

Las dos versiones de la democracia liberal

PHILIPPE BÉNÉTON
(Universidad de Rennes I)

El siglo xx se acaba con este hecho sin precedentes en la época moderna: la guerra de los regímenes ha llegado, o casi, a su fin. La cuestión política por excelencia, la cuestión del régimen, aparece como un asunto resuelto. La democracia liberal se ha convertido en el modelo predominante, hegemónico a escala planetaria. Con general sorpresa, el gran Enemigo ha desaparecido del horizonte, como si fuera un espejismo o una imagen de pesadilla. Por una imprevista astucia de la historia «la autodestrucción del socialismo» ha puesto fin al régimen que se consideraba como su vanguardia. El régimen soviético se ha hundido sin violencia, como un castillo de naipes que se viene abajo, y en el descrédito general. Durante la mayor parte de este siglo había opuesto a la democracia occidental una presunta versión diferente de la democracia, «socialista», «real», «popular», que se consideraba la única legítima y que muchos en el Oeste habían tomado en serio. Pero el mito de la «democracia socialista» se ha hundido con el propio régimen. El lenguaje convenido calificaba a Checoslovaquia, a Hungría... como «democracias populares del Este»; era —señalaba Milan Kundera— decir en pocas palabras tres mentiras: esos regímenes no eran democráticos, no eran populares, y esos países no están en el Este. La mentira ha muerto.

La democracia liberal no tiene, pues, verdadero rival. A partir de ahora «un solo y único modelo de poder democrático, la democracia representativa moderna, constitucional y laica, anclada firmemente en una economía esen-

cialmente de mercado, domina la vida política del mundo moderno»¹. Los hombres continúan divididos, pero, según parece, están de acuerdo en la manera de vivir en común sus divisiones.

¿Hay que concluir de esto que la cuestión política está verdaderamente resuelta, que las grandes alternativas políticas han quedado atrás, que la opción está hecha, que se ha acabado la historia? Sería una vez más dar un inmerecido crédito a la necesidad histórica (cuya nueva versión se apoya en el fracaso de la precedente): el porvenir está abierto y «ningún régimen está seguro de durar por su gracia de estado» (Raymond Aron). ¿No está hipotecado hoy el porvenir de la democracia liberal por el ocaso de la nación? Y sería también olvidar que el presunto triunfo de la democracia liberal no significa el fin de las alternativas: la cuestión política se ha estrechado, pero sigue atañendo a las alternativas fundamentales, y la elección está abierta. El régimen demoliberal es susceptible de diferentes interpretaciones y diferentes encarnaciones, cosa que explica, por su parte, por qué ciertos pensadores cristianos vincularon la democracia al cristianismo, mientras que otros tenían muchas reservas al respecto. En lo esencial, hay que elegir entre dos versiones de la democracia liberal, como hay que hacerlo entre dos versiones de los derechos del hombre. Es preciso distinguir.

La distinción clave es, al parecer, la siguiente: hay una versión de la democracia liberal que concuerda con el pensamiento cristiano y hay otra versión de la democracia liberal que es extraña u hostil al cristianismo. La primera es una *versión sustancial* del régimen demoliberal, fundada en el reconocimiento político de una dignidad propia del hombre, de una naturaleza común a todos, que justifica pero también ordena la igualdad y la libertad. La segunda es una *versión procedimental*: la democracia liberal se confunde con las reglas del juego, con procedimientos que deben permitir a hombres desprovistos de sustancia común y de fines naturales perseguir sus objetivos particulares. El hombre es pura autonomía y pura indeterminación.

Esta versión procedimental es la que hoy está en curso. Mas de ello no se sigue que el asunto esté concluido.

I. La igualdad y sus dos versiones

El régimen demoliberal está fundado en un primer principio, que es el de la igualdad entre los hombres. Es este principio el que justifica la organización democrática del poder. El hecho de ser hombre confiere todos los atributos de la ciudadanía; nadie tiene un derecho natural a mandar en otro. En el orden político, los hombres son iguales y de ello se sigue que el pueblo, la

¹ John Dunn, «Démocratic: l'état des lieux», *La Pensée politique* 1, mayo de 1993, p. 82.

colectividad de los ciudadanos, debe, si no desempeñar por sí mismo el poder (democracia directa), al menos escoger a quienes lo desempeñan (democracia representativa). Es este mismo principio de igualdad el que justifica la limitación liberal del poder. Los hombres, en cuanto hombres, son titulares de derechos y libertades, son iguales en derecho, y esos derechos universales limitan la acción legítima del poder democrático. Dicho de otra manera: la decisión política anclada en la igual participación de los ciudadanos sólo es válida en el círculo delimitado por la pareja libertad de los individuos o de las personas. El principio universal de igualdad rige en dos diferentes sentidos, uno de los cuales limita el alcance del otro. El régimen es compuesto. De ello resulta que, en un régimen demoliberal y contrariamente a las desafortunadas formulaciones del Derecho constitucional francés, el pueblo no es soberano: si lo fuera, los derechos del hombre estarían a merced de la voluntad mayoritaria, ya no estarían indisolublemente vinculados al hombre en cuanto hombre.

1. Los hombres son, pues, iguales. ¿En nombre de qué? ¿A título de qué? Hay dos maneras de entender la igualdad entre los hombres en virtud de lo que tienen en común (la igualdad sustancial) o por no tener en común más que la libertad de no tener nada en común (la igualdad formal). Originariamente la igualdad moderna era ambigua, pero su versión contemporánea no plantea ya apenas dificultades de interpretación: la igualdad tal y como hoy se concibe no tiene nada que ver con *la igualdad sustancial*; es una igualdad formal o una *igualdad por defecto*.

Estas dos versiones de la igualdad están en las antípodas una de otra. La primera está fundada en el reconocimiento de lo que es humano; la segunda, en el rechazo de considerar tal o cual acto como específicamente humano. Según la igualdad sustancial, el otro es igual que yo porque compartimos algo que nos distingue en cuanto seres humanos; según la igualdad por defecto, el otro es igual que yo porque no puede ser más «humano», es decir, mejor que yo. En el primer caso, los hombres son iguales porque tal es la verdad de la naturaleza humana; en el segundo, los hombres son iguales porque la naturaleza humana es una ficción. De un lado, los hombres son semejantes porque lo que los hace semejantes prima sobre lo que los hace diferentes; del otro, son semejantes porque son libres de ser diferentes y porque ninguna diferencia vale más que otra: son semejantes porque son diferentes. El pensamiento moderno que tanto predica los derechos humanos aboca a lo siguiente: esos derechos han perdido todo vínculo con la naturaleza y no tienen más justificación que por defecto; no el ser del hombre, sino su falta de ser. Todo hombre dispone de pareja libertad, cada cual hace de su vida lo que quiere, porque vivir humanamente no tiene sentido.

La igualdad por defecto es, pues, una igualdad radical que prohíbe toda jerarquía en los modos de vivir o, en otros términos, toda desigualdad en el orden del ser. El hombre es pura indeterminación, libertad sin vocación, voluntad sin brújula; todas las opciones dan lo mismo. En cambio, la igualdad

sustancial está fundada, no en la negación de las desigualdades de ser, sino en la superación de ellas. La igualdad primera y fundamental prima sobre las desigualdades, pero no las anula. De ello resulta que los hombres son a la vez fundamentalmente iguales y secundariamente desiguales. La gran dificultad es la de sostener los dos extremos de la cadena. Y la cadena es muy larga: por una parte, lo que los hombres tienen en común es esencial; por otra, la amplitud humana es considerable.

2. ¿Por qué, entonces, la igualdad política? Esta se sigue, según la igualdad por defecto, de la igualdad de las opiniones, y la igualdad de las opiniones se sigue, a su vez, de la ausencia de verdad. Cada cual tiene su «verdad», nadie puede aspirar a la Verdad en sí, el pluralismo es en sí mismo una virtud. El ciudadano no se halla investido, consecuentemente, de una dignidad propia, de una elevada misión; posee su papeleta de voto por las mismas razones que justifican la autonomía del individuo, por razones esencialmente negativas. El ejercicio de los derechos políticos queda por ello simplificado: el ciudadano es autónomo por naturaleza, sin que tenga necesidad alguna de formarse para serlo; su opción tiene el mismo valor si es obra de su razón que de sus pasiones; semejante distinción no tiene, de hecho, sentido y las formas constitucionales no han de tenerla en cuenta; bastan unas meras reglas del juego.

En términos sustanciales la igualdad política responde a razones muy distintas. La igualdad de los ciudadanos no es más que una convención, pero es la convención más acorde con la igualdad originaria entre los hombres y la dignidad de cada ser humano. El principio democrático marca el fin de un tiempo en que el nacimiento diferenciaba a los hombres, da una voz a los modestos, a los oscuros, a los no protegidos, y limita las pretensiones de los importantes, el orgullo de los soberbios. Los hombres en el poder tienen la tentación de considerarse como gente de otra especie y mirar por encima del hombro a los hombres corrientes. La igualdad democrática (siempre en su versión sustancial) contraría esta tendencia natural y encarna una semejanza esencial que prima sobre todas las grandezas y, en particular, sobre las grandezas de posición. Correlativamente, reconoce en todos la cualidad de criaturas racionales, capaces de elección y de preocupación por el interés común; al hacerlo, y ésta es su virtud fundamental, hace honor a todos y, en primer lugar, a los pequeños.

De esto se sigue que el voto ha de tener la solemnidad que conviene al ejercicio de una magistratura y debe prepararse y disponerse de modo que prevalezca lo más posible la razón sobre las pasiones y el interés común sobre los intereses particulares. El ciudadano ha de ser formado para ejercer sus derechos (la educación cívica), y sus derechos deben ejercerse en el marco de formas precisas (los plazos, la deliberación, etc.). La voluntad del pueblo no se confunde con el capricho de un momento, ni la democracia liberal con meros procedimientos.

II. La democracia liberal, los procedimientos y la sustancia

1. El mundo de la igualdad por defecto es el de los fines particulares: cada cual es juez de su bien y nadie se confunde. De ello se sigue que la política no tiene ya nada que ver con las razones para vivir ni con la manera de bien vivir. El régimen demoliberal se reduce a reglas formales que deben permitir a los hombres perseguir pacíficamente sus objetivos propios. Dicho de otro modo: la razón humana es impotente para fundar cualquier clase de acuerdo sustancial entre los hombres y no tiene otro objeto que la búsqueda de un acuerdo formal entre agentes que no tienen nada en común. Los hombres discordes han de ponerse de acuerdo sobre las reglas del juego que les permite vivir en el desacuerdo. La razón política es puramente procedimental.

En esta óptica la democracia liberal no es más que un marco jurídico; se define y se define sólo por reglas de juego fundamentales. La primera es la *regla liberal* (versión formal) que pretende neutralizar los desacuerdos, las diferencias de opinión respecto a la manera de vivir. Esta se enuncia como sigue: tales cuestiones escapan totalmente a la esfera política y admiten tan sólo opciones soberanas de los individuos. El Estado se pretende neutro, agnóstico frente a los diferentes «valores» y los diferentes «estilos de vida», y una frontera infranqueable separa lo público y lo privado. La política es laica en un sentido radical y su indiferentismo se extiende a las costumbres. Desde este punto de vista, la economía de mercado tiene grandes virtudes, porque prescinde de todo acuerdo que no sea sobre las reglas del juego y organiza la cooperación sin ninguna necesidad de un consenso. La relación entre productores y consumidores, entre comerciantes y compradores, es una relación impersonal, indiferente a las convicciones y la manera de vivir del otro. El buen funcionamiento del mercado no exige ningún acuerdo sustancial; basta un acuerdo formal.

La segunda regla se aplica en la esfera política. Se trata, naturalmente, de la *regla democrática*, que institucionaliza los desacuerdos e instituye un procedimiento de arbitraje: el sufragio universal y la ley de la mayoría. Desde un punto de vista formal, este procedimiento se basta a sí mismo. La democracia es una mecánica que se pone en marcha desde el momento en que cada cual respeta las reglas del juego. Poco importan las cualidades de los agentes; el sistema se ocupa de todo.

La versión sustancial de la democracia liberal no recusa estas reglas del juego —el régimen tiene por naturaleza una dimensión procedimental—, pero las interpreta diferentemente. El alcance de cada una de estas dos reglas es modificado por ella, sobre todo el alcance de los procedimientos en sí mismos. El punto esencial es éste: *las reglas del juego no bastan*. No bastan para forjar una verdadera sociedad política, no bastan para hacer del régimen demoliberal un buen régimen. Ningún sistema es providencial, los procedi-

mientos no comprometen las opciones, mucho depende de la conducta de los agentes. La política procedimental fundada en la igualdad por defecto tiene la fuerza de las ideas simples, pero achata al hombre y deshace la sociedad, y borra numerosas distinciones esenciales (o sustanciales): las que hay entre una «sociedad» y una «comunidad», un pueblo corrompido y un pueblo sano, un demagogo y un hombre de Estado, las pasiones y la razón, los procedimientos y las formas... Vaciadas de sustancia, la política, la sociedad, la vida no pueden más que degradarse.

2. Esta oposición fundamental se desarrolla en una serie de oposiciones secundarias que conciernen a todos los aspectos del régimen. Valgan como primeras ilustraciones las siguientes:

a) *El vínculo social.* La versión procedimental tiende a reducir la sociedad a un conglomerado de individuos que sólo están de acuerdo en el respeto al reglamento. Pero ¿basta un acuerdo sobre reglas del juego para hacer una sociedad fuerte?; ¿quién arriesgaría su vida para defender procedimientos, sean los del régimen político o los del mercado? Y este acuerdo mismo ¿puede ser sólido entre hombres que no tienen nada en común? A la inversa, la versión sustancial concibe la sociedad política, no como una simple asociación, sino como una comunidad tejida por la historia, encarnada por la nación en la época moderna. Desde este punto de vista la democracia liberal y la nación no pueden separarse sin riesgo.

¿Por qué este vínculo? La razón esencial es ésta: la democracia liberal, a diferencia, por ejemplo, de la realeza, no crea por sí misma vínculos comunitarios, pero tales vínculos le son precisos para funcionar bien; dicho de otra manera: los ciudadanos han de estar unidos por un fuerte sentimiento de pertenencia común, y esto en razón de los caracteres mismos del régimen. La democracia liberal da derecho a los desacuerdos y en la esfera política instaura el arbitraje de la voluntad mayoritaria. Para soportar esta institucionalización de los desacuerdos es preciso algo más que un simple acuerdo sobre procedimientos. El régimen supone costes, un precio que pagar —en particular, la necesaria aceptación por una parte de los ciudadanos de la legitimidad de las decisiones adoptadas por los representantes de sus adversarios. Este coste es soportable y soportado en los regímenes occidentales por dos razones: 1.^a Porque esos regímenes democráticos son igualmente liberales (y la regla liberal limita el alcance y el coste de la regla democrática); y 2.^a Merced a los vínculos comunitarios forjados por la unidad nacional. Cabe citar muchos ejemplos *a contrario*: Canadá, Bélgica, divididas en dos comunidades y que ensayan y van a tientas en busca de soluciones viables; numerosos Estados africanos en que la ausencia de una verdadera nación y las rivalidades entre tribus constituyen un gran obstáculo para el establecimiento y el respeto de las reglas demoliberales. Suiza ¿no es una excepción?

Si este análisis es justo, la democracia liberal requiere una sustancia exterior a ella misma: una memoria común, referencias compartidas, la concien-

cia de un común destino. En este sentido, pretender superar la nación y, como propone J. Habermas, forjar una Europa postnacional sobre la base de un «patriotismo constitucional» (dicho de otro modo, procedimental) es preconizar una ciudadanía débil, una sociedad política sin consistencia, y es asimismo correr el riesgo de socavar algunos de los fundamentos de la democracia liberal.

b) *Las obligaciones políticas.* Cuando la democracia liberal es considerada como una mecánica, entonces el respeto de los procedimientos parece que basta y las obligaciones de los ciudadanos y los dirigentes desaparecen —el sistema se ocupa de todo y puede dispensarse de la virtud cívica de los agentes. Sin embargo, las reglas del juego mismas no pueden funcionar en ausencia de todo sentimiento de obligación cívica: el ciudadano racional y egoísta no iría nunca a votar, pues sabe que su voto no cambiará el resultado final. Por otro lado, el respeto de las reglas no garantiza en modo alguno un buen gobierno: ¿Es acaso indiferente que el gobernante sea un hombre recto o un hombre indecente, un hombre de Estado o un demagogo...? La calidad de los hombres importa.

c) *La autoridad.* La igualdad formal o por defecto tiende a disolver toda autoridad y, por tanto, la autoridad política. Como ha mostrado admirablemente Tocqueville, el espíritu moderno de igualdad transforma la naturaleza de las relaciones entre los hombres. Sigue habiendo desigualdades, pero éstas han cambiado de naturaleza: están desvinculadas de toda responsabilidad moral y se han convertido en puramente contractuales y funcionales. Las autoridades morales desaparecen en beneficio de frías jerarquías de competencia técnica. El Estado se convierte en una «agencia» encargada de la gestión de intereses materiales y la idea de que debe tirar de los individuos hacia arriba, de que tiene una misión moral, aparece como atentatoria de la soberanía individual. La relación política se vacía de sustancia.

d) *Las formas.* Se pueden distinguir dos tipos de formas: las que son portadoras de una sustancia y las que no son sino procedimientos. La versión procedimental ignora la importancia de las «formas sustanciales». No era éste el caso de los *Founding Fathers* americanos, que se esforzaron mediante formas constitucionales en secundar, en servir a la razón del pueblo y a las virtudes cívicas de los gobernantes, y esto instituyendo un sistema de delegación, de incitaciones y de papeles. La Constitución de 1787 no fue concebida sólo como una mecánica; es también una forma (sustancial). Pero hoy la idea de una democracia regulada por formas que tienden a elevar a los hombres o a poner en juego la parte más elevada de ellos mismos está muy difuminada. El gobierno es cada vez más considerado como un mandatario, un simple agente al servicio de los deseos y los intereses de los electores, más que como un órgano responsable que dispone de un espacio propio para la deliberación y el juicio y que pretende el consentimiento racional del pueblo. La representación considerada como un medio de incrementar el papel de la razón está

ya caducada. La versión procedimental de la democracia devalúa la representación, la deliberación, y borra la distinción entre las pasiones y la razón. La razón procedimental está al servicio de la irracionalidad. Llevado hasta el extremo, este relativismo impide justificar racionalmente el régimen demoliberal. Vaciada de su sustancia, la democracia liberal no está hecha más que de prejuicios.

(Traducción de Juan Miguel Palacios)