

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Número 4^{03/2015}

Ignacio Marcio Cid **Pròleg** p. 2

Francesco Consiglio **La mente incarnata
e le prospettive morali della Fenomenologia
della Percezione** p. 4

Matteo Meloni **Critica e derive del mito
nell'opera di Walter Benjamin** p. 15

Renato Giovannoli **Eliocentrismo, «fuoco centrale»
e antiche teorie dell'espansione dell'universo.
Intorno a un passo della lettera di Galileo
a Piero Dini del 23 marzo 1615** p. 30

Marc Peguera **El abismo antropológico
de la democracia** p. 53



Marc Peguera* **El abismo antropológico de la democracia**

La démocratie est un état où le peuple souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et par des délégués tout ce qu'il ne peut faire lui-même.¹

Democracia significa etimológicamente la dominación de las masas. Pero no tomemos el término 'dominación' en un sentido formal. (...) El dominio real es el poder decidir por sí mismo sobre cuestiones esenciales y hacerlo con conocimiento de causa. En estas cuatro palabras: con conocimiento de causa, se encuentra todo el problema de la democracia.²

De los procesos de democratización de las sociedades antiguas hay (...) bastante que aprender si se contemplan sin gazmoñería de manual cívico, esto es, comprendiéndolos históricamente también en su funcionalidad metapolítica y sin hipostasiar, por otra parte, aquellos rasgos suyos que pueden coincidir más o menos nominalmente con los procesos modernos de relación política.³

ABSTRACT

La democracia es el edificio sobre el que, supuestamente, ondean las banderas de la libertad, la igualdad y la fraternidad desde la Revolución Francesa. Sin embargo, el imperialismo contemporáneo, oligárquico, belicista y destructivo en grado sumo, prácticamente sin parangón en la historia de la humanidad, deriva directamente de ella, a pesar de sus instituciones, sus preceptos y su áurea de legitimidad. A partir de los principios y orígenes del sistema político que alberga tamaña paradoja e inspirados por la tradición del republicanismo democrático, así como por el ideal ilustrado que consideraba que el derecho debía ser una creación de la razón, pretendemos desmontar los mimbres que nos mantienen en un profundo abismo antropológico del que parece imposible escapar. Para ello, y tras sentar las bases mínimas del estudio en la tradición clásica, con Aristóteles y Platón como referentes, saltaremos hasta la contemporaneidad para resaltar esquemáticamente sus contradicciones, incidiendo en el papel capital del derecho y a la busca de las bases para empezar a pensar y construir una democracia que haga justicia a su nombre.

* Marc Peguera es Diplomado en Ingeniería Técnica en Química Industrial por la UPC, Licenciado en Filosofía por la UB, Posgrado en Análisis Económico y Filosófico-Político del Capitalismo Contemporáneo por la UB y actualmente cursa el Máster en Democracia y Derechos Humanos. Ética y Política por la UB.

1 La democracia es un estado en el que el pueblo soberano, / guiado por leyes que son obra suya, / hace por sí mismo todo lo que puede hacer, / y mediante delegados todo lo que no puede hacer por sí mismo. ROBESPIERRE Maximilien, *Discurso ante la Convención el 5 de Febrero de 1794*, Yannick Bosc, Florence Gauthier y Sophie Wahnich (eds.), en *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, Barcelona: El Viejo Topo, 2005, p.247.

2 CASTORIADIS Cornelius, *Le contenu du socialisme, 1957*, Margarita Díaz, trad., en *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Madrid: Trotta, 2007, p.11.

3 CAPELLA Juan Ramón, *Los ciudadanos siervos*, Madrid: Trotta, 2005, p.65.

El pueblo y la fuerza

Günther Anders, en su *Carta abierta a Klaus Eichmann*, enunciaba una regla: «si aquello a lo que propiamente habría que reaccionar se torna desmesurado, también nuestra capacidad de sentir desfallece».⁴ Como buen lector del pensador de origen polaco y de sus reflexiones sobre la capacidad de la técnica para «producir efectos desmesurados con acciones insignificantes», Carlos Fernández Liria ha escrito que en ocasiones «la desproporción entre la acción y sus efectos es tan grande que la imaginación se desorienta», lo que nos conduce a una desviación emocional. Se remonta también a Hannah Arendt para hablarnos en esos términos del propio Eichmann, que «durante su juicio en Jerusalén (...) explicaba con naturalidad cómo su trabajo consistía en aligerar el ritmo de la cadena de exterminio de judíos», lo que aderezaba con una aterradora anécdota: «en una ocasión en que unos testigos le acusaron de haber estrangulado a un muchacho judío con sus propias manos, Eichmann perdió los estribos y se puso a gritar desesperado que eso era mentira, «*que él nunca había matado a nadie*». De este modo, «estrangular a una persona es insoportable para una conciencia moral normal, administrar la muerte de un millón de personas es pura rutina».⁵

Este trabajo nace de la curiosidad que genera en quien esto escribe lo que cabe considerar como inhibición de nuestras sociedades ante el archiconocido horror cotidiano o como pasotismo o incapacidad aparente de sentir ante la desmesura. Las instituciones que gestionan el común y cuya ascendencia sobre dicho horror es directa, deberían responder al pueblo soberano en los países de tradición democrática, y a su interés, que suele ser tenido por general. Curiosamente y a pesar de la indudable responsabilidad que dicha tradición confiere al pueblo, es casi unánime en el mismo, entre la ciudadanía de dichos países, la defensa de la vida o el desprecio de la guerra, y no hay duda de que le conmueve la conmiseración, cuando no la empatía, ante el sufrimiento de cualquier ser vivo. De ahí la aparente paradoja que refulge en carne viva cuando nos vemos sometidos, impertérritos y no pocas veces fascinados, al relato informativo convencional, plagado de crímenes, violencia sin fin y guerra mundializada sin cuartel, que generalmente se justifica bajo el emblema de la democracia.

Los equívocos que acompañan a dicho concepto y lo pervierten exigen que empecemos con un rápido ejercicio de signo filológico que nos permita acometer la reflexión sobre su significado así como la evolución a grandes rasgos del mismo, de modo que podamos precisar qué queremos decir cuando hablamos de democracia o, en su defecto, que seamos claros al delimitar el sistema político que mejor representa aquello a lo que generalmente se pretende aludir cuando alguien la nombra, la esgrime o la defiende, directa o tácitamente. En este sentido, nos dice Luciano Canfora, recuperando «las palabras del Pericles tucidídeo», que el «príncipe (*prôtos anér*)» ateniense opone democracia a libertad en su famoso epitafio, oposición que choca con la mayoría de sus intérpretes. Su traducción del fragmento definitorio (Tucidides, II, 37) es la siguiente:

4 ANDERS Günther, *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Vicente Gómez Ibáñez, trad., Madrid: Paidós, 2010, p.38.

5 FERNÁNDEZ LIRIA Carlos, *El naufragio del hombre*, Hondarribia: Hiru, 2010, pp.107-108.

«La palabra que adoptamos para definir nuestro sistema político (...) es democracia porque, en la administración (...), éste se define no respecto a los pocos sino respecto a la mayoría (...). Pero en las disputas privadas concedemos a cada uno el mismo peso y, en cualquier caso, en nuestra vida pública rige la libertad».

Excusatio non petita, accusatio manifesta: la adversativa periclea nos advierte sobre la consideración peyorativa del concepto por parte de los críticos del sistema político ateniense, que Canfora resume sin medias tintas al aseverar que «democracia era el término con el que los adversarios del gobierno «popular» definían dicho gobierno, con la pretensión de destacar justamente su carácter violento (*krátos* significa precisamente la fuerza ejercida con violencia). Para los adversarios del sistema político que giraba en torno a la Asamblea Popular, democracia era, por tanto, un sistema liberticida».⁶

La degradación reversible

Si algo caracteriza a las lecturas y a las interpretaciones filológicas, políticas y filosóficas de los textos clásicos y/o de los regímenes realmente existentes en el periodo de la *polis* griega en torno al s.V a.c. es su diversidad, cuando no su ambivalencia, la polisemia de no pocos términos clave e incluso cierta ambigüedad. La necesidad de analizar con perspectiva el panorama político antiguo encuentra, en su propio contexto histórico, a un acerado analista. Así lo advierte Luciano Canfora en otro texto, reconociendo «esa mirada de “entomólogo” de la política que permite a Aristóteles expresarse atenuando y casi velando las lacerantes comparaciones entre los sistemas políticos».⁷

Será el estagirita quien nos ofrezca una definición del sistema democrático que ha hecho fortuna entre los clásicos al hablarnos del gobierno de los pobres libres, de «los que no tienen un gran capital».⁸ No es residual en la lectura e interpretación de la obra aristotélica la insistencia que, por parte de reconocidos intérpretes y/o transmisores del legado político de aquel periodo histórico y desde posiciones inequívocamente comprometidas con la defensa de las clases populares (si se nos permite hablar en esos términos del escenario ateniense del s.V a.c., siguiendo la estela de Arthur Rosenberg)⁹, se ha venido dando en relación a las condiciones materiales de existencia de aquéllas, así como a las derivas elitistas o de signo aristocrático que abundan en la citada obra (principalmente en la *Política*), dejando en un segundo término, cuando no ignorando, lecturas más abiertas que, como veremos más adelante, permiten establecer un marco teórico más versátil en el que el derecho apuntale al frágil dueto que forman la propia lucha interclasista y la democracia, que en principio es consecuencia de aquélla.

6 CANFORA Luciano, *La democracia. Historia de una ideología*, María Pons Irazazábal, trad., Barcelona: Crítica, 2004, p.16.

7 CANFORA Luciano, *El mundo de Atenas*, Edgardo Dobry, trad., Barcelona: Anagrama, 2014, p.389.

8 ARISTÓTELES, *Política*, Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, trad., Madrid: Alianza, 2012, p.131. En otro lugar lo define perfectamente: «Tendremos democracia cuando los libres y pobres, siendo muchos, tengan el control del poder». *Ibid.* p.164. Un poco más adelante, concreta la composición del *demos*: «Clases de pueblo son una los campesinos, otra la de los oficios, otra la de los comerciantes que se dedican a la venta y a la compra, otra la que vive del mar, y dentro de ésta, unos son guerreros, otros comerciantes, otros transportadores y otros pescadores (...); y además de estas clases, la de los jornaleros y la que cuenta con poca hacienda que no se puede permitir descanso, así como los que sin ser de ambos padres [ciudadanos] son libres y cualquier otra clase de gente similar». *Ibidem* pp.167-168.

9 «La teoría según la cual la lucha de clases constituye el fundamento de todo proceso histórico encuentra, sin duda alguna, su mejor confirmación en la observación del mundo antiguo». ROSENBERG Arthur, *Democracia y lucha de clases en la antigüedad*, Joaquín Miras, trad., Barcelona: El Viejo Topo, 2006, p.46.

En su admirable estudio sobre la fraternidad, Antoni Domènech se explaya en dicho terreno a cuenta de su, por otro lado, respetado Aristóteles cuando éste describe la cuarta forma de democracia, justamente la que «cronológicamente ha surgido en último lugar en las ciudades».¹⁰ Nos dice Domènech que «el fondo de lo que a Aristóteles le resulta insoportable aquí» es que «la reforma democrático-radical de Ephialtes» ha permitido que «el pueblo pobre, el *dêmos*» haya irrumpido «en la vida pública» mientras que «los ricos y distinguidos se desentienden progresivamente de la participación política».¹¹

Convendría matizar esto, o al menos completarlo, y atenuar la lectura en clave clasista en beneficio de una lectura más abierta de lo que a simple vista pudiera parecer. No cabe duda de que Aristóteles nos habla en su obra de los riesgos que se corren ante la participación como sujetos políticos de ciudadanos que «no son ricos ni gozan de prestigio ninguno por su virtud (...) — aunque, añade también — no darles opción ni participación sería terrible (...). Por eso — continúa — precisamente Solón y algunos otros legisladores les encomiendan las elecciones y la rendición de cuentas de los magistrados, pero no les dejan ejercer el poder individualmente. Pues todos reunidos poseen suficiente sentido y, mezclados con los mejores, benefician a las ciudades».¹² En su defensa del punto medio, que postula mediante un paralelismo enraizado en su teoría ética sobre la virtud como camino a la vida feliz,¹³ Aristóteles defiende un régimen en el que domine numéricamente la clase media, minimizando tanto como sea posible la existencia de ricos y pobres, y por una vez concluye tomando partido por el *demos* al afirmar que «las ambiciones de los ricos destruyen más el sistema que las del pueblo».¹⁴

Aristóteles deja bien claro su propósito al considerar que «fin de la ciudad es, por tanto, el buen vivir (...). La ciudad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y ésta es, como decimos, la vida feliz y bella».¹⁵ Y considera que el mejor régimen en el que conseguir dicho fin es el que «mezcla oligarquía y democracia»,¹⁶ más conocido como «república» (*politeia*). A todo esto, conviene recordar que el estagirita llega a afirmar en otro lugar que «más segura y estable es la democracia» y que, en consecuencia, «la república de la clase media se parece más a la democracia que a la oligarquía; y precisamente ése es el más seguro de tales sistemas».¹⁷

Curiosamente, e insistiendo en este punto en oposición al Pericles tucidídeo, que opone democracia a libertad, Aristóteles afirma en una de las descripciones más completas que hace de dicho sistema (*Política*, VI, 2) que el «fundamento básico del sistema democrático es la libertad»¹⁸, y conviene que nos

10 ARISTÓTELES, 2012, p.171.

11 DOMÈNECH Antoni, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica, 2004, pp.51-52.

12 ARISTÓTELES, 2012, p.137. Esta idea la vemos sobrevolar en Platón: «Pero el juicio me lo formo a partir de vuestro modo de ser, ya que si me atuviera a vuestros argumentos» (Sócrates les ha dicho antes a sus interlocutores que han sido persuadidos — les dice que, sin duda, han experimentado algo divino — para que consideren que la injusticia es mejor que la justicia), «debería desconfiar de vosotros. Ahora bien, cuanto más confío en vosotros, tanto más siento la dificultad respecto de lo que debo hacer». PLATÓN, *República*, Conrado Eggers Lan, trad., Madrid: Gredos, 2008, p.120.

13 ARISTÓTELES, 2012, p.179.

14 *Ibidem*, p.184.

15 *Ibidem*, p.135.

16 *Ibidem*, p.174.

17 *Ibidem*, p.201.

18 *Ibidem*, p.246. Vemos claramente la oposición al Pericles tucidídeo en este punto, lo que de alguna manera sirve para matizar el criticismo aristotélico hacia dicho sistema de gobierno.

remitamos a una de sus citas sobre la preferencia que muestra por un sistema mixto, concretamente cuando afirma que «se descomponen principalmente las repúblicas y las democracias por la violación de la justicia en el propio seno del régimen», a lo que añade inmediatamente, valorando la flexibilidad del régimen mixto por el que ha tomado partido, que «a los sistemas que se inclinan más hacia la oligarquía los llaman aristocracias y a los que hacia la masa, repúblicas, y, por tanto, éstas son más seguras que las otras; ya que más fuerte es lo más numeroso y todo el mundo está más contento con la igualdad».¹⁹

Así pues, libertad, justicia e igualdad serían características propias de la república postulada por Aristóteles que, a partir de las citas previas, convendría que fuese de signo democrático. Luciano Canfora muestra menos miramientos con la posible condescendencia que, según nuestra propia lectura, tiene el autor de la *Política* en relación a la democracia, aunque pensamos que ambas lecturas son compatibles: «la democracia (como la oligarquía o la tiranía) es para Aristóteles una forma degradada, cuyo correlato positivo es la *politeia*. Por tanto, *demokratia* vale esencialmente como dominio de un grupo social — el demo — , no necesariamente de la mayoría».²⁰ Y es que, si queremos salvar la coherencia del discurso aristotélico, ¿no es plausible respetar y valorar positivamente algo degradado o al menos respetarlo y tenerlo en consideración mientras la degradación sea reversible? ¿Y qué impide una crítica constructiva de algo que, más o menos degradado, respetas y valoras? ¿Acaso no está anunciando Aristóteles con su *politeia* un sistema político en el que se pueda revertir la degradación del sistema de dominación de los pobres libres? Aristóteles, crítico con las desviaciones propias de la democracia, no la desprecia completamente, no le hace una enmienda a la totalidad pues, en cierto modo y como hemos visto, nos dice que podemos servirnos y aprender de alguna de sus características en el proceso de construcción y/o perfeccionamiento de su *politeia* o república de corte aristocrático, el sistema mixto que defiende y postula en su obra.

El orden como cimiento

Cuenta Homero que «las puertas del cielo» están «custodiadas por las Horas»²¹. Siguiendo su estela, incidía Virgilio en la leyenda al narrar que la noche era «guiada por las Horas»²², pero fue Hesiodo el primero en descubrirnos quiénes eran: hijas de Zeus y de su segunda esposa, Temis, de la raza de los Titanes y diosa de la leyes eternas, es decir, de la Ley (natural), o diosa de la Justicia, como también se la conoce. Las tres Horas son Dice, Eirene y Eunomía, o sea, Justicia, Paz y Orden respectivamente, que «a los trabajos atienden para los hombres mortales».²³

En su *Constitución de los atenienses*, Aristóteles nos habla del arcontado de Aristecmo, régimen en el que «los más» estaban «sometidos a servidumbre por

19 Ibidem, p.216. Agarrándonos a la fuerza de lo más numeroso, a lomos de la tradición del republicanismo democrático (prototípico en Aristóteles y su *politeia* o república mixta), podemos rastrear (en dicha tradición) las huellas de esta idea, capital en la reflexión sobre la democracia. Por ejemplo, es Maquiavelo el que, discrepando «tanto de nuestro Tito Livio como de los demás historiadores», que arremeten contra las multitudes, afirma que «ese defecto que los escritores le echan en cara a la multitud es algo de lo que se puede acusar a todos los hombres en particular, y sobre todo a los príncipes, pues todos, de no estar controlados por las leyes, cometerían los mismos errores que la multitud desenfrenada». MAQUIAVELO Nicolás, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Ana Martínez Arancón, trad., Madrid: Alianza, 2012, p.176. Esta cita nos pone sobre aviso ante el papel de la ley, que analizaremos detenidamente más adelante.

20 CANFORA, 2014, p.161.

21 HOMERO, *Iliada*, Emilio Crespo Güemes, trad., Madrid: Gredos, 2000, p.207

22 VIRGILIO, *Obras Completas, Eneida*, Aurelio Espinosa Pólit, trad., Madrid: Cátedra, 2008, p.474.

23 HESIODO, *Teogonía*, Paola Vianello de Córdova, trad., México DF: UNAM, 2007, p.30.

unos pocos», de modo que «el pueblo se sublevó contra los notables». El conflicto evolucionó dramáticamente (fue «muy violento», según Aristóteles) y finalmente se eligió «de común acuerdo para el gobierno a Solón como mediador».²⁴ Las medidas que tomó han pasado a la historia. Como nos dice Aristóteles, «las medidas del régimen de Solón más favorables al pueblo fueron estas tres: la primera y más importante, el que no se hicieran préstamos bajo la garantía de las personas. Luego, que le fuera posible a quien lo quisiera buscar reparación por los agravios. Y la tercera — con la que aseguran que adquirió más fuerza la gente común — el derecho de apelación al tribunal. Y es que el pueblo, al tener control sobre el voto, llega a tener control sobre el poder político».²⁵

Es el propio Solón el que explica la evolución de la ciudad y cómo unos pocos «se enriquecen dejándose atraer por las acciones injustas (...) y no respetan los venerables cimientos de la justicia (...). Esta herida, imposible de evitar, alcanza entonces a la ciudad entera: rápidamente cae en una infame esclavitud, que despierta las luchas civiles y la guerra dormida (...). De esta forma, el infortunio público alcanza a cada uno en su casa (...) y encuentra siempre a su presa aunque uno se refugie huyendo en su cámara más remota. Estas son las enseñanzas que mi corazón me ordena dar a los atenienses: cómo *disnomía* acarrea males sin cuento mientras que *Eunomía* lo hace todo ordenado y cabal (...) y bajo su influjo todas las acciones humanas son justas e inteligentes».²⁶

Queda claro por tanto: *Eunomía* es buen orden o virtud cívica. En su camino destila inteligencia y, haciendo honor a sus dos hermanas, e hijas de Temis, presupone justicia y paz. Estamos todavía lejos de la democracia, aunque se observan pasos hacia ella, y empieza a intuirse el derecho, capital para nuestra tesis. Luciano Canfora nos ofrece la perspectiva necesaria al recordar, parafraseando a Heródoto, que más adelante «Clístenes “tomó al *demo* en su *hetería*”», es decir, se apropió de las bases populares que sostenían al régimen vigente (dominado por la facción de Pisístrato) y se sirvió de los espartanos, bajo cuya égida «se ayudaban, unos a otros, en lucha contra el *demo*». Así, en tiempos de Clístenes, «uno de los clanes en lucha consiguió desplazar a la tiranía tras haberla apoyado inicialmente y haberla convertido luego, hábil y eficazmente, en blanco; finalmente la derrocó, con el apoyo de la gran potencia impulsora de la *Eunomía* (εὐνομία), Esparta, ἀτυράννευτος²⁷ por excelencia».²⁸

Derecho y espacio vacío

Más allá de sus contradicciones, Clístenes «hizo lo primero una distribución de todos en diez tribus, en lugar de las cuatro existentes, con el propósito de mezclarlos, a fin de que participaran más personas en los asuntos públicos (...). Convirtió asimismo en miembros de un mismo *demo* a los habitantes de cada *demo*»²⁹, es decir, que la ciudadanía pasaba a depender de la pertenencia a un *demo*. Clístenes llevó a cabo una ampliación de la igualdad política, limitando el papel de los nobles, que no dejó de ser importante. La creciente igualación política se cimentó,

24 ARISTÓTELES, *Constitución de los Atenienses*, Alberto Bernabé Pajares, trad., Madrid: Abada, 2005, p.33.

25 *Ibidem*, pp.41-43. Cfr. ABELLÁN Joaquín, *Democracia*, Madrid: Alianza, 2011, p.25.

26 Cfr. ABELLÁN, 2011, p.28.

27 “No gobernada por tiranos” o “libre de tiranos”. Véase por ejemplo TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Antonio Guzmán Guerra, trad., Madrid: Alianza, 2011, p.58: «Lacedemonia (...) vivió siempre libre de Tiranos».

28 CANFORA, 2014, p.67.

29 ARISTÓTELES, 2005, p.69. El propio Aristóteles llega a hablar en otro lugar de dichas medidas, que «Clístenes empleó en Atenas cuando quiso dar auge a la democracia». ARISTÓTELES, 2012, p.252.

además, en el incremento de población ateniense y en las continuas campañas militares, que precisaban de ciudadanos libres en el frente de batalla o remando en las naves, y tan sólo se encontraban dispuestos a tales tareas los más pobres. El proceso de igualación política que se produjo se denomina *Isonomía*, que vendría a significar, tal y como se entendía en aquella época, igualación frente a los derechos de participación.³⁰ O sea, *Isonomía* (ἰσονομία) significaba repartición equitativa, igualdad jurídica, igualdad ante la ley, del griego *isos* (ἴσος), «igual» y *nomos* (νόμος), «uso, costumbre, ley». De alguna manera se iba más allá del orden propio de la *Eunomía* acrecentando los derechos, es decir, igualando los derechos políticos de las diferentes clases sociales.

Pero las leyes deben buscar el espacio y la coherencia que la *Isonomía* les exige. Aristóteles abogaba en todo momento por la importancia de las «leyes y demás normativas»³¹, así como insistía en la necesidad de vigilarlas para que «no se infrinjan»³². De ahí dirá que surge el «buen gobierno (...) que es, de un lado, obedecer a las leyes existentes, y de otro, que (éstas) sean buenas».³³ Las buenas leyes, por tanto, se adaptarán al régimen vigente. Esta idea debemos trasladarla al espectro democrático, sin olvidar las limitaciones propias del mismo como, por ejemplo, cuando tratamos de superar la oposición que el Pericles tucidídeo planteaba en su epitafio entre democracia y libertad.

Retrocedamos ahora hasta los primeros diálogos de Platón, cuando la vida de Sócrates pendía un hilo. Esperando su inminente ejecución, Sócrates recibe la visita de Critón, que trata de persuadirle para que huya y se salve. Sócrates analiza «si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme los atenienses»³⁴ y, como tantas veces en las que abogó por el uso de la razón, trata de argumentar sus decisiones basándose en un sólido principio de justicia. Así es como le dice a Critón que huir, en contra de lo que han dictado las leyes, equivaldría a destruir las leyes y la propia ciudad.

Sócrates afirma en defensa de las leyes que cualquier ciudadano puede irse de la ciudad si no está conforme con ellas³⁵, pero en caso de quedarse ha de escucharlas. El propio Sócrates les da voz: «nosotras (las leyes) proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos una opción entre dos, persuadirnos u obedecernos»³⁶. Seguidamente, añade lo que a nuestro juicio es el elemento clave del diálogo al decir que «si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño (...) nos irritaremos contigo mientras vivas».³⁷

Esta última cita nos habla de la injusticia inherente a la condena de Sócrates, pero nos muestra la necesidad de ser justos aunque la injusticia se cierna sobre nosotros. Sócrates considera necesario someterse a las leyes pues no fue capaz de

30 Luciano Canfora establece una certera comparación: «*Demokratia* (...) expresa el predominio de una parte más que la participación en igualdad de condiciones de todos, indistintamente, en la vida de la ciudad (que se expresa mejor con *Isonomía*)». CANFORA, 2014, p.159.

31 ARISTÓTELES, 2012, p.221.

32 *Ibidem*, p.218.

33 *Ibidem*, p.175. También decía que «en función de los regímenes hay que poner las leyes». *Ibidem*, p.160. Y conviene recordar que, hablando del “marco general” en una reflexión sobre la Monarquía, afirmaba que «es preciso que haya un legislador y que existan leyes; pero que no deben ser soberanas donde se salgan de sus límites, aunque deben tener autoridad en todo lo demás». *Ibidem*, p.150.

34 PLATÓN, *Critón*, Julio Calonge, trad., en *Diálogos I*, Madrid: Gredos, 2008a, p.201.

35 *Ibidem*, p.206.

36 *Ibidem*, p.206-207.

37 *Ibidem*, p.210.

persuadirlas, de convencerlas, y deja bien claro que han sido los hombres y no las leyes quienes le han condenado injustamente, es decir, nos está diciendo que los hombres han ocupado el espacio reservado a las leyes, espacio que denominaremos ‘espacio vacío’.³⁸ Los autores de *Educación para la Ciudadanía* hablan de dicho espacio como «espacio de la ciudadanía», situado «en el centro de la ciudad», alrededor del cual bascula toda la vida ciudadana, un lugar o espacio «sin dioses ni reyes».³⁹ Es un lugar en el que todos los ciudadanos son iguales y que «puede ser ocupado por cualquiera. Y sólo en ese sentido puede ser el lugar de todos, a fuerza (...) de no ser el lugar de nadie, a fuerza de que nadie pueda apropiarse de ese lugar».⁴⁰ Es «el lugar sobre el que habría (...) que levantar la asamblea, el Parlamento, el edificio de la ley, la ciudad». Aunque los ciudadanos seamos diferentes, en ese espacio seremos todos iguales y será ahí donde hablemos, dialoguemos y argumentemos, es decir, donde utilicemos la razón. Por eso los autores de *Educación para la ciudadanía* nos recuerdan que, para Sócrates, como hemos visto en *Critón* al referirse a los hombres, «ese lugar vacío estaba, todavía, siempre demasiado lleno» de dioses, reyes e ídolos, «de pequeños déspotas celestes y terrestres».⁴¹

La importancia de la ley

Cornelius Castoriadis, en una conferencia de 1982, advertía sobre la «esencia de lo que importa en la vida política de la antigua Grecia», que a su juicio era «el proceso histórico instituyente: la actividad y las luchas que se desarrollan en torno a la transformación de las instituciones».⁴² No es difícil atestiguarlo. El Sócrates platónico cuenta en su propia *Apología* cómo afrontó «el riesgo con la ley y la justicia», sabiendo que se jugaba su propia integridad, justo cuando se pretendía juzgar a los diez generales victoriosos en la batalla de las islas Arginusas que, ante un virulento temporal, no habían podido recoger los cuerpos de los fallecidos, algo que era castigado con la pena capital. La ley impedía que todos fuesen juzgados a la vez, aunque así fue como sucedió. Contra eso se había rebelado Sócrates⁴³, contrario a que los hombres usurpasen el espacio de las leyes, en el marco de un discurso en el que estaba reconociendo que no había participado en política: «¿Acaso creéis que yo habría llegado a vivir tantos años, si me hubiera ocupado de los asuntos públicos y, al ocuparme de ellos como corresponde a un hombre honrado, hubiera prestado ayuda a las cosas justas y considerado esto lo más importante, como es debido?».⁴⁴

¿Qué es lo que estaba pasando en la Atenas del cambio de siglo, en aquella polis de la Grecia clásica, cuna de la democracia, es decir, cuna de la hegemonía o dominio de los pobres libres? Luciano Canfora, en la línea de Castoriadis, nos habla de un conflicto, que «surge inevitablemente de la aspiración a la inmediata

38 Tomo prestado el concepto de FERNÁNDEZ LIRIA Carlos, FERNÁNDEZ LIRIA Pedro, ALEGRE Luis, *Educación para la Ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*, Madrid: Akal, 2007.

39 FERNÁNDEZ LIRIA, FERNÁNDEZ LIRIA, ALEGRE, 2007, p.16.

40 *Ibidem*, p.19.

41 *Ibidem*, p.18.

42 Castoriadis iba más allá y hablaba, de hecho, de «auto-institución explícita (si quiera sea parcial) de la *pólis* como proceso permanente». Recuerda el inicio de dicho proceso (la elección de los *thesmothétai* en Atenas hacia 683-682 a.C.) y cómo «en la misma época (...) los ciudadanos de Esparta (...) se establecieron como *hómoioi* (“semejantes”, es decir, iguales) y se asentó el reinado del *nómos* (ley)», que podemos entender como base de la *eúvoúia*, como ya hemos visto. CASTORIADIS Cornelius, *La pólis griega y la creación de la democracia* (Fr.), en *Escritos políticos. Antología*, Xavier Pedrol, ed., Madrid: Catarata, 2005, pp.103-104.

43 PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Julio Calonge, trad., en *Diálogos I*, Madrid: Gredos, 2008a, p.170.

44 PLATÓN, 2008a, pp.172-173.

coparticipación, a la división en partes iguales» pues, al fin y al cabo, «del conflicto nace también el derecho, que a su vez es hijo de las demandas capitales a la “justicia” (τὸ ἴσον)». ⁴⁵ Es la ley como salida o solución al conflicto. Sólo necesitamos un espacio donde situarla, un marco en el que podamos hablar de un Estado de derecho. Platón, como discípulo aventajado de Sócrates, al que otorga todo el protagonismo en buena parte de sus diálogos, fue más allá de los cansinos y generalizados tópicos sobre sus preferencias políticas y construyó un edificio filosófico en el que no criticaba tanto a la democracia como a la tradición pactista entre las oligarquías y los pobres libres.

Platón ha sido sistemáticamente denigrado por los guardianes del mito democrático ateniense, que lo han calificado desde «radical moralista antidemocrático» (Moses Finley) ⁴⁶ hasta «iluminado» (Antoni Domènech) ⁴⁷. Lo cierto es que Platón, sin olvidar sus propuestas concretas de organización política, es un defensor de lo que podríamos denominar “proto-Estado de derecho”. ⁴⁸ Como han defendido y argumentado los autores de *Educación para la ciudadanía*, «es en defensa de la ley que Sócrates y Platón se oponen a la democracia, y no en defensa de forma alguna de aristocracia, de oligarquía o de tiranía». ⁴⁹ Su razonamiento nos dirige a las palabras del propio Platón ⁵⁰, más allá de la más o menos plausible mimetización maestro/discípulo que podamos concebir respecto al discurso de “su” Sócrates, palabras que encontramos en la Carta VII ⁵¹ y en la menos conocida Carta VIII, ⁵² donde hace una encendida defensa de la preeminencia de las leyes por encima de cualquier interés grupal o particular. Platón afirma, contraponiendo la tiranía a la democracia, pues ambas conoció, que «servidumbre y libertad exageradas son, cada una por su parte, un gran mal, mientras que si se mantienen en un término moderado son excelentes», idea que remata con una toma de posición más propia de un ilustrado que de un “moralista antidemocrático” o un “iluminado” (estaba iluminado, sí, pero por la razón): «La sumisión a Dios está dentro de la medida, pero sobrepasa la medida la sumisión a los hombres. Dios para los hombres sensatos es la ley; para los hombres insensatos, es el placer». ⁵³

45 CANFORA, 2014, p.73.

46 Citado en CANFORA, 2014, p.54.

47 DOMÈNECH, 2004, p.56. La acritud antiplatónica del autor llega al punto de permitirse un duro retro-parallelismo cuando afirma que el «odio, el desprecio, la inquina, el terror (...) inspirado por la plebe no es monopolio de los intelectuales fascistas» y alude a continuación a una advertencia del fundador de la Academia ateniense en su *Leyes* (756E): «los esclavos nunca serán amigos de sus amos, ni la gente baja y mala (*phaúlou*) de la gente de pro (*spoudaiou*)». Consideramos desproporcionado este parallelismo (hacia atrás), por muy acusado que fuese el desprecio que Platón sentía por la plebe.

48 «La *pólis* griega no es un “Estado” en sentido moderno. La propia palabra “Estado” no existe en griego antiguo». CASTORIADIS, 2005, p.109.

49 FERNÁNDEZ LIRIA, FERNÁNDEZ LIRIA, ALEGRE, 2007, p.85.

50 «Platón recogería a este respecto el testigo de Sócrates. En su celeberrima Carta VII, exhorta encarecidamente a los partidarios del asesinado rey de Siracusa a «no someter a Siracusa al gobierno de los déspotas, sino al gobierno de la ley». Y en la menos conocida Carta VIII, alaba a los espartanos por haber logrado que «la ley se haya convertido en soberana de los hombres y que los hombres ya no sean los tiranos de las leyes». En todo caso, en la madurez de su pensamiento político, Platón defiende inequívocamente el poder absoluto de la ley sobre todos los ciudadanos, incluidos los encargados de gobernar, mientras que rechaza, por el contrario, enérgicamente que el demos pueda convertirse en «tirano de las leyes», obedeciéndolas o desobedeciéndolas según su conveniencia, sin preocuparse de otra cosa que de tener la aprobación de la “mayoría”. FERNÁNDEZ LIRIA, FERNÁNDEZ LIRIA, ALEGRE, 2007, p.87.

51 «No sometáis Sicilia ni ninguna otra ciudad a dueños absolutos — al menos ésa es mi opinión — sino a las leyes, ya que ello no es bueno ni para los que someten ni para los sometidos (...)». PLATÓN, *Carta VII*, Juan Zaragoza, trad., en *Diálogos VII*, Madrid: Gredos, 2008b, p.502.

52 Platón repite el «consejo de siempre», como él mismo recuerda, recordando sucesos del pasado: «la ley llegó a ser reina soberana de los hombres, y no los hombres tiranos de las leyes». PLATÓN, *Carta VIII*, Juan Zaragoza, trad., en *Diálogos VII*, Madrid: Gredos, 2008b, p.537.

53 PLATÓN, 2008b, p.538. Alain Badiou incide en esta tesis afirmando que «la crítica platónica de la

La insuficiencia de la Ley

«Legum denique idcirco omnes servi sumus, ut liberi esse possimus».⁵⁴ Como demuestra esta conocida máxima ciceroniana, el papel que la ley jugaba en la Grecia clásica fue heredado por los romanos que, obviamente, terminaron por transmitírnoslo. Ahora bien, si algo nos interesa remarcar de esta cita es la idea de que la ley nos hará libres, una idea que de alguna manera se insinuaba en los deseos de Sócrates y Platón. No obstante, la ley no es suficiente para alcanzar la libertad, del mismo modo que la democracia por sí sola, como aseveraba el Pericles tucidídeo en su epitafio y más allá de las constricciones propias de dicho sistema, tampoco basta. Hace falta algo más y Castoriadis nos da una pista que nos permite empezar a recomponer las piezas sueltas de nuestro discurso: «la igualdad de los ciudadanos es naturalmente una igualdad ante la ley (*Isonomía*), pero sustancialmente es mucho más que eso. Esa igualdad no se limita a la concesión de “derechos” iguales pasivos, sino que entraña la participación general activa en los asuntos públicos».⁵⁵

De alguna manera estamos regresando desde la ley y el derecho a la democracia, que pretendemos comprender desde una perspectiva contemporánea, asumiendo esa «participación general activa» como elemento indisociable de la respuesta que merece el estado presente de eso que nuestros diccionarios definen como «doctrina favorable a la intervención del pueblo en el gobierno»⁵⁶. Ahora bien, dejando de lado la consideración general positiva del concepto en su versión contemporánea, que contrasta con la consideración peyorativa dominante allí donde nació, nos encontramos ante un callejón de difícil salida como ha advertido Giorgio Agamben al recordar que «todo discurso sobre el término ‘democracia’ queda hoy falseado por una ambigüedad preliminar que condena a quienes lo emplean a caer en un malentendido».⁵⁷

Esa ambigüedad o «anfibología», en palabras del propio Agamben, nos devuelve a la problemática lingüística que apuntamos al principio de este trabajo, aunque ahora el problema ha dejado de ser estrictamente filológico para pasar a ser puramente semántico. Así, la democracia parece haberse convertido en un cajón de sastre político en el que sólo se distingue, al menos conceptualmente, esa idea de «participación general activa». Convendría analizar, dirigiendo ahora la mirada hacia nuestra propia realidad social y política, hasta qué punto dicho elemento que Castoriadis apuntalaba en su referencia a la igualdad, se corresponde a la realidad o es poco menos que un mito.

La farsa como apoteosis de la pasividad

Nos cuenta Gerardo Pisarello en su último libro sobre procesos constituyentes que la «creciente erosión del carisma europeo y la necesidad de acomodar

democracia dista mucho de quedarse en reactiva o aristocrática» aludiendo a la «anarquía existencial de los demócratas satisfechos» en su lectura del libro VIII de la *República* (561d). BADIOU Alain, *El emblema democrático*, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, trad., en *Democracia en suspenso*, vv.aa., Madrid: Casus Belli, 2010, pp. 20 & 23.

54 «En consecuencia, todos somos esclavos de las leyes, para que podamos ser libres». CICERÓN, *Pro Cluentio* (Clue. LIII, 146).

55 CASTORIADIS, 2005, p.105.

56 RAE, Diccionario de la Lengua Española, *Democracia*, <<http://lema.rae.es/drae/?val=democracia>>, 2012.

57 AGAMBEN Giorgio, *Notas preliminares sobre del concepto de democracia*, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, trad., en *Democracia en suspenso*, vv.aa., Madrid: Casus Belli, 2010, p.13.

en términos institucionales (a) los nuevos países del Este» condujo a la Unión Europea (UE) en el Consejo Europeo de Laeken en 2001 a iniciar un proceso constituyente «que, al menos formalmente, apelaba a la legitimidad del concepto de Constitución». El Consejo nombró a una Convención o grupo de expertos encabezados por el ex-presidente francés Valéry Giscard d'Estaing, que elaboró un texto en el que «los grandes grupos empresariales» (...) hicieron «valer sus demandas privatizadoras», mientras que «la incidencia de las publicadas audiencias de la Convención con la sociedad civil o con los más jóvenes fue escasa. (...) Una vez que ésta presentó las partes I y II del proyecto de Tratado Constitucional, los gobiernos impusieron de manera furtiva la parte III, que reproducía con detalle la orientación económica de los Tratados ya existentes y que ni siquiera se llegó a discutir». A esto cabe añadir «recortes ulteriores a muchas de las pobres provisiones “sociales” y “federales” contempladas por la convención» por parte de los diferentes ejecutivos estatales.⁵⁸

El texto final debía ser aprobado por los diferentes Estados. En algunos de ellos se hizo pasar directamente a los Parlamentos correspondientes, pero en otros se convocó un referéndum. Entre estos últimos, el 29 de Mayo de 2005, los franceses rechazaban la propuesta de Tratado en las urnas, exactamente igual que los holandeses tres días después. La exigencia de unanimidad provocó una parálisis que la Presidencia Alemana de la UE trató de solventar en Lisboa en Diciembre de 2007, donde se dio luz verde a un refrito del texto anterior que conservaba los ejes esenciales de aquél y que, gracias a ciertas particularidades político-jurídicas, permitía su aprobación en los diferentes Estados de la Unión sin necesidad de pasar por las urnas. El ejecutivo francés, en lugar de someter el nuevo texto a un referéndum lo derivó sin despeinarse al Parlamento, que dio su visto bueno por amplia mayoría.

La UE, no obstante, estaba a punto de enfrentarse a la enésima parálisis. Nos recuerda José Manuel Martínez Sierra que «la ratificación de los tratados constitutivos, (...) reglada de conformidad al Convenio de Viena de 1969 sobre el Derecho de los Tratados, nos remite a los ordenamientos constitucionales nacionales»⁵⁹, lo que convirtió a Irlanda en un obstáculo. La constitución irlandesa, al no contener «un receptáculo específico para el derecho europeo» debe tomar la ratificación de cualquier tratado europeo como una reforma constitucional propia y, por tanto, obliga a someter cualquier Tratado constitucional europeo a referéndum, caso único en la UE.⁶⁰ De este modo, el 12 de Junio de 2008 los irlandeses rechazaron en las urnas la propuesta de Tratado constitucional surgida de Lisboa. Kristin Ross nos ha recordado que, «Giscard d'Estaing fue el primero en admitir⁶¹ que (...) el texto en cuestión (...) apenas había sufrido revisión alguna

58 PISARELLO Gerardo, *Procesos Constituyentes. Caminos para la ruptura democrática*, Madrid: Trotta, 2014, pp.102-103.

59 MARTÍNEZ José Manuel, *La reforma constitucional y el referéndum en Irlanda: a propósito de Niza*, <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/trcons/cont/7/psc/psc12.pdf>>, 2001.

60 «La reforma de la Constitución (*Amendment of the Constitution*) regulada en el artículo 46 de la Carta Magna irlandesa, se articula en tres momentos. La propuesta de reforma se inicia en la Cámara de Representantes (*Dáil Éireann*) en la forma de proyecto de ley (*Bill*). En segundo lugar, ambas Cámaras del Parlamento (*Houses of the Oireachtas*) deben tramitar y aprobar dicho proyecto, el cual adquiere el carácter de “Ley de reforma constitucional”. Dicha Ley contiene el objeto material de la reforma y debe, en tercer lugar, ser sometida a referéndum popular». MARTÍNEZ, 2001, p.2.

61 «La conclusion vient d'elle-même à l'esprit. Dans le traité de Lisbonne, rédigé exclusivement à partir du projet de traité constitutionnel, les outils sont exactement les mêmes. Seul l'ordre a été changé dans la boîte à outils. La boîte, elle-même, a été redécorée, en utilisant un modèle ancien, qui comporte trois casiers dans lesquels il faut fouiller pour trouver ce que l'on cherche». GISCARD Valéry, *Traité européen : “les outils sont exactement les mêmes, seul l'ordre a été changé dans la boîte à outils”*, Vid. Le Monde, 26 de Octubre

respecto al documento que ya habían desestimado dos años antes los franceses y los holandeses, cuando fueron consultados en referéndum popular»⁶², lo que no deja de ser sintomático. Como los irlandeses habían votado “mal” debían repetir el referéndum, lo que sucedió casi año y medio más tarde, el 2 de Octubre de 2009, tras una durísima campaña mediática trufada de amenazas al desastre que se avecinaba para los irlandeses si no votaban “bien”. La durísima coyuntura de la recién iniciada crisis del sistema capitalista terminó de convencer a los irlandeses, que al fin dieron su visto bueno a la «caja de herramientas» surgida de Lisboa. El proceso de implementación del Tratado para una constitución europea mostró con nitidez que era un perverso teje maneje de las élites europeas al que la ciudadanía asistió con miedo y pasividad, sin capacidad real para modificarlo o revertirlo.⁶³ La democracia en la UE había confirmado su condición de farsa.⁶⁴

Los cimientos intelectuales de la farsa

El panorama descrito ha gozado de fuertes soportes intelectuales y Jürgen Habermas los simboliza a la perfección. Durante los últimos años, Habermas ha dedicado buena parte de sus esfuerzos intelectuales a intervenir en el debate sobre la construcción europea, enmarcándolo en una reflexión teórico-política que bebe de una tradición que podríamos llamar universalista, caracterizada por una suerte de pacifismo institucional de bases jurídicas y herencia ilustrada que condiciona la paz al papel de las instituciones. Es una tradición que, desde Kant (la sociedad cosmopolita) hasta él mismo, pasando por Kelsen (la paz a través del derecho), ha sido acusada desde múltiples lugares de ingenua en relación a su universalismo cosmopolítico.⁶⁵ En su ensayo de 1998 *La constelación posnacional y el futuro de la democracia*⁶⁶ Habermas coagula dicha teoría, de raíces kantianas,

de 2007, <http://www.lemonde.fr/europe/article/2007/10/26/vge-sur-le-traite-europeen-les-outils-sont-exactement-les-memes_971315_3214.html>, 2007.

62 ROSS Kristin, *Se vende democracia*, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, trad., en *Democracia en suspenso*, vv.aa., Madrid: Casus Belli, 2010, p.103.

63 Obviamente, debemos hablar de una estructura perfectamente engrasada, es decir, no todo se reduce al Tratado Constitucional: «Los dos últimos tratados (el de Estabilidad, Coordinación y Gobernanza y el Constitutivo del Mecanismo Europeo de Estabilidad) institucionalizan la dictadura de los poderes económicos y financieros dominantes bajo el férreo control del Estado alemán». MORENEO Manolo, LLOPIS Enric, *Por Europa y contra el sistema euro*, Barcelona, El Viejo Topo, 2014, p.43.

64 Entendemos ‘democracia’ aquí no en su sentido clásico (Aristóteles), ni siquiera como la conjunción de *demokratia*, *Eunomía* e *Isonomía*, sino como aquello que, en la línea que sintetiza la definición de la RAE («doctrina favorable a la intervención del pueblo en el gobierno»), mediante la representación cabe añadir, postulan sus actuales profetas, entre los que cabe contar a los “europeístas”. Luciano Canfora ha radiografiado perfectamente sus contradicciones y las características esenciales de lo que considera como un sistema mixto: «la búsqueda cada vez más sofisticada de leyes electorales de carácter mayoritario no es más que un aspecto del esfuerzo por impedir la validez *erga omnes* de la democracia representativa o, dicho de otro modo, una forma de poner remedio a los efectos siempre desagradables del sufragio universal». Para ello «se obliga (...) al elector a elegir, si quiere expresar un “voto útil”, no de forma indiscriminada, sino entre (unas) opciones determinadas. Y puesto que las opciones útiles convergen hacia el centro — cuya conquista es, en los países ricos, la verdadera apuesta electoral —, la tendencia es que los elegidos representen en buena parte a las opciones moderadas y que, teniendo en cuenta el *coste* de la elección, pertenezcan por lo general a las clases medio altas, tradicionalmente moderadas». El diagnóstico es diáfano: «vuelve a estar en auge en Occidente el sistema “mixto”, cuyo instrumento principal son los sistemas electorales mayoritarios. Más que la limitación explícita de los derechos de los demás, que se produce en un sistema mixto de tipo clásico (sufragio restringido), se prefiere la limitación indirecta (leyes electorales mayoritarias)». CANFORA, 2004, pp.247-249.

65 Por ejemplo, Danilo Zolo ha incidido en esta línea crítica al referirse a Habermas como “*western globalist*” y tachando sus propuestas como “*culto cosmopolita*”. ZOLO Danilo, *Terrorismo Humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*, Juan Vivanco Gefaell, trad., Barcelona: Bellaterra, 2011, p.85

66 HABERMAS Jürgen, *La constelación posnacional y el futuro de la democracia*, en *La Constelación Posnacional. Ensayos políticos*, Luis Díez, trad., Barcelona: Paidós, 2000.

partiendo de un análisis de la modernidad en el que la democracia de masas del Estado del bienestar se encuentra al final del proceso iniciado con los Estados-nación erigidos tras la Revolución Francesa. La constelación nacional (la democracia liberal) se legitimaba mediante un proceso democrático articulado mediante una estructura institucional, algo que pone en cuestión la globalización, que Habermas no cuestiona, sino que asume como inevitable: la ve como un proceso, no como un estado final, y obliga a ir más allá del Estado-nación, pues las fronteras nacionales se ven superadas. Es decir, las tendencias de la economía globalizada agudizan la competencia internacional aunque, según Habermas, no afectan a la democracia como tal pero sí a su institucionalización en el Estado-nación, es decir, a su seguridad jurídica y a la administración del Estado, a la soberanía sobre el territorio, a la identidad colectiva y a la legitimidad democrática del Estado-nación.

A partir de aquí, Habermas se preocupa, consecuentemente, por la condición de posibilidad de la política. Nítidamente posicionado contra cualquier atrincheramiento se esfuerza por advertir ante los peligros de la «autoliquidación del Estado»⁶⁷, lo que interesa al neoliberalismo. Plantea una dialéctica entre aperturas y clausuras: «en cada nueva hornada modernizadora, los mundos de la vida intersubjetivamente compartidos se abren para reorganizarse y volver a alcanzar una nueva forma de integración».⁶⁸ El individualismo y la individuación generan una ruptura entre el Estado constitucional y la nación, mientras que la globalización empuja a una apertura del Estado-nación que, al mismo tiempo ve restringida su capacidad de maniobra. Así, nos habla de un desafío cuya única salida pasa por «desarrollar dentro de la constelación posnacional nuevas formas de autocontrol democrático de la sociedad».⁶⁹ Aquí es donde se sirve de la construcción europea para ilustrar lo que pretende explicar mediante la idea de «constelación posnacional».

Jürgen Habermas se ha significado como un acérrimo defensor de la construcción europea. Aunque no son los únicos aspectos que analiza al preguntarse por la viabilidad del proyecto europeo, nos interesa destacar dos: la capacidad de la UE para suplir la pérdida de competencias de los Estados-nación, para lo que se precisan recursos políticos y la cuestión (necesidad más bien) de una identidad colectiva como pueblo europeo, que pasaría por una Constitución Europea. Como él mismo afirma, a través de la «autocomprensión normativa de la modernidad europea» (el universalismo igualitario que reivindica) busca facilitar la «transición a las plenas relaciones de reconocimiento mutuo de una democracia posnacional».

Su propuesta, en la comentada línea cosmopolita-universalista, pasa por la creación de «grandes unidades políticas», lo que facilitaría la «recuperación de la política frente a los mercados globalizados».⁷⁰ Para ello, consciente de las limitaciones presentes (en 1998, aunque prácticamente nada ha cambiado desde entonces), propone tres medidas para abrir el camino que debería conducirnos a una gobernanza mundial posnacional o, dicho de otro modo, a una democracia cosmopolita: «creación del estatus de ciudadanos del mundo, (...) introducción de un Tribunal Penal Internacional dotado de (...) competencias (...) y (...) la transformación del Consejo de Seguridad de la ONU en un ejecutivo con capacidad de acción» únicamente «en tareas garantizadoras del orden (seguridad,

67 HABERMAS, 2000, p.109.

68 Ibidem, p.111.

69 Ibidem, p.117.

70 Ibidem, p.135.

ddhh y política ambiental preventiva)». ⁷¹ A partir de aquí, en los asuntos más determinantes, estaríamos ante una cuestión de legitimidad y por ello se pregunta: «¿cómo es posible una legitimación democrática de las decisiones más allá del esquema de organización estatal?» Su respuesta es reveladora: el derecho de participación ha sido tradicionalmente entendido de forma voluntarista (la democracia se legitima desde que todo el mundo puede votar, hagan lo que hagan finalmente, llegado el momento electoral), pero si la entendemos en un sentido estrictamente epistémico, dicha legitimación (digamos, clásica) ya no es primordial, es decir, pasa a ser secundaria. Desde esta nueva perspectiva, lo que realmente importa es la «accesibilidad general de un proceso deliberativo cuya estructura justifica la expectativa de unos resultados racionalmente aceptables». ⁷² De este modo, «el centro de gravedad se desplaza desde la encarnación concreta de la voluntad soberana en personas, elecciones, asambleas y votos, hasta las exigencias procedimentales de los procesos de comunicación y decisión». ⁷³ Habermas nos habla de un «sistema internacional de negociaciones» donde, al parecer, podría legitimarse mediante un salto de calidad la participación de las organizaciones no gubernamentales. La participación ciudadana quedaría circunscrita, por tanto, a un nivel concreto, nacional, quedando los asuntos más generales supeditados a esa racionalidad aceptable.

Durante el inequívocamente antidemocrático proceso de implementación de una Constitución para Europa, que como hemos descrito se hace de espaldas a los ciudadanos, con nocturnidad y dando prioridad a un sesgo neoliberal incontrovertible denunciado por numerosas voces críticas inmediata y sistemáticamente silenciadas por los grandes medios, Habermas prosigue con sus reflexiones y su cruzada de signo federalista ⁷⁴. En un discurso en Viena en Marzo de 2006, reconociéndose en un trayecto entre el marxismo hegeliano y el pragmatismo kantiano y refiriéndose orgulloso a la pacificación de la sociedad de clases en el Estado social, reconoce que el futuro de Europa es lo que más le inquieta. ⁷⁵ No es indiferente a lo que podríamos calificar como escándalo constitucional y reconoce el anquilosamiento tras los referéndums de Francia y Holanda, de modo que ante la falta de decisión frente a serias amenazas como la economía mundial, el choque de civilizaciones y el papel de los EEUU (potencia hegemónica), se anima a defender una Europa a dos velocidades ⁷⁶ en la que un núcleo tome las riendas frente a una periferia que lastra el devenir de este nuevo imperio, porque eso es lo que realmente está en juego, ésa es la geoestrategia realmente existente. En Noviembre de 2007, preparando una reunión con el ministro de Asuntos Exteriores alemán, Frank-Walter Steinmeiner, en un foro del SPD, Habermas incide en la idea de la Europa a dos velocidades en un conocido alegato.

A pesar de constatar tanto el «déficit democrático» ⁷⁷ de la UE, como la indefinición del proyecto europeo, la *finalité* ⁷⁸, Habermas considera que «el Tratado

71 Ibidem, p.139.

72 Ibidem, p.143.

73 Ibidem, p.144.

74 Que responde a lo que Manolo Monereo ha calificado como «un “objeto político no identificado” que podríamos llamar federalismo europeo». MONEREO, LLOPIS, 2014, p.30.

75 HABERMAS Jürgen, *Un olfato vanguardista para lo relevante. El papel del intelectual y la cuestión de Europa*, Pedro Madrigal, trad., en ¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI, Madrid: Trotta, 2009, p.61.

76 HABERMAS, 2009, pp.62-63.

77 HABERMAS Jürgen, *La política de Europa en un callejón sin salida. Alegato a favor de una política de integración escalonada*, Pedro Madrigal, trad., en ¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI, Madrid: Trotta, 2009, p.83.

78 HABERMAS, 2009, p.88.

de Lisboa, si fuera ratificado, traería en el año 2009 una reforma deseable de las instituciones». ⁷⁹ Comenta, así mismo, la dificultad que él observa en el imprescindible proceso de gestación de una identidad europea, de un pueblo europeo, pero entiende que si el romanticismo alemán pudo integrar diversas «historias nacionales» ⁸⁰ en la Alemania el s.XIX, ¿por qué no habría de ser posible hacer lo mismo en la Europa del s.XXI? Las amenazas exterior (difusión global de las epidemias, crimen organizado a nivel global, nuevo terrorismo, fronteras porosas y las potentes corrientes migratorias) justifican la constelación posnacional, es decir, la inserción de los Estados nacionales «en las redes internacionales existentes» ⁸¹ o, como más adelante (2011) ha dicho en otro lugar, «la transnacionalización de la soberanía popular en la forma de una federación democrática de Estados nacionales». En ese nuevo ensayo, con el Tratado de Lisboa definitiva y groseramente impuesto, Habermas alude a la «fuerza civilizadora de la juridificación democrática» mientras que parece haber olvidado o minimizado sus reservas previas sobre déficits democráticos. Así, esa transnacionalización de la soberanía popular es posible gracias a dos innovaciones: la subordinación del derecho nacional al derecho establecido supranacionalmente y la división del poder constituyente entre ciudadanos de la Unión y pueblos europeos, innovaciones que permiten el desarrollo de Europa hacia la capacitación política y la legitimación democrática, desarrollo que todavía no está bloqueado, a lo que añade: «la mayor parte del trayecto se ha recorrido ya con el Tratado de Lisboa». El problema ya no es el proceso de construcción europea en sí, entendido endógenamente, sino «la dinámica económica de la sociedad mundial, que refuerza desde hace décadas un déficit democrático hace tiempo existente». ⁸²

Ya lo hemos ido viendo (deliberación frente a participación) y Habermas lo reafirma crudamente citando a R.A.Dahl: la democracia se legitimaría por su capacidad para resolver problemas antes que por el grado de participación de la ciudadanía en el correspondiente proceso. ⁸³ De ahí que, definitivamente despojado de las prevenciones y recelos de los «déficits democráticos» señalados, abraza su particular *realpolitik*: «tenemos que apreciar la calidad democrática de la configuración que la Unión Europea ya ha tomado con el Tratado de Lisboa». ⁸⁴ Culminación de su reflexión sobre el derecho cosmopolita de raíz kantiana, de esa fuerza civilizadora de la juridificación democrática, Habermas cuadra su particular círculo reflexivo afirmando que «las prácticas políticas no son una mera variable dependiente del campo de los intereses sociales, de las relaciones de poder informales y de las necesidades sistémico-funcionales», sino que «obedecen más bien a un obstinado código político que está ensamblado con la estructura normativa jurídica». ⁸⁵ Sorprende que, a pesar de haber definido acertadamente el concepto de Estado de derecho como «civilización del poder», es decir, «la juridificación democrática del dominio político», que pasa indefectiblemente por el establecimiento democrático de dicho derecho, Habermas asuma y hasta legitime lo que sin duda contradice su propia teorización del citado concepto.

79 Ibidem, p.82.

80 Ibidem, p.89.

81 Ibidem, p.94.

82 HABERMAS Jürgen, *La crisis de la Unión Europea a la luz de una constitucionalización del Derecho internacional. Un ensayo sobre la Constitución de Europa*, Francesc Jesús Hernández i Dobon y Benno Herzog, trad., en *La Constitución de Europa*, Madrid: Trotta, 2012, pp.46-47.

83 HABERMAS, 2012, p.50.

84 Ibidem, p.54.

85 Ibidem, pp. 71-72.

¿Dónde quedan los europeos en el proceso de establecimiento del derecho que les rige y afecta? ¿Acaso no es evidente que la máxima ciceroniana sobre la liberación a partir de las leyes ha caído en saco roto desde el proceso constitucional europeo jaleado por Habermas? La democracia, al parecer, puede permitirse el alejamiento de los centros de decisión, lo que se intuye como contradictorio, fundamentalmente porque se difumina la participación en una suerte de proceso deliberativo de tendencias elitistas, plenamente confirmadas en la Europa realmente existente. Jürgen Habermas se mueve en el terreno del deseo, rectificando a medias o añadiendo discretos elementos críticos cuando la realidad le apremia, pero vuelve al regazo de su sueño cosmopolita cada vez que celebra lo que a todas luces es democráticamente inaceptable.

Los cimientos imperialistas de la farsa

La democracia hoy, en el periodo que cubre el paso del s.XX al s.XXI, debe ser pensada y entendida en el marco del sistema capitalista y a rebufo del profundo desarrollo de las tecnologías y los procesos que vehiculan la información y el conocimiento. Para ello, seguiremos centrados en el caso de la UE, donde una integración de ámbito supranacional trata de revertir, no sin tensiones (recordemos el caso irlandés) y quién sabe durante cuánto tiempo, las tradicionales dinámicas y realidades estatales y/o nacionales fragmentadas. La UE, como ha escrito Ángel Ferrero, «ha promovido la desregulación del mercado laboral y la liberalización de amplios sectores de la economía», de modo que se ha producido «una competición darwinista que (ha conducido) a la fusión y concentración de empresas» en todo tipo de sectores. En este marco, «la crisis brinda una oportunidad para acelerar este proceso» y, claro, «no es casual que todos los autores “europeístas” coincidan en su denuncia del Estado nacional, dotado de las herramientas para frenar e incluso revertir ese mismo proceso», Estado nacional que, a su vez, «es presentado (...) como una forma social superada y obsoleta», como hemos visto en la teorización de Jürgen Habermas. En el fondo, todo forma parte de un proyecto imperialista y de un viejo sueño de dominación, pues «lo que representaron la “misión civilizadora” (mission civilisatrice) y “la carga del hombre blanco” (white man’s burden) para Francia y el Imperio británico, es lo que hoy retoman los “valores europeos” — y su “transmisión” e incluso “exportación” — para la UE». Se ha pretendido construir la integración europea a imagen y semejanza del modelo estadounidense, ensalzando y proyectando una suerte de *common* europeo, acudiendo a ciertas raíces de forma harto selectiva y «lo cierto, sin embargo, es que entre los países que componen la UE no existen más vínculos históricos o culturales que entre (...) éstos y el Norte de África (en el caso de Europa meridional) o Rusia (en el caso de Europa Oriental), los cuales por cierto quedan estrangulados tras su adhesión a la UE».⁸⁶ La UE se encuentra en una fase de unificación, integración y homogeneización, exigida por el modelo neoliberal implantado. Se pretende convertirla en una potencia que pueda hacer frente o al menos equipararse a las grandes potencias ya existentes o aquellas que se han erigido como tales durante las últimas décadas, “imperialismos rivales” como China, por ejemplo.

La Unión Europea, por tanto, es una organización supranacional plutocrática, eminentemente antidemocrática y, como se deduce de lo comentado,

86 FERRERO Ángel, *La Unión Europea en la era de los «imperialismos rivales»*, en *El último europeo. Imperialismo, xenofobia y derecha radical en la Unión Europea*, vv.aa., Madrid: La oveja roja, 2014, pp.40-50.

de marcado carácter imperialista (bajo tutela de los EEUU),⁸⁷ concebida en sus orígenes para aprovechar novedosos vientos desarrollistas, inicialmente discretos y, a partir de los años 70, fuertes, convirtiéndose en huracanes tras la caída del muro de Berlín, vientos que empezaron a soplar tras las promesas que trajo bajo el brazo el fin de la Segunda Guerra Mundial de mano de los vencedores, promesas obviamente traicionadas que, como nos recuerda Josep Fontana, «nos garantizaban, entre otras cosas, “el derecho que tienen todos los pueblos a escoger la forma de gobierno bajo la cual quieren vivir” y una paz que había de proporcionar “a todos los hombres de todos los países una existencia libre, sin miedo ni pobreza”».⁸⁸

Supera con creces nuestras intenciones cualquier radiografía acerca del perfil capitalista y, por tanto, imperialista que sentó las bases de lo que ha terminado siendo la Unión Europea. El s.XX ha asistido a la irrefrenable eclosión del imperialismo norteamericano,⁸⁹ heredero directo de su antecedente más directo, el británico, cuyo auge coincidió con la era victoriana.⁹⁰ El imperialismo de

87 «Europa (mucho más que la UE) es un territorio militarmente ocupado por fuerzas norteamericanas por medio de decenas de bases controladas por la OTAN y con una destacable presencia de armas nucleares. La poderosa Alemania sigue teniendo 26 bases militares en su territorio, entre ellas la mayor fuera de los EEUU: Ramstein». MORENEO, LLOPIS, 2014, pp.45-46.

88 FONTANA Josep, *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*, Barcelona: Pasado & Presente, 2011, p.9. Esta monumental obra de Fontana es, como él mismo confiesa, una respuesta a la frustración frente a las promesas incumplidas.

89 Resultan altamente ilustrativas de dicha eclosión las palabras del General Smedley Butler: «La banda de militares no desconoce ni uno solo de los trucos del crimen organizado. Cuenta con “exploradores”, encargados de indicar quién es el enemigo; con “forzudos” que destruyen al enemigo; con “cerebros” que hacen los preparativos; y con un “gran jefe”, el capitalismo supernacionalista. Quizás resulte extraño que alguien como yo, que soy militar, recurra a estas comparaciones. Lo hago en aras de la veracidad. Pasé treinta y tres años y cuatro meses en servicio activo, pertenecía a una de las fuerzas militares que se distinguen por su agilidad, el Cuerpo de Marines. Presté servicios con muy diversas graduaciones, desde la de subteniente hasta la de general de brigada. Y en este periodo, dediqué casi todo mi tiempo a hacer las veces de forzado al servicio de las grandes empresas, de Wall Street y de los banqueros. En otras palabras, fui un estafador, un criminal a sueldo del capitalismo. En aquel tiempo sospechaba que formaba parte de una red del crimen organizado. Hoy estoy seguro de ello. En 1903, contribuí a “preparar” Honduras para las empresas procesadoras de fruta de EEUU. En 1914, contribuí a garantizar los intereses petroleros de EEUU en México, particularmente en Tampico. Contribuí a convertir Haití y Cuba en lugares decentes donde los muchachos del Nacional City Bank pudieran recaudar buenas rentas. Colaboré en el saqueo de media docena de repúblicas centroamericanas en beneficio de Wall Street. El historial de estafas es largo. De 1909 a 1912 ayudé a limpiar Nicaragua por el bien de la banca internacional de los hermanos Brown. En 1916, allané el camino a las empresas azucareras de EEUU en la República Dominicana. En China, eliminé los obstáculos que podían entorpecer el funcionamiento de la Standard Oil. En aquellos tiempos estuve al frente de un negocio próspero, como dirían los hampones. Al recordarlo, me da la impresión de que podría haber dado unos cuantos consejos a Al Capone. Él se limitó a dirigir una red del crimen organizado en tres distritos. Yo actué en tres continentes. El problema es que cuando el dólar estadounidense gana apenas el seis por ciento, aquí se ponen impacientes y van al extranjero para ganarse el ciento por ciento. La bandera sigue al dólar y los soldados siguen a la bandera». Cfr. ALBA RICO, Santiago, *Vendrá la realidad y nos encontrará dormidos (partes de guerra y prosas de resistencia)*, Hondarribia: Hiru, 2006, pp.322-323.

90 Seguramente ha sido Mike Davis quien mejor (y con más crudeza) ha establecido la innegable y estrecha relación entre capitalismo e imperialismo en aquella cesión del testigo imperial entre finales del s.XIX y principios del s.XX: «La Gran Sequía de la década de 1870 fue meramente el Primer Acto de una tragedia mundial en tres actos. Durante las sequías globales provocadas por El Niño en 1888-91 y, especialmente, en 1886-1902, murieron otras tantas millones de personas, probablemente decenas de millones. Sin embargo, la década posterior a la hambruna de 1878-79 se caracterizó por lluvias copiosas y bien distribuidas y por cosechas abundantes en ambos hemisferios. Fue la era del Trigo. (...) El nuevo comercio de cereales integrado globalmente puso las bases para que las conmociones climáticas, y el correspondiente déficit en las cosechas, se tradujesen en un impacto sobre los precios que cruzó los continentes a la velocidad de un telegrama. Ahora, un “jaque” sobre los comercios de futuros en Chicago o una sequía en el Punjab podían hacer morir de hambre (o enriquecer) a personas que se encontraban a miles de kilómetros. Como indica la serie de precios de los cereales en Estados Unidos desde 1891, El Niño fundó una nueva “teleconexión” trágica al acelerar la especulación en los precios por parte de las grandes cámaras de comercio». DAVIS Mike,

matriz europea del s.XX ha mirado siempre de reojo o a la espalda del estadounidense, justificándose o reflejándose en el mismo y echándose en sus brazos a partir de la creación de la Organización para el Tratado del Atlántico Norte (OTAN). Obviamente, el terrorismo ha sido santo y seña de la organización trasatlántica. En Agosto de 1990, el Primer Ministro italiano Giulio Andreotti, presionado por una serie de investigaciones judiciales, se vio forzado a confirmar la existencia de un ejército secreto (“stay behind”) bajo mando de la OTAN que operaba en toda Europa, conocido en Italia como “red Gladio” (espada), y que podríamos calificar como una espada que el Imperio había clavado hasta las mismas entrañas de la vieja Europa. Con la excusa de prevenir un ataque soviético se persiguió el comunismo por todo el continente con métodos terroristas. En Italia, Andreotti, al verse acorralado, señaló a los EEUU y a otros gobiernos europeos, y redactó un duro informe que terminó modificando, suavizando las aristas más controvertidas, empezando por las que afectaban a terceros países. Fue condenado a 24 años de prisión aunque no tardó en recibir el indulto y, eso sí, arrastró consigo a numerosos altos cargos de la época. A pesar de sus maniobras elusivas, su confesión terminó salpicando a todos los países europeos de la Alianza, desde Francia al Reino Unido. Las dimensiones del escándalo Gladio forzaron un debate en el Parlamento europeo en Noviembre de 1990, donde se sucedieron las reclamaciones, con muy poco éxito, por no decir nulo, a pesar de la contundencia de la resolución adoptada, donde se hablaba claramente de una «*estructura paralela de inteligencia (...) ajena a todo control democrático*» que ha participado en «*graves actos de terrorismo y criminalidad*», llegando a hablar de un «*fenómeno terrorista europeo*»⁹¹ y responsabilizando sin tapujos a la OTAN. Se pidieron comisiones parlamentarias en todos los Estados miembros. La OTAN, como era de esperar, negó la mayor tras la confesión de Andreotti aunque se sabe de la existencia de unos protocolos secretos de los que apenas han trascendido suposiciones y especulaciones de diversos investigadores y, sobre todo, las confesiones de algunos antiguos altos oficiales, que generalmente eligen permanecer en el anonimato. Según parece, dichos protocolos «*protegían a los extremistas de derechas que eran estimados útiles en la lucha contra los comunistas*».⁹² Una de las tácticas más frecuentes del terrorismo de estado de las redes “stay behind” era la de sembrar terror y culpar a la izquierda, a la que con frecuencia se vetaba en los diferentes ejecutivos.

La fobia anticomunista penetró hasta los últimos intersticios de las sociedades occidentales. Durante todos aquellos años se pusieron en práctica estrategias que hoy en día conocemos como “golpes blandos”, cada vez que gobiernos más o menos progresistas llegaban al poder en las incipientes democracias europeas. La estrategia general de esta guerra sucia incluía el soborno a las élites económicas y a intelectuales locales. Además, se situaba a simpatizantes y/o miembros de la extrema derecha en puestos de responsabilidad en la policía. También se subvertía la acción de los sindicatos, infiltrándolos de elementos reaccionarios para generar divisiones. Es evidente la trascendencia de la llamada “estrategia de tensión” alimentada por los EEUU a través de la OTAN y los diferentes servicios de inteligencia occidentales. El papel de la Alianza Atlántica como poder

Los holocaustos de la era victoriana tardía. El Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo, Aitana Guia i Conca, Ivano Stocco, trad., Valencia: PUV, 2006, pp.139-142.

91 DOCE N° C 324, <<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=OJ:C:1990:324:FULL&from=ES>>. Jueves, 22 de noviembre de 1990, pp.201-202.

92 GANSER Daniele, *Los ejércitos secretos de la OTAN. La Operación Gladio y el Terrorismo en Europa Occidental*, Barcelona: El Viejo Topo, 2010, p.62.

injerencista e imperial en Europa continúa a día de hoy, como se puede observar en el acorralamiento de Rusia y el patrocinio de las actuales derivas neo-nazis, como sucede en Ucrania, lo que demuestra la actualidad del término “tensión”.

Los procesos de alienación

Las sociedades europeas y norteamericanas contemporáneas han asistido impertérritas y poco menos que ausentes a una de las peores oleadas de terror de la historia de la humanidad. El capitalismo del desastre ha sembrado desde hace más de un siglo la muerte y la destrucción por todo el planeta, conduciendo a cientos de millones de seres humanos al horror, es decir, al hambre, a todo tipo de violaciones y pérdidas, a la muerte, la aniquilación o la desaparición. Mientras tanto, celebramos los éxitos del capitalismo de posguerra. El periodo que va desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días, una de las cimas históricas del latrocinio masivo, planificado e impune, una auténtica era de globalización del terror, nos ha sido vendido desde no pocas tribunas como un periodo de prosperidad, con ese capitalismo domesticado por los influjos keynesianos y los consensos sociales de posguerra⁹³. Lo cierto es que en Bretton Woods, donde las tesis keynesianas fueron derrotadas, se pusieron las bases del capitalismo del desastre, lo que incluyó la creación del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, entidades que por sí solas representan la peor cara de la nueva era. Urge denunciar la irresponsabilidad de quienes, dibujando con precisión la historia político-económica de lo que ha sido denominado Occidente o Primer Mundo, han minimizado, cuando no ocultado, que tamaña prosperidad se cimentó en el expolio y el latrocinio del llamado Tercero, bajo la égida de un consenso eminentemente criminal. Es decir, lo que nos contaba Smedley Butler sobre la que sin duda es la mayor red de crimen organizado del s.XX no se detuvo tras la publicación de sus palabras, sino que ha continuado hasta nuestros días.

Sheldon S. Wolin ha popularizado el concepto de «totalitarismo invertido» como «un nuevo tipo de sistema político, aparentemente impulsado por poderes totalizadores abstractos, no por un dominio personal; un sistema que llega al éxito alentando la falta de compromiso político más que la movilización masiva, que se apoya más en los medios de comunicación “privados” que en las agencias oficiales para difundir la propaganda que confirma la versión oficial de los acontecimientos». Así pues, en el totalitarismo invertido «el líder no es el arquitecto del sistema sino un producto de él».⁹⁴ Refiriéndose a su gobierno, paradigma inequívoco de dicho sistema, nos dice que «no necesita llevar a cabo una política de eliminación de la disidencia política; la uniformidad que los conglomerados “privados” de los medios de comunicación le imponen a la opinión se ocupa de esa tarea con eficacia».⁹⁵ Luciano Canfora, por su parte, nos remite al clásico estudio de Noelle-Neumann⁹⁶ para dejar «fuera de toda duda» que «el

93 Lo recuerda un reciente manifiesto, firmado por diversas figuras del ámbito académico y político español: «En este sentido, no bastan políticas que vuelvan a las recetas del capitalismo keynesiano. Estas políticas nos llevaron, en los decenios que siguieron a la segunda guerra mundial, a un ciclo de expansión que nos colocó en el umbral de los límites del planeta. Un nuevo ciclo de expansión es inviable: no hay base material, ni espacio ecológico y recursos naturales que pudieran sustentarlo». VV.AA., Última llamada, <<http://www.scribd.com/doc/232848891/Ultima-Llamada>>, 2014.

94 WOLIN Sheldon, *Democracia S.A. La democracia invertida y el fantasma del totalitarismo científico*, Silvia Villegas, trad., Madrid: Katz, 2008, pp.80-81.

95 WOLIN, 2008, p.98.

96 NOELLE-NEUMANN Elisabeth, *La espiral del silencio: opinión pública; nuestra piel social*, Paidós, Barcelona: Barcelona.

medio televisivo influye directamente en la “intención de voto”».97 Como él mismo nos dice, «el epílogo ha sido la victoria, que tiene perspectivas de larga duración, de la llamada por los griegos “constitución mixta”, en la que el “pueblo” se expresa, pero las que cuentan son las clases propietarias: traducido a un lenguaje más actual se trata de la victoria de una oligarquía dinámica y centrada en las grandes riquezas pero capaz de crear el consenso y de legitimarse electoralmente manteniendo bajo control los mecanismos electorales. Por supuesto, se trata de un escenario limitado al mundo euroatlántico y a algunas “islas” vinculadas a él en el resto del planeta».98

Conclusiones

El salto temporal que resumidamente hemos plasmado en este trabajo con la democracia como eje vertebrador nos permite aseverar que entre el espacio político de la Grecia clásica (la polis alrededor del s.V a.c.) y la configuración contemporánea del Estado nación post-fordista o neoliberal que vehicula el llamado capitalismo del desastre, se ha producido un salto de la realidad al mito. Un salto al abismo. El presunto mito democrático de la antigua polis, con Atenas en el centro de todas las miradas, resulta ser muy real desde nuestra contemporaneidad, casi tangible, de modo que el discurso sobre sus características se nos muestra lúcidamente a través, por ejemplo y como hemos visto, de Aristóteles. El mito ateniense nace, se desarrolla y muere en los conceptos. El intelectual que funda el Liceo ateniense, el filósofo, el acerado analista, el “entomólogo” de la política, nos habla sin tapujos ni medias verdades de la *demokratia*, de la que extrae lecturas eminentemente críticas que, no obstante, no le nublan la vista a la hora de valorar sus ventajas, especialmente en contraposición a otros sistemas de gobierno. Aristóteles observa las realidades y las consecuencias del sistema democrático y sabe valorarlo honestamente, desde su propia cosmovisión. Así, la *demokratia* no es algo de lo que se pueda presumir porque arrastra y conlleva excesos y carencias que lastran el buen vivir de la polis, al menos como el estagirita lo entendía. La *demokratia* ateniense es un régimen sometido a fricciones y puede entenderse desde nuestro prisma, como ya vimos, al modo de Arthur Rosenberg, es decir, como una tensa (cuando no cruenta) lucha de clases99. Se trata de un régimen que genera enmiendas, rechazos, miedos y encendidas diatribas y así queda plasmado en los textos de sus intérpretes, sin olvidar que éstos no eran «pobres libres» que pudiesen tomar partido sin más. El relato clásico de la *demokratia* es, en definitiva y a pesar de la tendenciosidad o el partidismo que pudiere supurar del mismo, honesto.

La democracia contemporánea, en cambio, es una farsa. Buena parte de sus intérpretes se vanaglorian de la misma y la proyectan acríticamente como

97 CANFORA, 2004, p.255. Consideramos necesario citar ampliamente a Canfora en este punto: «La manipulación adocenadora de las masas es la nueva forma de la palabra demagógica. Justamente mientras parece favorecer, a través del instrumento mediático, la alfabetización de las masas, produce — y la paradoja sólo es aparente — un nivel cultural bajo, además de un embotamiento general de la capacidad crítica. (...) La actual “democracia oligárquica”, o sistema mixto, o como se quiera llamar, orienta, inspira y por eso dirige a una multitud atomizada y a la vez homogeneizada por la sutil omnipresencia de la “pequeña pantalla”; nutre, ilusiona y proyecta hacia una felicidad mercadotécnica al alcance de la mano a una miríada de individuos, inconscientes de la equiparación mental y sentimental de que son objeto, satisfechos de la aparente verdad y universalidad que esa fuente, en permanente actividad, les proporciona diariamente teñida de sueños». CANFORA, 2004, p.259.

98 CANFORA, 2004, pp.259-260.

99 Joaquim Miras nos recuerda en la introducción a la obra de Rosenberg que ya hemos citado que «la clase, para la tradición de la democracia, ha sido siempre una realidad, práxica, que se construye mediante la lucha política, no una realidad preestablecida de carácter económico». ROSENBERG, 2006, p.15.

panacea al conflicto político permanente que define a todo intento de organización comunitaria o social, pero tropiezan en ese principio «paternal» que los griegos empezaron tímidamente a superar.¹⁰⁰ En la modernidad, y más aún en el marco de la democracia representativa, ha prosperado el discurso que esgrime una «defensa consecuencialista de la democracia» en la que «la práctica democrática resulta valiosa porque produce ciertos resultados que consideramos justos, correctos o eficientes»¹⁰¹, pero dicho utilitarismo no puede esconder las severas contradicciones entre el discurso sobre la democracia y la democracia realmente existente. El análisis o la reflexión actual sobre la democracia falsean su naturaleza, maquillan su perfil y disipan, cuando no borran impunemente, cualquier arista que amenace a la idílica y fantasiosa imagen creada de la misma. Este relato dominante, a todas luces apologetico, ha calado profundamente en el subconsciente colectivo con la inestimable ayuda de los medios de comunicación, que trabajan desde tiempos inmemoriales al servicio de las élites extractivas.¹⁰²

Así pues, la realidad de la *demokratia* ateniense viene de su correspondencia con la idea misma que la inspiró, mientras que el mito de la democracia contemporánea sigue alimentándose desde todos los frentes, siendo más actual que nunca. Hemos tratado de entender la democracia, más allá de su restrictivo significado clásico en relación al poder ejercido con violencia por los pobres libres, como un constructo en el que la ley se torna imprescindible para superar la contradicción del Pericles tucídideo, que oponía democracia a libertad. Modernamente, ha sido Philip Pettit quien ha popularizado la idea de libertad como ausencia de interferencia arbitraria.¹⁰³ En el fondo, Pettit peca de liberal, de modo que incide constantemente en sus textos en la necesidad de minimizar el poder del Estado. Podría decirse que no ha asumido la tradición republicano-democrática, que no teme a la democracia (radical) y confía en el Estado de derecho, que obviamente requiere de la participación popular masiva y de instituciones robustas que la vehiculen. Rousseau sintetizó dicha tradición, esbozada en Aristóteles y Platón, que postulaba la inexcusable necesidad de las leyes, y que enfrentó la contradicción antecitada recuperando el nexo entre democracia y libertad.¹⁰⁴

La línea trazada por Rousseau y seguida por Robespierre no tardó en ser demonizada y perseguida. Las élites entendieron que el proyecto democrático que defendía un Estado de derecho digno de ser considerado como tal suponía

100 «La democracia ateniense significa con todo un comienzo de superación del principio “paternal” en la gobernación de grupos sociales». CAPELLA, 2005, p.64.

101 SÁNCHEZ-CUENCA Ignacio, *Más democracia, menos liberalismo*, Madrid: Katz, 2010, p.31.

102 La manipulación de las masas viene de muy lejos: «La caza de brujas fue también la primera persecución, en Europa, que usó propaganda multimedia con el fin de generar una psicosis de masas entre la población». FEDERICI Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, trad., Madrid: Traficantes de Sueños, 2010, p.229.

103 «Una persona es libre sólo en la medida en que nadie ocupe una posición de *dominus* en su vida: ni ningún déspota privado ni ninguna autoridad pública. Nadie es capaz de interferir en lo que hace en la medida en que no se vean obligados a hacerlo para respetar el interés percibido de la persona en cuestión. Nadie tiene un poder de interferencia arbitrario en sus manos». PETTIT Philip, *La libertad republicana y su trascendencia constitucional*, Francisco Herreros Vázquez, trad., en *Republicanismo y democracia*, vv.aa., Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005, p.43.

104 «Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. (...) Hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general (...). Podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad». ROUSSEAU Jean-Jacques, *Del contrato social*, Mauro Armíño, trad., Madrid: Alianza, 2012, p.53.

un ataque a la línea de flotación del poder realmente existente y que, sin salir de Europa, ha llegado hasta nuestros días como la plutocracia que dirige los destinos de la UE.¹⁰⁵ El virus liberal (neoliberal en la actualidad y, por tanto, agravado), mutación socio-económica y antropológica del capitalismo, ha impregnado hasta el último recoveco de la reflexión y el debate, la academia y los medios de comunicación. Así, el terror que supuestamente termina en el golpe de Estado de Termidor (Julio de 1794), de donde surge victoriosa la contrarrevolución burguesa, no encuentra una réplica digna de ser destacada por la tradición liberal (dominante) hasta el Holocausto nazi. Evidentemente, no hay espacio para recordar las deportaciones sangrientas de los indios en la América del s.XIX o la trata de negros, «la más masiva dislocación involuntaria de seres humanos de toda la historia».¹⁰⁶ Domenico Losurdo nos recuerda las palabras de Tzvetan Todorov, que «ha definido el aniquilamiento de los pieles rojas, cuyo capítulo final se consume primero en las colonias inglesas de Norteamérica y después en los Estados Unidos, como “el mayor genocidio de la historia de la humanidad”» y también nos ha recordado que otros autores han hablado del «“holocausto americano” (o bien de la “solución” final de la cuestión de los amerindios», y es que «lejos de ser el lugar donde todos los individuos se encuentran libremente como vendedores y adquirientes de mercancías, durante siglos el mercado liberal ha sido el lugar de la exclusión, de la deshumanización y hasta del terror».¹⁰⁷

Regresando al objeto de nuestro estudio, la democracia requiere de un Estado de derecho para que podamos presumir de libertad. El llamado Estado de derecho, como sucede con el concepto de democracia, ha sido históricamente trasquilado y pervertido sin medida. Para entender cabalmente lo que pretendemos decir conviene tener presente la farsa que nos quiere convencer de que formamos parte de un Estado de derecho (democrático), para lo que no debemos olvidar el relato que el liberalismo ha ocultado. Al mirarnos a nosotros mismos nos encontramos con «el caso de una realidad que tiene el privilegio histórico de no necesitar violar el derecho para conservar sus privilegios, de una realidad a la que si se le concediera el derecho de cambiar, decidiría de todos modos permanecer idéntica a como la ha conformado no el derecho, sino la historia (...), la historia del colonialismo, la historia de nuestros privilegios mercantiles, la historia de nuestro poderío militar y económico. (...) Decir que el espíritu occidental de los ideales ilustrados se encuentra encarnado en la raza aria no es menos gratuito ni menos racista que decir que se encuentra “realizado” en París o en Bruselas». Es decir, «cada vez que presentamos un ejemplo de Estado de Derecho, presentamos en realidad un *pedazo de historia*, no una *obra de la razón*», pues «el derecho puede obrar con entera libertad mientras sea superfluo,

105 Intelectuales presuntamente radicales y, en el fondo, groseramente reaccionarios (es decir, ultraliberales), han demonizado desde finales del s.XVIII hasta nuestros días la tradición que conocemos como republicana-democrática. Leamos, por ejemplo, a Philipp Blom: «La sociedad ideal defendida por Rousseau se basaba en la manipulación ideológica, en la represión política y en la violencia, y en una filosofía de la culpa y la paranoia que resultó muy apropiada para justificar los regímenes totalitarios de todas las tendencias. No es casual que Rousseau fuese, en materia filosófica, el ídolo de Maximilien Robespierre, el más terrible de todos los dirigentes de la Revolución Francesa y cuyo instrumento político preferido fue la guillotina». BLOM Philipp, *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, Daniel Najmías, trad., Barcelona: Anagrama, 2012, p.20.

106 «The international slave trade, which David Brion Davis and Robert P. Forbes have called “the largest involuntary movement of human beings in all history”». WOOD Gordon S., *What slavery was really like*, <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2004/nov/18/what-slavery-was-really-like/>>, 2004. LOSURDO Domenico, *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona: El Viejo Topo, 2007, p.333.

107 LOSURDO, 2007, pp.335-340.

pero lo que le está vedado, al menos bajo condiciones capitalistas de producción, es meterse en nada que afecte a cuestiones económicas relevantes».¹⁰⁸

En la antigüedad, las clases populares (una parte, los “pobres libres”) defendían la democracia y luchaban por ella contra las oligarquías. En la modernidad, y especialmente tras el auge del capitalismo del desastre o neoliberalismo, son las clases oligárquicas las que han pasado a defender la democracia, luchando por ella con sus muchos e inagotables medios y unidos contra las clases populares. El abismo, por tanto, es de signo antropológico y no meramente teórico-discursivo o filosófico-político. Así pues, al pie del discurso de los intérpretes clásicos de la democracia y a pesar de las ambigüedades y la polisemia que la caracterizan, ésta ha pasado de ser cosa de muchos a ser cosa de pocos. La Grecia clásica nos enseñó el antídoto a esta cooptación, nos enseñó lo que era el buen orden o virtud cívica (*Eunomía*) y la igualdad política, o sea, la igualdad frente a los derechos de participación, la igualdad jurídica o igualdad frente a la ley (*Isonomía*).¹⁰⁹ La tradición del republicanismo democrático, con la ilustración como punto culminante en el que refulge la Revolución Francesa (previa al golpe de Estado de Termidor), cimentó lo que aquí entendemos como Estado de derecho, que no es otra cosa que aquél en el que las leyes o el cuerpo legislativo son obra del pueblo, absoluta e inequívocamente soberano y que, por tanto, hace por sí mismo todo lo que puede hacer y, allí donde no llega, delega su soberanía en otros que estarán sometidos, controlados y fiscalizados por ese mismo soberano, sin olvidar que las limitadas atribuciones de estos delegados serán temporales y remuneradas.¹¹⁰ Empecemos por ahí.

108 FERNÁNDEZ LIRIA Carlos, ALEGRE Luis, *Comprender Venezuela, pensar la democracia. El colapso moral de los intelectuales occidentales*, Hondarribia: Hiru, 2006, pp.74-75.

109 Como es lógico, tenemos presente la realidad menos amable de la Atenas clásica que, como nos cuenta Luciano Canfora, «ha dejado huellas siniestras de su brutalidad: tanto en el control con puño de hierro de la capacidad de su imperio (...) como en la adopción de métodos bárbaros incluso en la guerra entre los propios griegos». Y es que «en el epitafio, Pericles, el gran estadista que representa aún hoy en el imaginario historiográfico medio el esplendor de las artes y el predominio cultural de Atenas, agita a los suyos recordándoles que la ciudad “ha dejado por todas partes monumentos eternos en recuerdo de males y bienes”». En relación a la farsa en la que se ha convertido el discurso predominante sobre la democracia, esto nos permite aseverar que los cimientos de la misma han sido prostituidos por los arquitectos de dicho discurso: filósofos, historiadores e incluso filólogos. Así, en referencia a la última cita del epitafio pericleo, «resulta una mojigatería el esfuerzo, que sin embargo ha sido profuso, de edulcorar esta brutal proclama». CANFORA, 2014, p.64.

110 «Las democracias más extremas están muy pobladas y es difícil que los ciudadanos asistan a la asamblea sin una paga». ARISTÓTELES, 2012, p.254.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, 23 de marzo 2015

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X