

## Capítulo VI

# DEMOCRACIA VERTICAL

Es contrario a la naturaleza de las cosas que la mayoría gobierne y que la minoría sea gobernada.

ROUSSEAU

## 1. Principio mayoritario y mandato de la minoría

La opinión pública y la democracia electoral exigen una dimensión horizontal de la política, son la base del edificio. Pero luego se encuentra el edificio y en él la dimensión vertical de la política: hay quien está sobre y quien está debajo, quien manda y quien es mandado. Así, *democracia vertical* significa la democracia como sistema de gobierno. Una visión puramente “horizontal” de la política es la del anarquismo: precisamente el no mandar. Pero la anarquía no ha existido nunca como sistema político, únicamente prefigura el colapso del mismo. Por ello, la democracia existe como sistema político en cuanto “arquía”. Dicho esto ¿cuál es la diferencia entre mandato democrático y mandato no democrático?

En inglés, las ideas de autoridad y mandato pueden ser expresadas por dos términos: *rulership* y *leadership*. El primero significa el “mandato” en sentido fuerte, como coerción; el segundo, en sentido suave. En realidad, *leadership* significa “guiar” y, por lo tanto, mandar guiando (no mandar ordenando). De este modo, en inglés es posible afirmar que la democracia se caracteriza por *leadership* y no por *rulership*. En castellano no es tan claro; tan es así que decimos *líder*. Pero esta solución no es suficiente.

La acusación que siempre se hace a la democracia vertical es: ¿por qué el mandato de la mayoría se transforma en mandato de la minoría o de las

minorías? La acusación parece esencial; pero se funda sobre un paralogismo (razonamiento falso), esto es, el uso de una misma palabra con dos significados. “Mayoría” significa: *a) criterio* mayoritario, una regla, o bien significa *b) mayor número*. Por lo tanto, no es que entre el mandato de la mayoría y el mandato de la minoría exista contradicción: depende de la argumentación en cada caso.

La democracia es el mandato de la mayoría, si se entiende por mayoría que en la democracia se sometan las decisiones a la *regla mayoritaria*. Pero no es el mandato de la mayoría si por ello se entiende y se pretende —parafraseando a Rousseau (*El contrato social*, III, 4)— que gobierne el mayor número y que el menor número sea gobernado. Pretender esto es pretender una tontería. Analicemos, entonces, cómo la mayoría está en minoría en el significado sustantivo de estos términos, y analicemos también con este propósito las diferentes fases de los procesos que constituyen la democracia vertical.

Primera fase: las mayorías electorales eligen a sus candidatos, las minorías electorales (aquellos que no alcanzan el cociente requerido) pierden las elecciones. Hasta aquí van bien las cosas, no hay contradicción. Segunda fase: los elegidos son, de hecho, una minoría, un número menor respecto de sus electores (supongamos son uno por cada 30 mil). Si no voy bien, se me escapa el por qué. Tercera fase: lo elegidos eligen, a su vez, un gobierno que también es un número pequeño respecto del parlamento que lo vota. ¿Van bien las cosas? Imagino que sí. Al final, aparece un primer ministro: una minoría de “uno solo”, respecto del inicio de todo un proceso que ha involucrado diez, veinte, cien, hasta quinientos millones de electores. ¿Democracia al revés, volcada y traicionada? Obviamente no. Si recorremos el proceso paso a paso nos daremos cuenta de eso, precisamente, la regla mayoritaria que transforma una mayoría sustantiva en un número menor.

Hamilton (en Elliot, 1941, V, p. 203) decía: “Dad todo el poder a los más y oprimirán a los menos. Dad todo el poder a los menos y oprimirán a los más.” Es verdad. Pero hemos visto ahora cómo se resuelve ese dilema. La democracia no da “todo el poder” a ninguno y lo distribuye de manera diferente entre mayorías y minorías, las cuales se traspasan precisamente en función del principio (regla) mayoritario. De hecho, no existe, sobre esta base, ninguna contradicción entre principio mayoritario

y mandato minoritario. En la democracia, como sistema de gobierno electo, es la regla mayoritaria la que “fabrica” a la minoría o las minorías que la gobiernan.

## 2. La tiranía de las mayorías

Para los constituyentes estadunidenses, para Tocqueville y para John Stuart Mill, el problema de la democracia no era de pocos, sino de muchos: era el problema de la “tiranía de la mayoría”. La noción parece intuitiva, pero no lo es. La problemática de la tiranía de la mayoría varía de contexto en contexto y, por lo tanto, debe ubicarse. Los contextos son tres: 1. constitucional, 2. electoral, 3. social.

En el contexto constitucional, tiranía de la mayoría significaría violar, legislando o gobernando, los derechos de las minorías: en sustancia, es la aplicación absoluta del principio mayoritario (véase cap. 2). Madison y Jefferson, por otra parte, tenían en mente un “dispositivo de elección” que trataba de evitar la tiranía de la mayoría como *subespecie* de la “concentración del poder” en la asamblea elegida: y, para combatirla, diseñaron la división-separación del poder que caracteriza la constitución de Estados Unidos.

Queda claro que las dos acepciones constitucionales mencionadas de la tiranía de la mayoría, son complementarias o, incluso, convergentes. Pero falta todavía definir el “despotismo elegido” (cuya concreción perfecta es el “gobierno convencional” de la Revolución Francesa) que es sólo una parte, sólo un aspecto, del problema de la aplicación absoluta de la regla mayoritaria. Se puede controlar al despotismo elegido, obviamente, dividiendo el poder; al “despotismo de la regla” no: si una misma mayoría controla el legislativo y el ejecutivo, no será su división la que impida que aquella mayoría “tiranize” a las minorías y atropelle a la oposición. En consecuencia, cuando no se limita el ejercicio del principio mayoritario, surge la tiranía (constitucional) de la mayoría. En sustancia, aquí el problema es o son los *derechos de la minoría*.

En el contexto electoral el problema es distinto, porque el significado de “minoría” es diferente. En el actuar del votante, la minoría es aquella que no elige, aquella que pierde el voto (bien entendido puede significar

el voto dado a los pequeños partidos, a partidos minoritarios, pero este es un significado banal). Así, en la votación *la minoría no tiene derechos*, los perdedores son eliminados y basta. Son eliminados drásticamente en los sistemas electorales uninominales (en donde el 49 por ciento puede perder todo) y menos drásticamente, en los sistemas proporcionales; pero también en éstos la minoría de los votantes que no llega al cociente requerido pierde su propio voto. En rigor, entonces, hablar de tiranía de la mayoría en el contexto electoral, no tiene sentido, pues hacerlo equivale a una traslación de significado del concepto “tiranía de los números”: sólo cuenta la cantidad que trastorna la calidad (de los elegidos). Esta denuncia no es infundada, pues se puede considerar que las elecciones se han convertido en procesos de “selección al contrario”, del triunfo de los peores, lo cual es un motivo de preocupación verdadero y legítimo. Sin embargo, esta tiranía de la mayoría no lo es en sentido estricto. Es mejor denominarla, para no ensuciar mucho el concepto, como lo he sugerido: *tiranía de los números*, tiranía de la cantidad.

En el contexto social el concepto de “tiranía de la mayoría” cambia de significado. Tocqueville comienza declarando que “la verdadera esencia del gobierno democrático consiste en la soberanía absoluta de la mayoría” (1968, I, cap. 15), pero, analiza después sus efectos sociales. En realidad, Tocqueville y después, bajo su égida, Mill entendían por tiranía de la mayoría una *opresión de la sociedad sobre el individuo*. Para ellos, la tiranía en cuestión era, sobre todo, espiritual: la imposición del conformismo, de la ortodoxia “de mayoría” (en la sociedad y en la comunidad en la que vive el individuo). Es difícil acusar a Tocqueville de uso impropio del concepto, ya que fue acuñado por él. Pero la idea de tiranía de la mayoría tocquevilliana es totalmente diferente a la constitucional. Tocqueville escribía: “las repúblicas democráticas hacen superfluo el despotismo, porque es la mayoría la que aprieta un lazo formidable alrededor del pensamiento” (vol. 1, cap. 7). Y Mill (1859, cap. I) lo reforzaba así: “cuando es la sociedad misma la que se convierte en tirano —la sociedad como conjunto que supera a los individuos aislados que la componen— practica una tiranía social más formidable que muchos tipos de opresión política, desde el momento que... deja menos posibilidades de escapar, ya que se incide más profundamente en la intimidad de la vida y encadena al alma misma... Por lo tanto, es necesario, estar protegidos

también contra la tiranía de las opiniones y de los sentimientos prevalecientes, contra la tendencia de la sociedad a importar... las ideas y costumbres como reglas de conducta para aquellos que se alejan... obligando a todos los individuos a uniformarse con su modelo”.

Por lo tanto, tiranía sobre el pensamiento significa tiranía social. Es por demás sabido que las sociedades imponen una uniformidad a los usos, costumbres y creencias, ha sido siempre cierto, aunque en medida muy diferente. Si Tocqueville y Mill se sintieron particularmente impresionados y alarmados por la tiranía sobre las opiniones era porque su posición radicaba específicamente en la libertad de pensamiento y porque temían que la democracia legitimara el poder de la mayoría sobre el pensamiento. No sucedió así. Es un hecho que nuestro siglo se ha caracterizado por la tiranía de lo “ideológico” sobre el pensamiento, (como veremos en el apéndice). Pero respecto de esta evolución y transformación las democracias y las mayorías tienen poca responsabilidad. La preocupación de Tocqueville y de Mill era fundada. Sin embargo, ninguno de los dos podía prever cómo y por cuáles caminos se concretaría.

En este momento es importante establecer claramente que el concepto “tiranía de la mayoría” no debe hacer pensar que las mayorías electorales puedan tiranizar. Una cosa son las mayorías concretas de pequeños grupos “reales” (éstas pueden muy bien ser tiránicas) y otra totalmente diferente son las mayorías electorales. En este último sentido nos referimos a colectividades extensas y dispersas, y así, “mayoría” significa, como de costumbre, agregaciones efímeras que se forman y se disuelven elección tras elección. Es verdad que también pueden existir “mayorías de masas” estables y en estado de coagulación, las cuales exigen que la mayoría de una población electoral esté constituida por individuos *identificados* (de clase, raza o partido) que estén, verdadera e intensamente identificados. En las democracias occidentales no es así casi nunca (sucede a las minorías, no a la mayoría). Por lo tanto, las mayorías de masas que sostengan y promuevan una tiranía de la mayoría, en el sentido constitucional del término, son demasiado improbables y también difíciles de lograr. A menos que no se aluda a una tiranía de los números, es poco creíble una tiranía electoral de la mayoría.

Pero si la noción debe reconsiderarse, no se debe rechazar de plano mediante el argumento de que al final siempre son las minorías las que

mandan. Esta crítica no está bien planteada: no se aplica a los significados constitucionales de tiranía de la mayoría y no tiene ninguna relevancia en el contexto de la tiranía del pensamiento.

### 3. Elección, selección, des-elección

¿Quién es elegido? Para la fábrica vertical de la democracia es una pregunta importante, la cual, sin embargo, desde hace medio siglo se clasifica dentro de la sociología de la representación y para bien o para mal, se le considera como *valor selectivo* de elegir.

Enfrentemos el problema desde el principio y en general. Aunque nos resulte sorprendente el principio de mayoría no se remonta a los griegos sino a Locke. No es que los griegos y, luego los romanos, no recurriesen de hecho al voto o a la consagración de la mayoría, sino que ese hecho era un expediente práctico que no poseía reconocimiento oficial sin una doctrina de apoyo. Hasta Locke, el principio sostenido por la doctrina había sido la unanimidad, no el *derecho* de la mayoría de prevalecer sobre minoría o minorías.

Las técnicas electorales inicialmente aplicadas en las comunas medievales, no provienen de los griegos (quienes, por regla, sorteaban las decisiones), sino de las órdenes religiosas, de los monjes enclaustrados en sus conventos-fortalezas que durante la Alta Edad Media se encontraron con que tenían que elegir a sus propios superiores. No pudiendo recurrir ni al principio hereditario, ni al de la fuerza, no les quedaba más que elegir por medio del voto. Pero los monjes elegían a un jefe absoluto. Era una opción grave. Así, entonces, debemos al devanarse los sesos de los monjes el voto secreto y la elaboración de reglas mayoritarias del voto. Pero para ellos, y después, para toda la Edad Media y el Renacimiento, la *maior pars* debía quedar siempre unida a la *melior pars*, es decir, a la mejor parte. Al final, la elección debía resultar siempre unánime (los ríos eran acallados a gritos o bastonazos). Reglas mayoritarias, sí, pero derecho de mayoría, no. Repito: el principio consagratorio hasta fines del siglo XVII era la unanimidad.

El cambio acontece con Locke, porque con él el derecho de la mayoría se inserta en un sistema constitucional que lo disciplina y controla. Pero

la pregunta es: ¿por qué una cantidad *otorga derecho*? ¿cuál es el *valor* del mayor número? Roger Collard, un “doctrinario” de la Restauración, formuló lúcidamente la objeción de este modo: “La voluntad de uno, la voluntad de muchos, la voluntad de todos, son únicamente una fuerza que puede resultar más o menos potente. Pero no debemos ni obediencia ni respeto a estas voluntades en cuanto a que son puras y simples voluntades” (en *Jouvenel*, 1947, p. 310).

A esta objeción se puede contestar de tres modos. La primera, menos convincente, consiste en derivar el derecho (la legitimidad) de la mayoría de la igualdad y del principio: a cada uno su voto igual, de lo que surge que, así como cada voto “vale” tanto como cualquier otro, cuanto más alta es la suma de votos iguales tanto mayor es el peso del valor: *ergo*, mayoría da derecho. Pero el argumento es débil, pues un voto igual no otorga “igual valor” (hablando axiológicamente) a cada voto. Decir que cada voto “vale” lo mismo, equivale a decir, en el fondo, que cada voto “pesa” o cuenta lo mismo. De cualquier manera, el argumento queda en lo cuantitativo: es una *suma* de cosas iguales (igual voto, iguales derechos) que produce mayor derecho. Por lo que se puede contrarargumentar que los números dan fuerza, no legitimidad: una mayoría es siempre y únicamente una cantidad, y una cantidad no legitima nada.

La segunda respuesta corta la cabeza al toro; el principio de mayoría —se observa— no expresa y no pretende expresar “valor” alguno. Es sólo una técnica, un método, un instrumento al que nos sometemos porque es mejor que otros. Si los conflictos no se resuelven con la mayoría ¿cuál es la alternativa? ¿El recurso de la fuerza? ¿El sometimiento al despota? Así pues, aunque suene mal, el criterio mayoritario es el mal menor, y el punto es que se trata únicamente de un instrumento. Exacto. La respuesta es indiscutible y seguramente le corta la cabeza al toro. Pero, tal vez, la corta demasiado.

Antes afirmé que a la pregunta “¿cuál es el mayor derecho del mayor número?” corresponden tres respuestas. Voy a la tercera. En 1801, Jefferson, en su primer comunicado como presidente de Estados Unidos, declaraba que “aunque la voluntad de la mayoría debe prevalecer en todos los casos, esa voluntad, para ser justa (*to be rightful*) debe ser razonable”. Entonces, la tercer respuesta consiste en que la legitimidad del derecho de mayoría *es* un problema que no puede resolverse por decapitación.

Jefferson apelaba a la “racionalidad”. Pero, hay más, como lo demuestra la compleja elaboración medieval de la noción de *maior pars*. Durante siglos, la “parte mayor” se vinculó con *meliор pars*, *sanior pars* y *valentior pars*. Ni siquiera Rousseau fue la excepción, porque su noción de voluntad general es también “cualitativa” dado que vincula taxativamente la voluntad general a la condición de ser “general”, en esencia y en su objetivo (*El contrato social*, II, 4, 6).

Y la sustancia es ésta: el modo feudal y nobiliario por derecho divino es arrollado porque se quería un mundo cuya regla fuese no el privilegio, sino el derecho de los mejores, no la aristocracia de sangre, sino la aristocracia de los escogidos. La democracia se alimenta de esta reivindicación: sustituir el dominio injusto de los “no elegidos”—de aquellos que ejercen el poder por derecho hereditario o de conquista— por el mandato de aquellos que son reconocidos como mejores. Se quería *escoger* quién debería mandar, es decir, se reivindicaba el derecho de poner la capacidad —criterio de valor— en el lugar del criterio sin valor. Para alcanzar este ideal-límite de hacer coincidir el mandato con el mérito y la autoridad con la capacidad, el principio democrático sería que nadie puede decidir por sí mismo ser el “mejor”: deben ser otros los que lo aprecien como tal, es decir, deben ser los otros quienes lo invistan. Y el método para verificar quién es “más reconocido” es, precisamente, la elección, el instrumento electoral. Elegir, recuérdese, viene de *eligere*, expresar la idea no escogiéndola al acaso, sino seleccionándola.

Después de algunas digresiones hemos llegado (y regresado) al punto. Antes observé que la tesis del criterio mayoritario, que es sólo un “instrumento”, es en sí incuestionable, pero, que corta demasiado la cabeza al toro. De hecho, nos preguntamos respecto de cualquier instrumento: *¿para qué sirve?*, y *¿cuál es su finalidad?*, y también *¿cómo funciona?* Aquí el instrumento es el electoral. ¿Cómo funciona, bien entendido, en el contexto de la regla mayoritaria que gobierna su dirección y resultados? Funciona al revés, no es difícil dudarlo. Si las elecciones debían ser un instrumento cuantitativo al objetivo de una selección cualitativa, la exigencia de hacer números ha subordinado la exigencia de la calificación. El mecanismo guía la mano a los maquinistas, y si la intención era la de cortar para escoger, las democracias de hoy funcionan cortando mucho y escogiendo poco. La tiranía de los números “avalía la cantidad”; es decir,

devalúa la calidad. La luz de Gresham también se aplica a las elecciones y a los elegidos de nuestro tiempo: la moneda mala hace a un lado a la buena.

Se dice que este resultado era inevitable. Pero si hay un modo para hacer lo inevitable, evitable es el declarar la inevitabilidad. En la misma medida, también la desigualdad puede ser declarada inevitable. Gritemos lo mismo y algo obtendremos. Los ingresos individuales son desiguales en todas partes, pero, mucho menos, en Suecia o en Estados Unidos, de cuanto no lo sean en Arabia Saudita o en Brasil. En donde la igualdad es mayor, no lo es por caso: es promovida por la creencia en ciertos valores. En los últimos decenios el “coro de los valores” ha estado muy activo. ¿Cómo es que ha estado afónico en materia de *melior pars*? Si es verdad que la democracia se apoya sobre las elecciones, ¿por qué preocuparse por elecciones que no seleccionan y que, más bien, seleccionan al revés? Y, sin embargo, es así.

Observemos nuestra propia discusión acerca de los sistemas electorales. Los discutimos como si el problema fuese únicamente el de cuál sistema es “más democrático”. ¿Qué se quiere decir? Casi siempre que el sistema proporcional es justo y el uninominal injusto, es decir, que el problema es de “exacta representación”, de exacta proporción entre votos y curules. Puede ser, pero de este modo se pierde completamente de vista que la elección debería ser también una *selección*, pues, en el fondo, la mayor exigencia del ciudadano es la de un buen gobierno. De ello resulta que lo esencial no son las “exactas proporciones” entre el país elector y el país de los elegidos, sino el que la parte mayor esté orientada a buscar la *valentior pars*, la parte más valiosa. Por lo tanto, el sistema electoral que más conviene a la democracia es, ante todo, aquel que mejor predispone la opción cualitativa de la que depende el buen éxito de los experimentos democráticos. Si se elige para establecer quién nos deberá mandar, el mejor método será aquel que busque la selección de un buen liderazgo.

John Stuart Mill fue el creador del término proporcional. Pero su mayor escrito político, las *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, de 1861, proponía un sistema de gobierno representativo en el que el parlamento estuviese constituido “propriamente por la élite del país” (cap. 7). Léase élite en el sentido plenamente “elitista” del término: los mejores. Por otra parte, en 1942 Ernest Barker escribía: “No podemos abandonar

la idea de valor; no podemos poner en el trono a una mayoría, simplemente porque es una mayoría en cantidad. Debemos de encontrar un modo de vincular valor y cantidad como cosas inseparables, conexas (1942, p. 66).<sup>1</sup> Y sin embargo, es precisamente la idea de valor la más ausente en la temática del principio mayoritario. Más aún, durante los años sesenta, la crítica antielitista le da vuelta a Mill y Barker: las élites no son un valor, sino un dis-valor.

#### 4. Minorías y élites

Veamos las “minorías”. Ya no las minorías electorales y, menos aún, las colectividades lingüísticas, raciales o religiosas minoritarias dentro del sistema político que las comprende, sino las *minorías de poder*, entre las cuales están: clase dirigente, clase dominante, élites y clase política. Precisemos que clase dirigente, clase dominante y élites (sin especificación) son categorías generales más amplias que “clase política, y que en el ámbito de la política, también encontramos, con frecuencia, el concepto de *ruling elite*. Por lo demás, los límites entre acepción amplia y acepción restringida (política) de minorías de poder son inciertos y también porosos, por la sencilla razón de que el poder es transversal, de que la política se avala con recursos extrapolíticos y que los políticos son influidos por el poder de otros. Pero aun así, una distinción máxima entre poder político y no poder político es necesaria, y también es útil restringir y reducir al mínimo la noción de “clase política”.

Diré entonces *minorías controlantes*, es decir, minorías dotadas de *poder de control* sobre un universo de potenciales controlados; poder que debe calificarse como *político* en la medida en que deriva del oficio político. Adviértase que la pregunta “¿qué es una minoría controlante?” implica una cuestión de concepto y encuentra respuesta en varias definiciones. En cambio, la pregunta “¿quién es una minoría controlante?” es empírica y exige investigación. Quién o cuántos controlan qué cosa, en qué modo y medida, son cuestiones que no pueden ser resueltas sobre

<sup>1</sup> Algun tiempo después, en 1945, Luigi Einaudi escribía el ensayo *Maior et Sanior Pars* (Einaudi, 1954). Es el último llamado —que yo sepa o recuerde— al problema de la calidad en la cantidad.

un escritorio. Sin embargo, es necesaria la información conceptual previa, puesto que debe guiar la investigación empírica.

Una vez delimitado el concepto “minorías controlantes” ¿cómo identificarlas? Es decir, ¿cómo identificarlas en una definición? Un primer criterio de identificación es simplemente *altimétrico*. Un grupo controla porque está “en lo alto”. Y dado porque para llegar a lo alto es necesario el poder y, viceversa, el poder deriva de estar en lo alto. Por lo demás, el criterio altimétrico se limita a registrar el hecho: fotografía, pero no explica por qué quien está en lo alto está ahí. Sin embargo, esta explicación clarifica, a su vez, la diferencia entre sociedades de derecho divino, de derecho de nacimiento (nobiliarios), de derecho de la fuerza (*Faustenrecht*) y, finalmente, de derecho popular (democracias). Observemos estas últimas; en las democracias, los grupos de control político son simplemente elegidos. Si se quiere, son tales en tanto que logran hacerse elegir. ¿Elegidos a título de qué?

El intento, lo sabemos, era seleccionar a los mejores. Se comprende que el elector puede equivocarse; lo que no quita que escoja a Tizio y descarte a Caio y esto probablemente porque —en igualdad de posición ideológica— considera que Tizio sea más competente. Al criterio altimétrico se agrega así un *criterio meritocrático*: el que está colocado en lo alto está ahí porque se le presume calificado y capaz. Pareto adoptó el término *élite* precisamente porque analizaba la meritocracia. Afirmaba que las élites son aquellas que tienen “los índices más elevados en la rama de sus actividades” (1964, II, p. 530). Pareto hubiera podido utilizar perfectamente clases aristocráticas en lugar de “clases elegidas” (élites), ya que en griego *áristoi* significa los mejores. Pero para nosotros “aristocracia” es una palabra desgastada que ha perdido su significado original. Por eso, a falta de otro se usa “élites”. Y es importante subrayar que la teoría paretiana de la circulación de las élites esté fundada sobre su *calidad*: las élites en el poder caen cuando llegan a ser incapaces y las élites capaces se convierten en las élites del poder.

Pero si Pareto recurrió al concepto élites porque aristocracia era una palabra desgastada, nosotros con presteza logramos desgastar “élite”. En Estados Unidos el término paretiano es adoptado por Lasswell, quien lo relabora neutralizándolo, es decir, definiéndolo así: “élites son aquellas que tienen, en un grupo, mayor poder” (1952, p. 201); “la élite política es

la clase de poder en lo alto” (en Marwick, 1961, p. 66). Sigue Dahl: su *ruling elite* es equivalente a la acepción baswelliana. En suma, ser élite es únicamente “tener poder”. Estamos nuevamente en la concepción puramente altimétrica. Pecado. Pecado, porque si las minorías en el poder son definidas por el solo hecho de estar (almétricamente) en el poder, en este punto se santifica el hecho cumplido. Y, pecado, en segundo lugar, porque si el concepto de élite es neutralizado (privado de su connotación de valor) entonces perdemos la palabra que nos conduce a *evaluar* a los poderosos en razón de sus méritos o deméritos.

Pero, si éstos son pecados, debo insistir en combatirlos. Estructuras de poder (el hecho) y estructuras de élite (el valor) deben distinguirse y, ciertamente, no coinciden por definición.

## 5. Mosca y Dahl

Quedémonos, por el momento, en la altimetría. La cuestión sería si la democracia es, en verdad, gestionada por las minorías *en plural* o si detrás del velo de las apariencias, en realidad es controlada por una minoría *en singular*. Esta última es la tesis de Gaetano Mosca, o por lo menos, la tesis avalada por su notable ley. De acuerdo con la teoría de la clase política de Mosca “en todas las sociedades... existen dos clases de personas: la de los gobernantes y la de los gobernados” y “la primera, que siempre es la menos numerosa... monopoliza el poder...” (1936, I, p. 83). El meollo de la tesis de Mosca es que en el mandato existe siempre una minoría (relativamente homogénea y solidaria). La tesis no era, cuando fue enunciada por primera vez en 1884, inédita, pero una vez elevada al rango de “ley” produce un gran impacto, pues destruye la clásica tripartición aristotélica de las formas de gobierno. Desde la perspectiva aristotélica, según la ley de Mosca, todos los gobiernos son, siempre y en todas partes, oligarquías.

A la tesis de Mosca, con frecuencia, se le ha objetado que su “ley” es muy genérica; tan genérica que escapa a cualquier clasificación. Desde luego, es posible desmentirle constatando la existencia de sistemas anárquicos carentes de cualquier mando y de cualquier verticalidad. Pero si en el mundo real cualquier sistema político exige verticalidad (el Estado y las estructuras de mando), entonces siempre tenemos una estratoarquía

que es, siempre, una forma piramidal. Mosca descubre la pirámide y la representa como una oligarquía. Pero, estratoarquía no es oligarquía. Para pasar de la primera a la segunda es necesario una “ley” que establezca la característica oligárquica invariable. No se da este paso en la teoría de Mosca. Si acaso al final, Mosca concede lo que su teoría no le permite, porque en 1923 (en la segunda edición de los *Elementi di scienza politica*) distingue entre clases políticas hereditarias (aristocracias) formadas desde la base; y, correlativamente, distingue entre poder que desciende de arriba (autocracia) y poder que proviene de abajo. Justo. Así, el mismo Mosca parte en dos su clase política y pone la firma, por reflejo, en el significado minoritario-oligárquico (que niega la posibilidad de la democracia) de su ley.

Después de Mosca, el autor que rebatió de manera más contundente esta tesis fue C. Wright Mills (1957). Para él, Estados Unidos estaba dominado por una “élite de poder” (en singular): el embrollo cohesivo “militar-industrial” estaba formado por grandes ricos, dirigentes de las grandes corporaciones, jefes militares y un pequeño grupo de hombres políticos clave. En el fondo, Mills no deriva de Mosca, pues no teoriza ninguna “ley” y ni siquiera distingue entre poder político y poder no político (su concepción es transversal). Sin embargo, su concepción estaba circunscrita más al país que se ponía como ejemplo de pluralismo y de polarizaciones; además, Mills fundaba su tesis sobre pruebas circunstanciales. Pero ¿cuáles pruebas pueden verdaderamente “probar” el caso? Es necesario ahora pasar de las cuestiones de concepto a la verificación empírica. Y así llegamos a Dahl.

Dahl argumenta que, si una *ruling elite* (en singular) existe verdaderamente, debe resultar empíricamente identificable. Y si existe *¿quién es?* *¿quiénes dominan?* Para analizar el caso, es necesario aplicar la noción de poder. *¿Cómo establecer si una persona o un grupo tiene poder y, además, un poder prevaleciente?* Para Dahl, el poder se revela sólo cuando una decisión es controvertida (de otra manera, “poder” se confunde con recursos o potencial de poder y entramos en una regresión que escapa a cualquier control posible). Así entonces, la “prueba” propuesta por Dahl es que para demostrar la existencia de *una* clase dirigente es necesario establecer que, a través de una secuela de controversias, siempre prevalece un mismo grupo identificable como tal. Por el contrario, si este grupo

varía, no perdura, y no prevalece regularmente, entonces, los que están equivocados son Mosca, Mills y sus seguidores: la democracia no es derrotada por la oligarquía, sino que existe y funciona, en la concepción de Dahl, como “poliarquía” (1956, 1971).

En contra del análisis de Dahl, Bachrach y Baratz (1962), argumentan que el poder tiene una “segunda cara”: la posibilidad de suprimir las *issues*, de ocultarlas. Cierto, aunque también, podemos decir que este poder restrictivo debe adoptar una nueva decisión. No se puede, ciertamente, concluir que la existencia de infinitas cuestiones no enunciadas se anula por una decisión de los poderosos. Una sociedad sin “valores socializantes” no existe como sociedad; indudablemente, dichos valores son infundidos por procesos educativos y excluyen los valores contrarios; pero todo esto no puede ser aplicable al poder por quien está en el poder, es decir, a decisiones potestativas. Bachrach y Baratz se percataron de esta situación, pues en un escrito posterior (1970), definen la segunda cara del poder como “la decisión de no decidir”, de impedir decisiones. Si es así, la concepción de Dahl se sostiene, dado que la decisión de no decidir está sujeta al control propuesto por él.

Así pues, ¿oligarquía o poliarquía? Sometida a la prueba de Dahl, la oligarquía imputada a las democracias nunca es descubierta. Es cierto, existe la clase política, pero es “clase” en el significado clasificatorio del término. Para conducir la democracia a la oligarquía es necesario que dicha clase sea sustantiva y que sea *una* en el sentido de permanecer, en alguna medida, cohesionada y coludida. Para que una *ruling class* sea realmente tal, Meisel (1958, p. 4) estipula tres condiciones: conocimiento, coherencia, conspiración (la fórmula de las tres C). Meisel exagera. Pero, también exagera quien, sobre la vertiente opuesta, no pone ninguna. Podemos entonces concluir que la estructura de poder de la democracia es difusa y característicamente poliárquica. Y si es así, la *ruling class*, la clase dominante, se ubica en las democracias como un concepto misticador.

## 6. La ley de hierro de la oligarquía

Falta aún analizar la objeción de Michels, que es un caso en sí misma. Su ley de hierro de la oligarquía —formulada alrededor de 1910— surge del

estudio de la socialdemocracia alemana (el gran partido de masas de su tiempo); la tesis se puede generalizar así: mientras más organizada sea una organización, menos democrática será: la organización desnaturaliza a la democracia y la transforma en oligarquía. Termina con una afirmación contundente: “la democracia conduce a la oligarquía” (1912, p. XIII). Antes había afirmado: “Quien dice organización dice tendencia a la oligarquía... El mecanismo de la organización... invierte completamente la posición del dirigente respecto de la masa. La organización determina la división de todo partido en una minoría que dirige y una mayoría que es dirigida... En cualquier parte la organización es más fuerte si muestra un grado menor de democracia aplicada” (*ibid.*, p. 33). Y concluye que “la existencia de jefes es un fenómeno congénito a cualquier forma de vida social. No incumbe a la ciencia investigar si esto está bien o mal... Sin embargo, es importante, lo mismo para el científico que para el práctico, establecer que cada sistema de jefes es incompatible con los postulados esenciales de la democracia” (*ibid.*, p. 419).<sup>2</sup>

Observemos, en primer lugar, que toda la tesis de Michels se apoya sobre la noción de organización (que, en cambio, en Mosca es periférica). Y así como existen diferentes tipos de organización, se puede objetar que no basta hablar de “sistema de jefes” para inferir que se trata de una oligarquía incompatible con la democracia. En segundo lugar, ¿cómo se puede generalizar con base en la experiencia interna de un partido? A pesar de ello la idea de Michels se sostiene en su conjunto. A la primera objeción se puede contestar que el argumento de fondo sobre la organización siempre expresa una ley con tendencia raramente desmentida. Y a la segunda se refuta que si multiplicamos y extendemos la investigación a todos los sectores organizados de la vida política, es muy probable que en ninguno de los organismos analizados (y especialmente en los sindicatos) encontraremos más democracia que la que Michels haya encontrado en las organizaciones de partido.

<sup>2</sup> *La Sociología de Partido Político Nella Democrazia Moderna*, el clásico escrito de Michels, surgió en 1910 en alemán, y en traducción italiana, en 1912 (Torino, UTET). Cito de esta edición porque la traducción fue “cuidada y pacientemente” revisada por el autor, mientras que la edición posterior (Bologna, Il Mulino, 1966) al retraducir a Michels de la segunda edición alemana del libro en 1925, moderniza mucho el texto (por ejemplo, “sistema de jefes” se transforma en “leadership”). Por lo demás, la edición de 1966 es recomendable por la larga y excelente *introducción* de Juan Linz.

Como se ve, no es fácil deshacerse de Michels. Además, porque no se puede dudar de la actualidad de su posición. Su problema era que la organización y la tendencia del mundo contemporáneo es, en todos los campos, hacia una cada vez mayor y más compleja articulación organizativa. Hay que agregar que Michels estudiaba el fenómeno de los partidos de masas; y que los partidos no son, únicamente, un protagonista de primera importancia en nuestros sistemas políticos, sino que son también el tipo de organismo político que más debería acercarse al prototipo ideal de cada democracia: las asociaciones voluntarias. Idealmente —y también, históricamente— la matriz del modo de vida democrático está en la creación voluntaria de pequeñas y libres comunidades *inter pares*. Ahora bien, los partidos también son o nacen libres como asociaciones voluntarias. Y sin embargo —lo sostengo—, de la premisa “los partidos no son democráticos” no es lícito pasar a la conclusión de que la democracia no es democrática. La conclusión no se obtiene de la prueba adoptada para demostrarla.

Michels toma como modelo una democracia en pequeño (la asociación voluntaria) y lo proyecta en la democracia en grande; pero esta última no es ni puede ser un agrandamiento de la primera. El punto es que la democracia en grande, de conjunto, no es una *suma* estática de las organizaciones que la componen, sino, por otra parte, el *producto* (dinámico) de sus *interacciones*. Michels buscaba la democracia *dentro* de las organizaciones específicas. Pero, ¿por qué ahí? No se establece una organización para crear un organismo democrático, sino para crear, en primer lugar, un organismo ordenado y eficiente. No es lo mismo. El planteamiento se abre, exactamente, en donde Michels lo cierra. En lugar de mirar hacia el interior de cada una de las organizaciones, observemos las *relaciones entre* las organizaciones individuales en concurrencia.

¿Por qué compiten? Evidentemente buscan apoyos externos, porque su fuerza viene —en el caso de los partidos— de las mayorías que los siguen. Y ¿cómo compiten? Evidentemente prometiendo ventajas y beneficios a los gobernados. De ello se desprende que la mayoría desorganizada de los políticamente inertes es el árbitro de la contienda entre las minorías organizadas de los políticamente activos. Así, en la medida en que cada minoría pueda ser organizada en su interior de manera oligárquica, así también el resultado de su encuentro competitivo será una

democracia: es decir, la atribución de aquel grandísimo “poder” al *demos*, que es el poder de ser juez de la suerte de los competidores. En suma, la democracia es el *tertium gaudens* que se beneficia del litigio de otros.

Michels ilustra a la perfección cómo se puede buscar la democracia sin encontrarla jamás. Todos aquellos que denuncian a las democracias occidentales como falsas democracias, no saben explicar después como nuestros “falsos” son siempre diferentes de las no-democracias. Y no lo saben explicar porque nunca han entendido cómo se produce la democracia. Quien mejor lo ha explicado ha sido Schumpeter. Lo que equivale a decir que para desmentir a Michels es necesario recurrir a Schumpeter y viceversa, que negar a Schumpeter es caer en las redes de la ley de la oligarquía de Michels.

## 7. La teoría competitiva de la democracia

Schumpeter es el padre de la “teoría competitiva de la democracia”. En su criterio, en la teoría clásica de la democracia la selección de los representantes “es secundaria al fin principal... de investir al electorado del poder de decidir sobre las cuestiones políticas”, mientras que la verdad es que la decisión sobre las *issues* (opciones) por parte del electorado “es secundaria respecto de la elección de las personas a las que se ha pedido decidir”. De esta premisa, proviene su notable definición: “el método democrático es aquella sagacidad institucional para llegar a decisiones políticas en la que algunas personas adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto popular” (1947, p. 269).

Schumpeter habla de “método democrático”; entonces, la suya es una definición estrechamente *procedimental* de democracia; es una definición procedural que acoge a la democracia en su factura, no en su actuación. Sin embargo, la derivación es intuitiva: la democracia es la secuela de efectos secundarios y compuestos que siguen a la adopción de ese método. Pero analicemos más profundamente, para lo cual hay que acudir al principio de las “reacciones previstas” de Friedrich (1941, cap. 25), que afirma que en un contexto competitivo, los elegidos son cotidianamente condicionados por la expectativa de cómo reaccionarán sus electores ante las decisiones que tomen. Entonces, la “lucha competitiva” produce *responsiveness*, receptividad o “respuesta”. Y la respuesta es la ruedecilla

que hace girar a toda la máquina en relación-correspondencia a las preferencias del *demos*.<sup>3</sup>

Así es posible entender cómo la influencia de las mayorías (populares) puede ser *confiablemente* confiada al poder de las minorías (competitivas), y cómo las elecciones competitivas producen democracia. Democracia es en sí poliarquía; pero poliarquía no quiere decir que muchos jefes se sustituyan con uno solo. Si eso fuese todo, la satisfacción sería poca. La poliarquía en cuestión está obligada a hacerse la competencia y, entonces, está obligada a ser receptiva. De ello deriva el sistema de los jefes de las democracias en un sistema de *leadership*, de jefes *guías* que también, en cierta medida, son *guiados*.

Así, combinando a Schumpeter y a Friedrich podemos definir la democracia como el mecanismo que genera una poliarquía abierta, cuya competición en el mercado electoral atribuye poder al pueblo y, específicamente, impone la respuesta de los elegidos frente a sus electores. Bien entendida, esta definición es solamente descriptiva —no prescriptiva— y se limita a explicar cómo la macrodemocracia (política) funciona. Por ello es una definición *mínima* que establece la condición necesaria y suficiente para los fines de la puesta en acción de un sistema que puede, con derecho, ser declarado democrático. Sin el modelo, así llamado, de Schumpeter el funcionamiento efectivo de la democracia representativa no es entendible. Pero de aquí o hasta aquí, el planteamiento prescriptivo esperado para desarrollar la democracia está, todavía, por hacerse. Democracia es grado de democraticidad y democratización, es otra cosa.

## 8. Crítica antielitista

Schumpeter presentaba su teoría como “otra teoría” (de la democracia) opuesta a la teoría llamada por él *clásica*. Con la revolución cultural de los años sesenta, Schumpeter se convierte en un *elitista* malvado, continuador de los no menos malvados Mosca y Pareto; su “otra” teoría se transforma en la idea de *teorías alternativas* de la democracia, y la teoría

<sup>3</sup> Se superan así las dificultades inherentes al concepto de interés. ¿Cuál interés? ¿Inmediato y mal entendido? ¿Duradero y bien entendido? ¿Sólo mi interés egoísta?, o bien ¿Interés general? “Preferencias” recoge todas estas posibilidades sin entrar en el mérito.

participacionista que sostiene el ataque antielitista se transforma en la teoría “clásica” que restablece el ideal democrático. Todo esto no tiene nada, o casi nada, de verdad. Y es importante restablecer lo verdadero.

Sobre el primer punto, Schumpeter no puede ser visto en modo alguno como continuador de Mosca y de Pareto. Estos últimos negaban la posibilidad de la democracia, mientras que Schumpeter explica cómo es posible; tampoco los tres autores pueden ser catalogados como elitistas, porque no hay una definición de elitismo que los pueda alojar a los tres. Sobre el tercer punto, los antielitistas nunca explican cuál sería la teoría “clásica” de la democracia, de la que serían herederos o continuadores, y si no existe ésta, entonces se cae en el segundo punto, es decir no existen teorías de la democracia que sean alternativas. La cuestión por aclarar sería entonces, qué se debe entender por teoría clásica.

Al decir “clásica” Schumpeter simplemente aludía al grueso de las teorías sobre la democracia que le precedían; una teoría que acababa por reconducir toda la factura de la democracia a la pura y simple voluntad de la mayoría y que cubría sus omisiones —el mal descrito— con prescripciones. Con Schumpeter surge la descripción que explica cómo funciona la democracia. Y es en este sentido que su teoría es “otra”: innova agregando y completando, no, desde luego en el sentido de que todo se ha repetido. La doctrina de Schumpeter sobre la democracia se desarrolla en poco más de tres capítulos, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, unas setenta páginas en total. Y la suya, como se ha visto, es sólo una definición descriptiva mínima de democracia (vertical). ¿Se puede concebir como alternativa a una supuesta alternativa contraria? ¿Cuál sería esta alternativa contraria?

Para los antielitistas (y/o participacionistas) sería, lo sabemos, un animal llamado teoría “clásica” de la democracia; pero ¿qué animal es éste? Puesto que nunca se ha aclarado, es plausible pensar que “clásico” se refiere a los griegos. La conjectura es plausible porque en los griegos de la antigüedad el participacionista contemporáneo encuentra el participar que tanto quiere. Pero aceptar esta reconducción lo pondría en problemas insuperables. Por tanto, cuando se habla de teoría de la democracia se entiende en *pro* de la democracia; donde la teoría de los antiguos acaba, acaba la democracia de tipo directo. Entonces ¿qué sucede con la democracia representativa? ¿Sería posclásica, anticlásica o qué?

Para salvar el obstáculo (el silencio) veamos la bibliografía. Si existe una teoría debe haber autores con nombre y apellido. ¿Cuáles serían los autores de la teoría clásica? Después de una intensa búsqueda nos quedamos con cuatro nombres: Rousseau, James Mill, John Stuart Mill, y G.H.D. Cole.<sup>4</sup> Una lista verdaderamente sutil, de la que podemos eliminar sin daño ni ofensa a James Mill y Cole. Como se ve, no está Aristóteles (y por lo tanto, los antiguos, los verdaderos no están). Pero ni siquiera está Tocqueville quien de hecho está considerado entre los “revisionistas”. Ahora bien, si Tocqueville se encuentra entre los enemigos, sorprende que John Stuart Mill esté incorporado entre los amigos. Pero, sobre todo, sorprende la pareja Mill y Rousseau.

Rousseau sí resume la democracia de los antiguos, pero, de un modo tan suyo que al participacionista de hoy en día, no puede causarle ningún placer; Rousseau elogiaba a los espartanos y a los romanos, no a los atenienses. Además, en su opinión, el pueblo debía hacer poquísmo y la voluntad de todos estaba subordinada —cláusula cuanto más antidemocrática— a la voluntad general (lo veremos extensamente más adelante, en el cap. IX). En fin, para nuestro antielitista, Rousseau era aplastantemente elitista. Para él la mejor forma de gobierno era una república “aristocrática” fundada sobre elecciones porque, decía “la mejor y más natural sistematización es que los sabios gobiernen a la multitud, cuando se asegure que gobernarán en el interés de la multitud (*El contrato social*, III, 4, 5). Por lo tanto, Rousseau alababa a Venecia (verdadera república aristocrático-oligárquica) y declaraba a Ginebra (hasta cuando fue expulsado) como el régimen óptimo de su tiempo. Ahora bien, la Ginebra de entonces estaba estratificada rígidamente en clases, era censataria, y oligárquica: una república que excluía, no sólo de las oficinas públicas, sino también del voto, a más del 90 por ciento de sus habitantes. No, Rousseau no sirve al antielitismo.

Pero también John Stuart Mill era, para nuestro antielitista, ultrajantemente elitista. La cita que hace el héroe de los participacionistas es aquella de que “el único gobierno que puede satisfacer plenamente todas las

<sup>4</sup> Una antología que comprende el grueso de la literatura antielitista (digo así, recuérdese, por brevedad: la etiqueta reconsidera también a los participacionistas, porque las dos instancias se llaman una a la otra) es la de Kariel, 1970. Sobre el punto de cuál es la bibliografía, véase Duncan y Lukes (188-213). En Pateman (1970), los padres fundadores se reducen a tres: Rousseau, John Stuart Mill y Cole.

exigencias... es uno en el que todo el pueblo participe” (1861, cap. III). Sólo rastreando se puede encontrar, entre decenas y decenas de autores, una frase de tal género —y tan inocuamente genérica—. Queda el hecho de que Mill era un esforzado defensor de la democracia representativa (no de la participativa) y que la quería lista para seleccionar a los mejores. Por lo tanto, Mill pedía el voto plural (y por lo tanto, desigual) para los más calificados y mejor educados, argumentando “que no es útil, sino dañino que la constitución... atribuya a la ignorancia un peso político igual al del saber” (cap. VIII); también pedía que el derecho de voto fuese subordinado al saber leer y escribir, considerando que al pobre que no pagaba impuestos no le fuese permitido el votar (*ibid.*). En suma, lo que preocupaba a Mill era “el peligro de un nivel bajo de inteligencia en el cuerpo representativo”, que la Constitución no previera “asegurar una suficiente inteligencia y competencia en la asamblea representativa” (caps. VII, VI). Mill, ¿antielitista? Ni soñarlo.

Y, sin embargo, el elitismo (digo así para estar en el juego) es la única característica que Mill y Rousseau tienen en común; difieren en todo lo demás, son como perros y gatos. Y ¿cómo es que perros y gatos pueden engendrar un niño común, es decir, ser los padres de la teoría “clásica” de la democracia? Si lo engendraran producirían un monstruo con dos cabezas y ocho piernas. Pero no pueden engendrar. La teoría clásica de los antielitistas se parece al fénix árabe al que Metastasio cantaba: “que haya alguien, todos lo dicen, ¿en dónde está?, nadie lo sabe”.

Me he extendido sobre el punto de las teorías alternativas, porque me urge rebatir la tesis que atraviesa todo el libro, es decir, que la teoría central de la democracia es una (en el sentido expresado antes, I.3). Paso ahora a la pregunta: ¿quién es un elitista?, ¿por qué?, ¿cómo identificarlo? Como no se nos aclara, vamos a los nombres. Serían elitistas: Mosca, Pareto y Schumpeter; pero, también (es necesario ahora agregar) Dahl. La lista puede ser larguísima; pero limitémonos sólo a los cuatro nombres mencionados para indicar que no existe un criterio individualizador: las culpas atribuibles a uno, ciertamente, no se pueden atribuir al otro. Dahl niega y voltea de cabeza a Mosca: ¿cómo pueden ser elitistas los dos?

Es inútil extenderse más, porque el punto, simplemente, es éste: a los jóvenes turcos de los años sesenta les era necesaria una etiqueta de demonio para etiquetar de demonios a todos aquellos que despreciaban

(o no apreciaban suficientemente) a las masas. La cacería de brujas de los antielitistas se funda sobre escasas y rápidas lecturas, recurre a vistosas distorsiones polémicas e hilvana monstruos imaginarios o imaginados. Decía que no existe un criterio individualizador del “elitismo”. Pero admitamos que se trata de demonolatría contra demonofobia; aún así, leer mal lleva a asignar mal. ¿Cómo se hace para insertar a Mill en el antielitismo y a Dahl en el elitismo? El alucinado y el alucinante. No importa cuánto se busque, al final nos encontramos con una anguila que escapa siempre de la mano.<sup>5</sup>

Sin embargo, una construcción puede ser intelectualmente débil, más bien, debilísima, y triunfar en la práctica. En efecto, es un hecho que el “elitismo” está en la boca de todos. Qué quiere decir, no se sabe, pero se sabe muy bien para qué sirve: sirve para atacar a la “selección”, disfrazándola y denunciándola como “discriminación”. Mill invocaba el gobierno de los mejores; resulta irónico que en su nombre, los antielitistas, apoyen y promuevan —aunque de mala gana— la promoción de los peores.

## 9. Poliarquía selectiva

Estamos listos para entrar en el campo minado, evitado por casi todos, de cómo la democracia vertical se debe definir axiológicamente y/o prescriptivamente. Y, sin embargo, es necesario. La distinción entre democracia en sentido descriptivo y democracia en sentido prescriptivo no se puede detener en la dimensión horizontal de la política; también debe implicar (bajo pena de dejar un gran hueco) la dimensión vertical. Visto que no existe ninguna contradicción “democrática” entre regla mayoritaria y mandato minoritario (véase VI.1), así también, la pregunta es si las minorías dirigentes son un mal necesario o una necesidad benéfica. Y en épocas de antielitismo es necesario empezar por recordar cuántos autores reconocidos se han expresado en favor de la necesidad benéfica.

<sup>5</sup> Para una crítica más extensa y profunda, remito a Sartori, 1987, pp. 156-163. El texto por antonomasia del antielitismo es Bachrach (1967), en el que también puede ser encontrada (pp. 39-42) mi demonización. Mi reclamo al criterio de la demonofilia permite entender, entre líneas, que el ataque antielitista implica también toda la teoría de la sociedad de masa (véase cap. 2), que va de Ortega y Gasset a los estudios sobre el totalitarismo de Hanna Arendt y otros.

Para los antiguos, habla Tucídides, Atenas alcanza el apogeo con Pericles precisamente porque “su rango, su habilidad y su conocida integridad le permitieron ejercer un control independiente sobre la multitud” (*Historia*, II, cap. 7). A dos mil años de distancia, Bryce retoma aquel hilo notando que “tal vez ninguna forma de gobierno tenga tanta necesidad de grandes líderes como la democracia” (1888, vol. III, p. 337). Exactamente cincuenta años después, es decir, con más de medio siglo de experiencia, De Madariaga escribía: “No obstante las apariencias, las democracias liberales dependen del liderazgo, tal vez más que otras formas más autoritarias de gobierno” (1936, p. 56). En los mismos años, Mannheim llegaba a la misma conclusión: “El descenso del liderazgo en la tardía sociedad liberal de masas, debe considerarse como el resultado del cambio hacia lo peor en la selección de las élites” (1940, p. 87). Y en el texto del rito inmediato a la posguerra, Lindsay observaba que “para sobrevivir, la democracia debe hacer fructificar todo el talento, de manera que logre poner juntos saber y liderazgo. Este complicado e interdependiente mundo en que vivimos no puede ser gestionado sin saber, habilidad, y liderazgo. Cualquier culto a la incompetencia sólo puede atracar en el desastre” (1943, p. 261). Todavía a comienzos de los años sesenta, Key notaba (siendo aún un esforzado afirmador de la sabiduría del electorado) que “el elemento crucial para la salud de un orden democrático reside en las creencias, estándares y competencia de quienes son influyentes, de los líderes de opinión, de los activos en política... Si una democracia toma el camino de la indecisión, la decadencia y el desastre, la responsabilidad es de ellos” (1961, p. 558).

¡Cuántos elitistas! Pecado al que los antielitistas, fuertes en poquísimas lecturas, han escapado. Por lo demás, han ganado lo mismo; porque ¿quién más se arriesga después de la revolución cultural de los años sesenta, a exponerse a la acusación infamante de ser elitista? En los medios de comunicación y en la boca del ciudadano común, el decaimiento de la democracia y la pobreza de sus líderes es lamento cotidiano. Pero en la teoría de la democracia es únicamente lícito —si se quiere jugar a lo seguro— se discute sobre *maximización*. La palabra clave es entonces más democracia. Y pedir que más democracia se agregue también a la calidad de la democracia —entre más, mejor— es una demanda peligrosa (con olor de elitismo).

Resulta desconcertante pensar, con criterio deontológico y evaluación axiológica sobre la democracia, que estamos detenidos en donde se quedaron los griegos hace veintitrés siglos. La democracia antigua, siendo directa, era horizontal: la dimensión vertical de la política no era considerada (Sartori, 1979, especialmente pp. 193-195). Pero la democracia moderna es representativa y se desarrolla de manera vertical, del ciudadano hacia arriba (hasta el gobierno que lo gobierna). Y sin embargo, en el paso de la democracia directa a la democracia representativa, la axiología no se ha movido: la democracia vertical ha sido construida o, por decirlo de otro modo dejada *sin sostén de valor*. De ello resulta, no sólo una altimetría *sin ideales*, ni sostenida, ni alimentada por valores propios, sino también casi inerme si es, y cuando es, acosada por valores horizontales.

Concedo que al plantear el problema así lo he simplificado; concedo también que la libertad política puede ser concebida como el valor que estructura la democracia vertical. El problema (aun el bueno, bien entendido) es que la libertad política ha llegado a ser un ideal realizado, en tanto que el otro valor de la democracia, la igualdad, ha quedado en gran parte por realizarse. Así, en la medida en que la democracia representativa ha incorporado con éxito a sus propias estructuras constitucionales la libertad, la libertad considerada como adquirida y descontada, ha perdido el valor de “valor”. En la misma medida, el valor que adquiere “valor” es la igualdad, la cual en la actualidad sirve de contravalor, la que hoy actúa como ideal obstaculizador y hostil contra la democracia como sistema de gobierno. Esto es lo que he querido decir arriba, en forma simplificada.

A primera vista, la igualdad es un valor horizontal, un valor que pertenece a la dimensión horizontal de la política. Y si es así no puede sino hostigar a la verticalidad de la política, cuando menos en el sentido de que la “vacía de valor”. Pero ¿esto es propiamente así?

La distinción que, más que cualquiera otra, gobierna la interpretación de la igualdad, señalada ya por Aristóteles, es la que se establece entre “igualdad aritmética” e “igualdad proporcional”. El criterio de la primera es: lo mismo para todos. El criterio de la segunda es: cosas iguales a iguales y desiguales a desiguales; y entonces: lo mismo a los mismos. Lo explicaremos mejor en el capítulo dedicado a la igualdad (véase más adelante, cap. 10). En este momento basta observar, con Aristóteles que

“no hay desigualdad si los desiguales son tratados en proporción a sus respectivas diversidades” (*Política*, 1301b). Lo que es suficiente para hacer entender que sólo la igualdad aritmética *aplana*, mientras que la igualdad proporcional puede convertirse en igualdad vertical y, por lo tanto, en el “sostén de valor” que, precisamente, debe *otorgar valor* en la factura vertical de la democracia. De hecho, de la igualdad proporcional - descende el principio de la “igualdad de oportunidad”: ofrecer a todos iguales oportunidades (de subir). Y, adviértase, “iguales oportunidades” - es un principio de valor: sustituye la promoción por mérito al encontrarse colocado en lo alto sin mérito, por derecho de nacimiento o por algún azar semejante. Sin oportunidades iguales vence o prevalece el privilegio: un estado de hecho o de fuerza, “sin valor”.

Así pues, es un tontería denunciar la meritocracia como desigualdad. La desigualdad está en la inmeritocracia, en atribuir iguales capacidades y talentos a quien no los tiene, a talentos y capacidades desiguales. Tontería que, a su vez, deriva de la aplicación de la igualdad aritmética en donde no debe aplicarse. Si tenemos, y no podemos no tener, verticalidad, entonces está bien que esta verticalidad sea “buena”, lo que quiere decir selectiva de los mejores.

Descriptivamente, mi definición (breve) de democracia ha sido: poliarchía electiva. Y ¿*prescriptivamente*? Si es difícil contestar no es por la dificultad del concepto, sino porque faltan las palabras. Los tres términos que servirían son: elección, selección y élites. Los tres han sido durante mucho tiempo términos que denotaban *valorización cualitativa* y en este sentido, son términos axiológicos. No más. la *elección* no se refiere ya a los “elegidos”, a los llamados de dios del lenguaje calvinista; ni siquiera significa “selección”, en el significado de valor de la palabra; elección es únicamente el “acto”, y el *hecho*, de votar, somos inducidos a votar, más que por otra cosa, por la fe (ideología), por interés (propio) y todavía más, por hacer número: buscar al elegir, “inteligencia y competencia” (como decía y quería Mill) es una recomendación en desuso y con olor de sospecha.

*Selección* es un término menos gastado. Es verdad que la “selección” es atacada como discriminación elitista; pero el ataque no ha prosperado indiscriminadamente. En las empresas económicas, la selección (cualitativa) es aceptada todavía por la sólida razón de que la no-elección, escoger

al incapaz, es la destrucción. En las universidades aún se logra, con dificultad, seleccionar y promover según criterios de mérito. Pero en las burocracias administrativas, y generalmente en política, “selección” es una palabra aceptada sólo con el significado (insignificante) de éxito de una opción (que puede ser de ancianidad, de cuota, de parte, etcétera). Finalmente tenemos la *élite*. Pareto inventó y propuso el término con el fin de designar “eminencia”, el conjunto de los mejores. Pero se ha visto que el término ha sido “neutralizado” en aras de la *Wertfreiheit* weberiana, de la ciencia “avalorativa”.<sup>6</sup> para luego transformarse en un disvalor y en la palabra espantapájaros del antielitismo. Para la ciencia *wertfrei* las élites de mérito coinciden con las élites de hecho, es decir, con quien está en el poder; para el antielitismo ser élite es malo.

Como se comprende, quien atiende al planteamiento axiológico no sabe ya cómo definir a la democracia como “debería ser”, pues es difícil definirla. Surge así un círculo vicioso. Sin connotaciones de valor obtenemos carencia de valor, y cuando con palabras tales como *élite* y *selección* se atribuye una connotación derogatoria el “efecto de valor” se invierte: élite se convierte en elitismo, la selección es atacada como discriminación, así pues, se hunde la “buena” democracia que *debería ser* en una democracia todavía peor de como es en la realidad.

A pesar de todo no me rindo. Si la democracia es, descriptivamente, una poliarquía elegida ¿cómo debería ser prescriptivamente? Respondo: debería ser una *poliarquía selectiva*, comprendiendo que la “buena” democracia debería ser una *meritocracia electiva*. Dicho de un modo u otro, siempre suena mal; un sonar mal que sirve para demostrar cuán empinada es la pendiente por la que hemos resbalado y que debemos subir de nuevo. No finjamos que no lo vemos: quien combate al mérito cría el demérito, quien objeta a la selección obtiene la desección. Y ¿esta es la sociedad óptima? No, según yo. La igualdad *que sirve a la sociedad*, benéfica para la colectividad en sí misma, es la igualdad de mérito (proporcional a las capacidades y a los talentos). Por el contrario, la igualdad (aritmética) que hace iguales las capacidades desiguales, es la igual *sociedad-nociva* que hace mal a todos. El “principio de Peter”

<sup>6</sup> Mi punto no es aquí el de que la ciencia deba ser valorativa, porque yo también defiendo, en versión moderada, la *Wertfreiheit*, la libertad del valor (véase Sartori, 1979, pp. 45-48, 235-239). Pero no considero que la ciencia deba esterilizar el lenguaje y que los términos axiológicos deban ser exorcizados.

consiste en que cada quien debe llegar a su nivel de incompetencia. Démosle la vuelta completamente: que cada quien se mantenga en su nivel de competencia.

Rousseau concluía el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* afirmando que: “es contra las leyes de la naturaleza, como se quieran definir éstas, que un imbécil conduzca a un hombre sabio”. La igualdad aritmética empareja al imbécil y al sabio; la igualdad proporcional postula que el sabio valga más que el imbécil. Como se quiera definir al imbécil y al sabio, yo estoy con Rousseau.