

Capítulo II

PUEBLO Y PODER

Si no vemos en las definiciones formales sino el modo en que más se usa la palabra democracia, descubriremos que no tiene nada que ver con el autogobierno.

JAMES BURHAM

1. Democracia literal

Por democracia literal o etimológica entiendo la democracia explicada por la palabra. Democracia quiere decir “poder popular”. Si esto es así —y éste es el argumento— las democracias *deben ser* lo que dice la palabra: sistemas y regímenes políticos en los que el pueblo manda. Todo lo que se ha dicho, ¿está resuelto? No. En tanto, ¿quién es el pueblo? Y luego, ¿cómo atribuir poder al pueblo? ¿Cómo hacer eso?

Empezando desde el principio, nuestro pueblo comienza desde el *demos* de los griegos. Y del *demos* había, ya en el siglo V a.C., muchas interpretaciones. Por ejemplo, para Aristóteles el *demos* expresaba a los pobres, la palabra conducía en modo variado a: 1. *plethos*, es decir, al *plenum*, al cuerpo entero de ciudadanos; 2. *hoi polloi*, a los muchos; 3. *hoi pleiones*, a los más; 4. *ochlos*, a la masa. La noción llega a ser todavía más compleja cuando el griego *demos* se convierte en el latino *populus* y los romanos, y aún más la elaboración medieval del concepto, hacen de *populus* en parte un concepto jurídico y en parte una entidad orgánica.

Finalmente, ¿el pueblo es singular o plural? El italiano *popolo* así como el francés *peuple* y el alemán *Volk*, están en singular. Nosotros decimos: el pueblo es. Pero el inglés *people* significa “personas” y está en plural: en inglés decimos “el pueblo son”. Y así como las palabras orientan el pensar, no es fortuito que “pueblo”, en singular, se preste para ser comprendido como una totalidad orgánica, como una indivisible voluntad

general, mientras *the people* mira a una multiplicidad discreta, a un agregado de cada uno. El singular lleva a una entificación, el plural la desagrega. Hechas las sumas, llegamos hoy a un mínimo de seis posibles desarrollos interpretativos del concepto:

1. pueblo como literalmente *todos*;
2. pueblo como pluralidad aproximada: un mayor número, *los más*;
3. pueblo como *populacho*, clases inferiores, proletariado;
4. pueblo como *totalidad orgánica* e indivisible;
5. pueblo como principio de *mayoría absoluta*;
6. pueblo como principio de *mayoría moderada*.

La primera acepción es la más intuitiva, aunque *todos* no son en verdad todos. ¿“Todos” son únicamente los ciudadanos o todos los habitantes de un territorio dado? ¿Quién vota?, ¿los ciudadanos o también los residentes? En segundo lugar, cuando decimos “todos” siempre se sobreentiende que menos los menores (se puede bajar de 21 años a 18, luego a 16 y aún más; pero nunca abajo de cuatro años), menos los incapacitados, menos los criminales. Al final, se termina con que los llamados “todos” son millones o decenas de millones (depende del total), o sea, menos que los literalmente todos. Y sobre el mismo razonamiento, los literalmente todos nunca conformarían ninguna democracia como tal.

La segunda acepción —los más— no aporta un criterio. Por lo que se refiere a los más, debemos establecer, cada vez, cuántos “muchos” forman el pueblo, cuál es el mayor número que vale por todos. Y en esta medida, ninguna democracia jamás podría funcionar.

Se puede afirmar que la tercera interpretación da sustancia a las dos primeras. Si los todos literales son muchos y si los más son una aproximación muy indefinida e indefinible, ¿por qué no ajustar pueblo al “pueblo hambriento”, a las clases inferiores y, en la versión marxista, al proletariado? La objeción es doble. En principio considerar sólo al proletariado como pueblo “excluye” de él al que no es proletariado. Ahora, es verdad que también el pueblo, entendido como concepto de ciudadanos, excluye (los “todos”, se ha visto, no son nunca todos, ciertamente); pero “excluye” *pro tempore* o por razones específicas y fundadas. En cambio aquí la exclusión es ontológica e inmutable, lo cual la hace inaceptable. La

segunda objeción está en los hechos. Amén de la dificultad práctica de establecer quién es o no pobre, trabajador o no, o proletario o no, es un hecho que las sociedades contemporáneas avanzadas no tienen ya —a nivel socio- económico— una configuración piramidal. La estructura de la sociedad industrial y posindustrial es, si acaso, hexagonal, con una gruesa panza a la mitad de su altura, lo que quiere decir que aquí los pobres y/o los proletarios son “los menos”, en tanto que “los más”, el mayor número, se da por los llamados cuellos blancos y por las clases medias o intermedias. Lo que relega a la antigüedad la interpretación que podríamos decir populista o marxista sobre el pueblo.

La cuarta acepción —el pueblo como totalidad indivisible— es menos aceptable todavía, en razón de la teoría de la democracia de la tercera, pero se debe precisar que el *populus* medieval no es el *Volk* de los románticos. Tanto uno como otro pueden ser inscritos en las concepciones de la sociedad denominadas “orgánicas”. Pero el organicismo medieval (que llega hasta la Revolución Francesa y a la primera revolución industrial) era corporativo y ponía al individuo en nichos estáticos pero a la vez protectores. En cambio, el organicismo romántico es en verdad totalizador y disolvente: resuelve al individuo en el “espíritu del pueblo”, en el *Volksgeist* o en la *Volkseele*, ciertamente lo disuelve en el fluir impersonal de la historia. Entonces, la “ fusión orgánica” que lleva a concebir al pueblo como una totalidad indivisible es de acuñación romántica; y es en esta versión que la noción de pueblo ha legitimado al totalitarismo del siglo XX.¹ En nombre de la totalidad y bajo la cubierta de la fórmula “todos como uno solo”, todos pueden ser aplastados y oprimidos, uno a la vez.

En las dos últimas acepciones, el pueblo es transformado en una unidad operativa calificada por sus reglas de decisión. El pueblo *subespecie* de principio mayoritario absoluto (ilimitado) decide según el criterio de que los más prevalecen sobre los menos, respecto de los menos. En ambos casos, el pueblo es contabilizado con precisión. Pero los dos casos son muy diferentes. Y así como éstas son las nociones *actuantes* de pueblo, las que componen efectivamente *demos* y *kratos*, es necesario entenderlas bien y examinarlas a fondo.

¹ La voluntad general de Rousseau, como veremos más adelante, IX.3, es posmedieval pero prerromántica, es decir, el pueblo de Rousseau es intermedio y conforma un caso en sí.

2. Mayoría y respeto de las minorías

Subrayo que la cuestión es aquí de criterio *decisional*, no de criterio *electoral*. Elegir es una cosa, decidir otra; y el ámbito de decisión es incommensurablemente más extenso que el de elección. Entonces el pueblo que decide en términos de principio mayoritario absoluto es, las más de las veces, un cuerpo que representa al pueblo y que refleja, en gran parte, a la mayoría que lo elige. Al final de este trayecto queda como cierto que el pueblo contabilizado por el principio mayoritario absoluto se divide en una mayoría que toma todo y una minoría que pierde todo, lo cual permite a la mayoría, si así se quiere, reducir a la minoría (o minorías) a la impotencia, lo cual no puede ser permitido.

El punto es finamente acogido por Kelsen (1966, p. 12), quien observa: “También aquel que vota con la mayoría no está ya sometido únicamente a su voluntad. Ello lo advierte cuando cambia de opinión”; en efecto, “para que el individuo sea libre nuevamente sería necesario encontrar una mayoría a favor de su nueva opinión”. Y agregó: si las minorías no son tuteladas se cae la hipótesis de encontrar una mayoría a favor de la nueva opinión, porque quien pasa de la opinión en mayoría a la de minoría caería instantáneamente en el número de aquellos que no tienen derecho de hacer valer su propia opinión.

Seré, todavía, más drástico: sin respeto por la libertad de la minoría no es solamente que la *primera* prueba electoral divida de una vez por todas aquel que es libre (es decir, sometido a la propia voluntad) de quien ya no lo será más; habría que agregar también que la libertad de quien votó en aquella ocasión por la opinión de la mayoría acaba en aquel momento, pues no le está permitido, en la práctica, cambiar de opinión. Razón por la cual aquella primera elección será, en efecto, la única elección verdadera; todas las subsecuentes estarán destinadas a repetir el éxito de aquella inicial y serán solamente votaciones que confirmarán la manifestación de la voluntad de la mayoría expresada en el momento en que la primera democracia votó.

Esta es una reducción al absurdo; pero es tal porque nuestras democracias permiten el disenso, porque al confiar el gobierno a la mayoría tutelan el derecho de hacerle la oposición. Si podemos rebatir a Rousseau cuando dice que el ciudadano es libre no sólo en el momento en que vota sino siempre,

es porque él puede, en cualquier momento, pasar de la opinión de los más a la opinión de los menos. Es en este poder de cambiar de opinión en el que radica el ejercicio de mi libertad, el ejercicio continuo, durable de ésta. Fue a sabiendas que Lord Acton (1955, p. 56) pudo escribir: “La prueba más segura para juzgar si un país es verdaderamente libre, es el *quantum* de seguridad de la que gozan las minorías.” Igualmente a sabiendas, Ferrero (1947, p. 217) afirmaba que “en las democracias la oposición es un órgano de la soberanía popular tan vital como el gobierno. Cancelar la oposición significa cancelar la soberanía del pueblo”.

El meollo del argumento es, entonces, que el principio mayoritario absoluto activa un mecanismo que inmediatamente se entrampa. De acuerdo con dicho principio, el pueblo puede ser inmovilizado al llegar al límite, un 51 por ciento que cancela el 49 por ciento, y ser prisionero de su primera opción. De ello deriva que la democracia no es simplemente *majority rule* y que la teoría de la democracia debe forzosamente encajar —aunque les disguste a los impacientes— en el principio mayoritario moderado: la mayoría tiene el derecho de hacer prevalecer *los límites*, es decir, respetando los derechos y la libertad de las minorías. Sí, pero ¿cómo se puede, en concreto, limitar el poder de quien tiene todo el derecho para ejercerlo?

Estamos capacitados para responder esta pregunta, pero no en el ámbito de la democracia etimológica. Quiero decir que aquel pueblo está legitimado para mandar conforme a la regla mayoritaria, en tanto ejerce su poder “dentro de los límites determinados” en cuanto entran en juego elementos del todo extraños a la voluntad popular.

3. La sociedad de masas

Es tiempo de dar una ojeada, también, al pueblo en concreto a la luz de sus sucesivas encarnaciones históricas. Quien se atraganta con la palabra “pueblo” es raro que explique de qué se trata. Burdeau observaba (1952, vol. IV, p. 112) que mirar al pueblo sin verlo es incurrir en algo sacrílego, “porque en el Panteón de los valores políticos el pueblo se espantaría con el misterio inseparable de su potencia”. Es un sacrilegio al que se debe arriesgar.

Cuando los griegos acuñaron *demokratía* —la palabra aparece por primera vez con Herodoto— el *demos* en cuestión estaba constituido por ciudadanos de la *polis*, de la pequeña ciudad que en verdad era una comunidad, una *Gemeinschaft*.² Pero el hecho es que aquel pueblo que ha actuado sobre la escena histórica en la *polis*, en los comunes, e incluso —como Tercero y luego Cuarto Estado— al tiempo de la revolución de 1789, ya no existe. El pueblo toma cuerpo y consistencia en el ámbito de la ciudad-comunidad o en el contexto de la rígida y minuciosa atribución de las facultades y de los privilegios del antiguo régimen. Pero de todo esto, no queda nada. Con el derrumbe de las estructuras corporativas y del orden de las clases, y una vez repudiado el principio tomista de la existencia conforme al propio Estado, “pueblo” designa, cada vez más, una agregado amorfo opuesto al todo orgánico que los románticos apenas habían divinizado.

Una nueva realidad exige un nombre nuevo. De hecho, desde hace tiempo se habla de “masas”³ y después de hombre-masa y de sociedad de masa.⁴ Entonces, ¿debemos decir “pueblo-masa”? Así como estas nociones han sido criticadas y despedazadas en todos los sentidos, antes de escoger la denominación describamos la cosa. La pregunta es: ¿cuáles son los nuevos elementos que transforman y caracterizan el modo de ser de las sociedades contemporáneas?

Una primera transformación es de escala, de proporción de grandeza. Los atenienses que se reunían en la plaza eran menos de cinco mil y con frecuencia casi sólo la mitad. Nos quedamos ahí, es decir, en el mismo orden de grandeza, en los comunes medievales y hasta en la “pequeña

² Toennies (1887) fue quien primero marcó la contraposición entre *Gemeinschaft*, comunidad, y *Gesellschaft*, la sociedad entendida como una red impersonal de relaciones contractuales. Aquí se debe entender comunidad en el sentido indicado por Toennies.

³ El término entró por primera vez en el uso político en Francia, en los años que corren entre la revolución del 30 y aquella del 48, para indicar la parte del pueblo que queda ausente y extraña el orden político. También Marx, en los escritos juveniles y hasta 1848, hablaba de masas: pero sucesivamente las transforma en proletariado, atribuyendo a las masas unidad y conciencia de clase.

⁴ El hombre-masa se pone en evidencia con *Rebelión de las Masas*, de Ortega y Gasset (1930). El hombre-masa de Ortega no denota las clases inferiores; es un “tipo humano” que vive una “vida vulgar” y que se parece al “niño viciado”. La construcción caracterizadora de Ortega se desarrolla en lo cultural y moral y pertenece a la teoría ético-política de la sociedad de masas que aquí no puedo profundizar. Para una interpretación correcta y una revaluación de Ortega, véase Pellicani (1978).

ciudad” que podía ser, en la versión dada por Rousseau, una democracia. Desde entonces, casi de golpe, hemos crecido diez mil y aun cien mil veces y vivimos no ya en la ciudad pequeña sino en la *megalópolis*, en la ciudad incommensurable. Y decía Riesman (1956), en la ciudad incommensurable vive la multitud solitaria. Vivimos amontonados los unos sobre los otros, en soledad y en la despersonalización.

Un segundo elemento es la aceleración del cambio. El mundo contemporáneo corre a una velocidad histórica tan vertiginosa que en el breve curso de una vida trabajosamente reconocemos, en la vejez, el mundo que hemos conocido de jóvenes; y en una realidad tan cambiante, el hombre no tiene ni el tiempo ni el modo de encontrar una sistematización. Si hoy se invoca con tanta insistencia la integración social, si el hombre contemporáneo se revela tan ansioso de agruparse y de “pertener”, es porque también nuestra sociedad está profundamente desintegrada, pues el hombre que pierde los vínculos naturales que lo conectan se siente extraño y “sin raíces”. Aun cuando este cambio sea para mejorar, el desarraigo permanece. Y permanece, también, porque la aceleración histórica es acompañada por una inédita movilidad geográfica. En la sociedad de los servicios y del trabajo especializados, somos menos los que morimos en el lugar donde hemos nacido. La modernización es asimismo desplazamiento continuo de casa en casa, de ciudad en ciudad; desplazamiento que significa pérdida de amigos, pérdida de vecinos y de la familiaridad del vecindario.

Nótese que la pérdida de las raíces es también, con frecuencia, liberación de cadenas. No debemos idealizar más de lo debido el buen tiempo ya pasado. Tan bueno no era. Lo que no quita que el término pueblo designe hoy una entidad atomizada, desconectada y fluctuante; una sociedad sin nombre que ha perdido el *ubi consistam*, el apoyo de los grupos primarios. Y si la noción de pueblo-masa así se entiende, no está equivocado decirlo así. Mientras que nos quedemos en la teoría *sociológica* de la sociedad de masas, los diagnósticos son muy convergentes. En cambio, es más controvertida la teoría *política* de la sociedad de masas. En nuestro tiempo las masas “entran en la política”. ¿Cómo? ¿Cómo es que este modo de ser, o de mal-ser, de la sociedad se refleja en la manera de actuar de la ciudad política? En la versión resumida de Kornhauser (1959) la sociedad de masas es una sociedad expuesta fácilmente a la movilización y a la

manipulación. El hombre-masa está aislado, vulnerable y, por lo tanto, disponible: su comportamiento oscila entre los dos extremos de un activismo intenso o de la apatía. De ello deriva que “el tipo psicológico que caracteriza a la sociedad de masas aporta un escaso sostén a las instituciones de la democracia liberal” (p. 112).

No importa que yo entre en este debate. El punto que deseo afirmar es que la democracia etimológica que se refiere al *demos* de los griegos, hoy llega a ser un edificio construido sobre un protagonista que no existe. ¿Democracia o masacracia? Con toda la probabilidad continuaremos diciendo democracia. Muy bien, pero bajo la condición de que el pueblo “real” no sean un protegido falso por excomulgado y erigido en misterio.⁵

4. Poder del pueblo sobre el pueblo

Hasta ahora se ha examinado al pueblo. No es, como se ha visto, una noción simple. Sin embargo, las verdaderas dificultades —insuperables para la democracia etimológica— comienzan cuando se llega a juntar el concepto de pueblo con el de poder.⁶ El problema del poder no implica tanto la titularidad cuanto el *ejercicio*: en concreto, el poder es de quien lo ejerce, de quien está donde se encuentran las palancas del poder. ¿Cómo es que el pueblo —entendido de cualquier manera— puede ser un detentador efectivo de aquel poder del que es declarado titular?

Que la titularidad del poder no resuelve mínimamente el problema de una potestad popular, se demuestra rápido. El principio de la soberanía popular ya está en el medioevo. El príncipe tenía el derecho de dictar la ley (así, Ulpiano en el *Digesto*, I, 4, 1: *quod principi placuit, legis habet vigorem*), pues tal potestad le era conferida por el pueblo. ¿Conferida con base en cuál título? La interpretación prevaleciente —que primero sostiene el Imperio en su lucha contra la Iglesia y que después avaló el

⁵ El “misterio” del pueblo será examinado más adelante, en el capítulo V, en el sentido de qué cosa contiene y de cómo se forma la opinión pública.

⁶ A un nivel micro *poder* es una relación (asimétrica) entre dos sujetos, de manera tal que Caio provoca el comportamiento de Tizio (tiene el poder sobre Tizio), en el sentido de que Tizio no haría por propia convicción, o por sí, lo que hace. Pero provoca aquí, a nivel de teoría macro, “poder” se debe entender, más genérica y abstractamente, como la capacidad de ejercer coercitividad, como fuerza prevaleciente.

absolutismo monárquico— era que entre el pueblo y el príncipe había sucedido una original *translatio imperii*, es decir, una transferencia no revocable (y no, en cambio, una simple *concessio* revocable). Así, el principio *omnis potestas a populo*, que todo el poder deriva del pueblo, deja al pueblo sin siquiera un gramo de *potestas*.

Es cierto que la doctrina medieval construye, poco a poco, un puente entre la titularidad y el ejercicio mediante la *fictio* de la representación. Pero se trataba verdaderamente de una “ficción”, porque la doctrina medieval no atendía el hecho de que el representante tuviese pocos o ningún elector: era una *praesumptio juris et de jure*, sin posibilidad de prueba en contra. Y está claro que una representación presuntiva dura el tiempo que puede.

Se comprende entonces la hostilidad irreductible alimentada por Rousseau contra la representación y porque él voltea de cabeza la fórmula, sustituyendo la representación no elegida por el principio de la elección sin representación. La democracia rousseauiana elige a sus magistrados, pero no les atribuye una consagración representativa y el pueblo no se despoja del ejercicio (*El contrato social*, III, 15). La solución de Rousseau no la resuelve y él mismo la declaraba realizable sólo en pequeña escala, para repúblicas muy pequeñas. Pero es cierto que quien transmite su propio poder, también lo puede perder.⁷ Y la experiencia del siglo XX ha confirmado, en demasía, que así como una representación sin electores es dudosa, aun la elección —si no se lleva a cabo con garantías y en determinadas condiciones de libertad— se resuelve en una pura y simple renuncia periódica al ejercicio del poder propio. Si la “presunta” representación es una mistificación, la elección “sin opción” es un fraude.

Como se puede ver, la definición literal de “democracia” resuelve los problemas ignorándolos. Los sistemas democráticos modernos se apoyan sobre reglas mayoritarias (el mandato es de quien obtiene más votos y el mando es ejercido por quien detenta más curules en el parlamento), sobre mecanismos electivos y sobre la transmisión representativa del poder. Eso quiere decir que el pueblo que cuenta es, sobre todo, aquella porción que

⁷ *Considérant* (1850, pp. 13-15) escribía con perfecta ortodoxia rousseauiana: “Si el pueblo delega su voluntad, abdica. El pueblo ya no se gobierna por sí, deviene gobernado. Pueblo, ¡delega tu soberanía! Ello hará que a tu soberanía le toque la suerte contraria a la de Saturno: tu soberanía será devorada por la delegada, tu hija.”

entra en las específicas mayorías electorales victoriosas; éstas cuentan en la acepción parcial del concepto sobre el poder; y que cada vez más, una serie de mecanismos de conversión separan el gobernar de los gobernados. Nadie sabe cómo construir de otra manera un mecanismo democrático que funcione. Pero con esto el planteamiento se sale del ámbito del “poder popular”, en el sentido de que de la democracia etimológica estamos pasando a considerar la democracia como problema de técnica constitucional. Para realizar la democracia se desunen la titularidad y el ejercicio del poder; todos los métodos instrumentales, de procedimiento y legales que la hacen posible, no están indicados ni se incluyen en lo que la palabra significa.

Poder del pueblo, conviene subrayar, es sólo una expresión elíptica. En estos términos el procedimiento político queda suspendido en la mitad del espacio: el poder se ejerce sobre un destinatario, el gobierno supone que hay gobernados. Poder popular *¿sobre quién?* La fórmula se debe desarrollar por extensión de la siguiente manera: democracia es poder del pueblo sobre el pueblo, gobierno del pueblo sobre sí mismo. Pero en tal caso, el problema asume una representación totalmente diferente: lo que cuenta, al final, más que la “ida” es el “regreso” del poder. Si este trayecto no es vigilado, si en el proceso de transmisión del poder los controlados se substraen del poder de los controladores, el gobierno *sobre* el pueblo corre el riesgo de no tener ninguna relación con el gobierno *del* pueblo.

Al cuestionamiento crucial de cómo impedir que la titularidad democrática del poder llegue a ser el biombo y la legitimación de un ejercicio autocrático del poder, la democracia literal no sabe responder. El punto débil de todo el edificio está en las correas de transmisión del poder; el enfoque etimológico no se percibe. La elección y la representación son el equipo instrumental sin el cual la democracia no se realiza; pero, al mismo tiempo, son el talón de Aquiles: las elecciones no son necesariamente libres y por ello la representación no es necesariamente genuina. *¿Cómo remediarlo? ¿Cómo cuidarse de tales eventualidades?* La respuesta no es que la soberanía popular proviene de sí misma.

La verdad es que una teoría encerrada en el concepto de poder popular sirve egregiadamente para combatir al poder autocrático. Pero una vez vencido el adversario, la solución no es simplemente la de quitar todo el poder al autócrata —a quien lo detenta solo— sino pasárselo a la contra-

parte, al pueblo. En este vuelco lo que gira es la titularidad, y no necesariamente el ejercicio. En rigor, si el poder debe ser verdaderamente *del pueblo*, cualquier ubicación del poder que no esté *en el* pueblo es inadmisible. Una democracia entendida a la letra, sólo puede ser una sociedad sin Estado y, se entiende, sin sustitutos o equivalentes del Estado. El poder es *del pueblo* en cuanto es el pueblo el que propiamente lo ejerce y, en consecuencia, lo es mientras no sea ejercido por otros o en otro *locus imperii*.

Pero de esta manera el arribo de la democracia puede no ocurrir jamás. Dadas las actuales dimensiones de una *politeía*, el pueblo es cada vez más un detentador que para todos los efectos prácticos —es decir, para el efecto del propio ejercicio del poder de gobernar— no existe. Y sin embargo, las democracias modernas existen, no son democracias a futuro y merecen la denominación de “democracias”. Pero existen porque se ha entendido que el problema de dotarlas de existencia comienza, exactamente, en donde el planteamiento etimológico se agota.

5. La democracia como legitimidad

Era necesario dejar en claro que cuando se considera a una democracia en cuanto a la definición etimológica del concepto, la insuficiencia es de la definición y no de la realidad. Al afirmar lo anterior no se quiere decir que el significado literal no tenga importancia, pues si bien no puede agotar el discurso sobre la democracia, es cierto que lo abre y lo introduce. Al afirmar que “el poder es del pueblo” se establece una concepción sobre las fuentes y sobre la *legitimidad* del poder. Para este efecto, democracia quiere decir que el poder es legítimo sólo cuando su investidura viene de abajo, sólo si emana de la voluntad popular, lo cual significa, en concreto, si es y en cuanto libremente consentido.

Como teoría sobre las fuentes y sobre la titularidad legitimadora del poder, la palabra “democracia” indica cuál es el sentido y la esencia de lo que pretendemos y esperamos de los ordenamientos democráticos. Decimos democracia para aludir, a grandes rasgos, a una sociedad libre, no oprimida por un poder político discrecional e incontrolable ni dominada por una oligarquía cerrada y restringida, en la cual los gobernantes

“respondan” a los gobernados. Hay democracia cuando existe una sociedad abierta en la que la relación entre gobernantes y gobernados es entendida en el sentido de que el Estado está al servicio de los ciudadanos y no los ciudadanos al servicio del Estado, en la cual el gobierno existe para el pueblo y no viceversa.

En el discurso pronunciado en Gettysburg en 1863, Lincoln caracterizó la democracia con un aforismo que pareció expresar, mejor que cualquier otro, el espíritu del gobierno democrático: *government of the people, by the people, for the people*.

Es sintomático que este aforismo no se deje nunca aprehender (con precisión). En castellano la fórmula de Lincoln se puede transcribir así: gobierno *del* pueblo, *por* el pueblo, *para* el pueblo. ¿Queda claro? A primera vista sí, pero sólo a primera vista.

Mientras que *del* pueblo puede significar que el pueblo se gobierna a sí mismo, pero también significa al contrario, que el pueblo es objeto de gobierno y, por lo tanto, gobierno sobre el pueblo, encima del pueblo. Pasando a *by the people*, la expresión es ciertamente oscura: ¿*del* pueblo en qué sentido? ¿En el sentido de *mediante* el pueblo? ¿En el sentido de *parte* del pueblo? ¿O bien en el sentido de *con* el pueblo? En fin ¿*para* el pueblo? Aquí es claro que se entiende en el *interés* del pueblo, en su beneficio. Pero, ¿quién declara que gobierna en perjuicio del pueblo? La expresión es clara, pero no de “democracia” y el tirano es el primero en aprovecharse. La verdad es que el aforismo de Lincoln significa democracia porque lo dejó Lincoln.⁸ Pero pongámoslo, hipotéticamente, en boca de Stalin. ¿Hipótesis absurda? No, Stalin no hubiera tenido dificultad en firmarlo, entendiendo al gobierno *del* pueblo en el sentido de que el proletariado era el objeto de su gobierno, y que él gobernaba *mediante* el pueblo en el interés del proletariado, *para* el pueblo. En consecuencia, la fórmula de Lincoln se recomienda por su ímpetu estilista, por su mensaje práctico. Pero, decía, el aforismo nunca se deja aprehender con precisión, no concluye.

También hay quien “concluye” con la fórmula: el pueblo tiene siempre la razón. ¿Mejor así? No, es necesario entenderse. Si se exagera la fórmula

⁸ Conviene hacer notar que en el criterio de Gettysburg, Lincoln no afirmaba definir la democracia. Su definición explícita, en el discurso ante el Congreso en abril de 1861, sonaba así: “gobierno del pueblo por parte del mismo pueblo”. En suma, autogobierno.

se lee como *vox populi, vox Dei*, entonces es un juego para quien se burla rebatiendo *vox populi, vox diaboli*. Pero el punto aquí es el de “fundar” la democracia. Y un fundamento de legitimidad no le atribuye *verdad*: le atribuye un *derecho*. El pueblo no siempre tiene la razón en el sentido de que nunca se equivoca sino en el sentido de que tiene el *derecho de equivocarse* y que el derecho de equivocación compete a quien se equivoca de por sí, en su propio daño. Y así está bien.⁹

⁹ El tema de la legitimidad se retomará más adelante, VII.4 y VII.5, en orden a la antítesis entre democracia y autoridad.