", en Ineke Sluiter y Ralph M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden: Brill, 221-232.
- WALZER, M. (1973). "Political Action: The Problem of Dirty Hands", en *Philosophy and Public Affairs*, 2 (2), 160-180.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Sphere of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Nueva York: Basic Books.
- WARREN, M. (2004). "What Does Corruption Mean in a Democracy?", en *American Journal of Political Science*, 48 (2), 328-343.
- WEBER, M. (1950). *General Economic History*. Glencoe: Free Press. Trad. F. H. Knight.
- \_\_\_\_\_. (1958). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Nueva York: Oxford University Press. Eds. H. H. Gerth y C. W. Mills.
- \_\_\_\_\_. (1958a). "Bureaucracy and Law", en H. H. Gerth y C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York: Oxford University Press, 216-220.
- \_\_\_\_\_. (1992). *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Londres: Routledge. Trad. T. Parsons.
- \_\_\_\_\_. (1994 [1918]). "Parliament and Government in Germany under a New Political Order", en P. Lassmen y R. Speirs (eds.), *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 130-271.
- \_\_\_\_\_. (1994a). "The Nation State and Economic Policy", en P. Lassmen y R. Speirs (eds.), *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-28.

- WERHAN, K. (2008). "The Classical Athenian Ancestry of American Freedom of Speech", en *The Supreme Court Review*, 1, 293-347.
- WEYLAND, K. (2001). "Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics", en *Comparative Politics*, 34 (1), 1-22.
- WILLIAMSON, V.; SKOCPOL, T. y COGGIN, J. (2011). "The Tea Party and the Remaking of the Republican Conservatism", en *Perspectives on Politics*, 9 (1), 25-43.
- WILSON, J. (1792). *Commentaries on the Constitution of the United States of America*. Londres: Debrett, Johnson y Jordan, 1792.
- WILSON, W. (1952). *Leaders of Men*. Princeton: Princeton University Press. Introducción y notas de T. H. Vail Motter.
- WINTERS, J. A. (2011). *Oligarchy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WIRSZUBSKI, C. (1968). *Libertas as a Political Idea at Rome During the Later Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOLOCH, I. (2004). "From Consulate to Empire: Impetus and Resistance", en P. Baehr y M. Richter, *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 29-59.
- WORSLEY, P. (1969). "The Concept of Populism", en G. Ionescu y E. Gellner (eds.), *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 212-259.
- YACK, B. (2006). "Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation", en *Political Theory*, 34 (4), 417-438.
- \_\_\_\_\_. (2012). "Democracy and the Lover of Truth," en Jeremy Elkins y Andrew Norris (ed.), *Truth and Democracy*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 165-180.
- YOUNG, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1997). "Deferring Group Representation", en I. Shapiro y W. Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Group Rights: Nomos XXXIX*, Nueva York: New York University Press, 349-376.
- YOUNG, R. A. (1994). *The Breakup of Czechoslovakia*. Kingston: Queen's University.
- ZERILLI, L. L. (2000). "Response To Jon Simons", en *Political Theory*, 28 (2), 279-284.
- ŽIŽEK, S. (2006). "Against the Populist Temptation", en *Critical Inquiry*, 32 (3), 551-574.

# Colección Pensamiento político contemporáneo

Directora: Rocío Annunziata

*¿Alguien dijo crisis del marxismo?*

*Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*

SANTIAGO ROGGERONE

*¿El ocaso de la democracia?*

OSVALDO GUARIGLIA (COMPILADOR)

*¿Hacia una mutación de la democracia?*

ROCÍO ANNUNZIATA (COMPILADORA)

*Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*

PHILIPPE URFALINO

*Cómo los movimientos sociales pueden salvar la democracia*

DONATELLA DELLA PORTA

*Democracia desfigurada. La opinión, la verdad y el pueblo*

NADIA URBINATI

*Democracias. Participación, deliberación y movimientos sociales*

DONATELLA DELLA PORTA

*Desafíos globales. Guerra, autodeterminación y responsabilidad en torno a la justicia*

IRIS MARION YOUNG

*Digital, político, radical*

NATALIE FENTON

*El ascenso global del populismo. Performance, estilo político y representación*

BENJAMIN MOFFITT

*El espectáculo del poder*

MARC ABÉLÈS

*El eterno retorno de los populismos. Un panorama mundial, latinoamericano y argentino*

CHRISTIAN BUCHRUKER Y OTROS

*El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa*

LOÏC BLONDIAUX

*El pueblo y el poder*

CLAUDE LEFORT

*Espacio político: democracia y autoridad.*

*Acerca de una transmisión igualitaria en diálogo con Jacques Rancière*

MARÍA BEATRIZ GRECO

*Estado y forma política*

ALYSSON LEANDRO MASCARO

*Hannah Arendt y los derechos humanos. El dilema de la responsabilidad común*

PEG BIRMINGHAM

*Hashtagtivismo: los efectos políticos del #niunamenos*

BÁRBARA ZEIFER

*Igualdad y discriminaciones: un ensayo de filosofía política aplicada*

ALAIN RENAULT

*La democracia internet. Promesas y límites*

DOMINIQUE CARDON

*La democracia representativa. Principios y genealogía*

NADIA URBINATI

*La razón democrática y su experiencia. Temas, presente y perspectivas*

CARLOS STRASSER

*La realidad social en John Searle. Ejercicios de filosofía de la sociedad*

ARIEL DOTTORI

*La reivindicación representativa*

MICHAEL SAWARD

*La resistencia. Formas de libertad en John Locke*

DIEGO FERNÁNDEZ PEYCHAUX

*Las alternativas de la historia. Democratizaciones comparadas desde argentina*

JUAN RUSSO

*Las enfermedades crónicas de la democracia*

FRÉDÉRIC WORMS

*Los desafíos de la participación en América Latina*

LEONARDO AVRITZER

*Marx y la filosofía*

EMMANUEL RENAULT

*Propiedad de sí, libertad e igualdad*

GERARD ALLAN COHEN

*Repensar lo político. Hacia una nueva política radical*

RICARDO CAMARGO

**Quienes formamos parte del día a día de Prometeo Editorial creemos en la palabra escrita,  
en la magia de las ideas y en el pensamiento crítico.  
Soñamos herramientas que puedan ayudar a mejorar la humanidad  
y hacerla más democrática, más justa y solidaria.  
Pensamos que en el sur del mundo aún hay mucho por decir, por hacer y por cambiar.  
Deseamos que este libro forme parte de hermosas bibliotecas que sabrán hacer de él  
un sólido instrumento de reflexión.**



**Impreso por TREINTADIEZ S.A. en 2023  
Pringles 521 (C1183 AEI)  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6794  
editorial@treintadiez.com**





En este libro Nadia Urbinati identifica los tres males que aquejan a las democracias contemporáneas, tres "desfiguraciones" que, si bien no cambian la forma de gobierno, implican grandes transformaciones, especialmente en cuanto al rol de la opinión. Para la autora, la democracia es un sistema diárquico, que combina, sin fusionar, la "voluntad" (el derecho al voto y los procedimientos e instituciones que regulan la toma de decisiones) y la "opinión" (el dominio extra-institucional del espacio público). Pero actualmente esta diarquía, este doble poder de los ciudadanos, se encuentra en jaque. En primer lugar, la democracia impolítica tiende a deslegitimar a la opinión pública a favor de los discursos expertos y la tecnocracia. En segundo lugar, la democracia populista polariza el espacio público, simplifica los intereses y las ideas políticas. Finalmente, la democracia plesbicitaria enfatiza los aspectos estéticos y no racionales de la opinión, fomentando el voyerismo de la audiencia.

---

## COLECCIÓN PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO

Dirigida por Rocío Annunziata



prometeo  
editorial

[www.prometeoeditorial.com](http://www.prometeoeditorial.com)