

Capítulo XI

LIBERALISMO, DEMOCRACIA Y SOCIALISMO

¿Cómo podemos combinar el grado de *iniciativa individual* necesario para el progreso con el grado de *cohesión social* necesario para la sobrevivencia?

BERTRAND RUSSELL

1. Liberalismo puro y simple

Liberalismo y democracia, junto a socialismo y comunismo, son las etiquetas que compendian la lucha política de los siglos XIX y XX. Ninguna de estas etiquetas es clara, aunque la más incomprendida es la primera (liberalismo) y la más fácil de explicar es la última (comunismo). Pero para ponerlas verdaderamente en claro es necesario seguirlas históricamente, en su recíproco determinarse, en sus variados oponerse, descomponerse y recomponerse.

Nunca se equivoca quien afirma que todas las ideologías del mundo contemporáneo nacen con el parto de la Revolución Francesa. Como ha observado De Ruggiero (1941, p. 81) “en el breve espacio de tiempo, entre 1789 y 1793, tres revoluciones (liberal, democrática y socialista) se desarrollan una de la otra, y cada una forma al mismo tiempo el complemento y la antítesis de la otra. En ellas se encuentra la anticipación y el sumario de todas las luchas políticas y sociales del siglo XIX”. Pero inmediatamente después precisa: “una sola de las tres revoluciones es, en el periodo que consideramos, verdaderamente madura: y es la revolución liberal y burguesa. Esta sobrevivirá al eclipse temporal del terror, construirá el edificio de sus libertades civiles en el periodo del cesarismo, recuperará gradualmente sus libertades políticas con la Restauración”. Entonces, la Revolución Francesa está precedida por la “maduración”

Giovanni Sartori

liberal. Aun cuando no se equivoque al poner a la Revolución Francesa como cabeza, ésta no nace sin embargo de golpe en 1789. Nace antes y debemos identificar su origen.

Según dice Harold Laski —un testigo insospechado, pues era un socialista fabiano—, el liberalismo ha sido la doctrina prevaleciente en el Occidente durante casi cuatro siglos (1953, p. 25); pero durante largo tiempo no fue denominado “liberalismo”. Si la *cosa* nace en un pasado relativamente lejano, la *palabra* es relativamente reciente. Somos nosotros los que declaramos a Locke y a Montesquieu como liberales; para ellos, el término era desconocido. *Liberales* es acuñado en España, en los años 1810-1811, y comienza a circular en la dicción francesa *liberaux* en los años de 1820, con olor de sospecha, es decir, en referencia a los rebeldes españoles de aquel tiempo. La palabra inglesa *liberal* es acogida en Inglaterra, como palabra inglesa y respetable, sólo hacia la mitad del siglo XIX. Y la sustantivación “liberalismo” es todavía más tardía.

Nacer tan tarde —hablo de la palabra— fue una desgracia; el nombre no tuvo tiempo de arraigar. No tuvo tiempo de arraigar, también, porque la historia comenzaba entonces su aceleración. Por lo demás —otra desgracia— su nombre nace en el momento equivocado, en las peores circunstancias posibles. Y esta historia de desgracias, de coincidencias desgraciadas, merece ser contada.

Una primer paradoja es que en algunos países la palabra aparece cuando la cosa ya está en desgracia (es el caso en particular de Alemania pero, también en parte, de Francia), allá en Estados Unidos surgió directamente. La escuela alemana del derecho natural, Kant y Wilhelm von Humboldt, merecen un lugar eminente en la historia del pensamiento liberal; pero la pieza maestra de Humboldt, *Los límites de la acción del Estado*, escrita en 1791, llegó a las imprentas hasta 1851, cuando los liberales alemanes habían perdido ya la partida en la breve experiencia del parlamento de Frankfurt de 1848-1849. En cambio, en Estados Unidos, la palabra ni siquiera adquiere distinción histórica. Los estadounidenses percibieron, antes, su sistema como una república e inmediatamente después como una democracia. Así es la ironía, y Hartz (1955, p. 11) nota que “el liberalismo es un extranjero en la tierra de su máxima realización y aplicación”. De hecho, la constitución estadounidense es el prototipo de las constituciones liberales, en el sentido propio del término; sin embargo,

los estadounidenses no la ven como tal. Dahl (1956) construye la noción de “democracia madisoniana”, sin darse cuenta siquiera que aquella conclusión es, cien por ciento, liberalismo. Por lo consiguiente, de ello deriva que los *liberales* estadounidenses de hoy se declaren como tales, y debatan la noción de liberalismo, en un vacío histórico casi total.

También es singular el acontecimiento del liberalismo en Francia. Con Montesquieu, Constant, los autores de la Restauración y, en fin, con Tocqueville, Francia ha producido la *suma* más consistente de todo el pensamiento liberal. Sin embargo, también en Francia el liberalismo de Constant y de su escuela sufre la crisis de la revolución de 1848. Agrega que ni siquiera en Inglaterra tuvo la expresión el reconocimiento que merecía. La palabra *liberal* llega a su verdadera patria no en otro lado, sino más tarde; antes cae en los brazos de un utilitarismo verdaderamente angosto (inspirado en el cálculo feliz de Bentham) y, luego, en las fauces de la moda hegeliana de la generación que siguió el dorado periodo de John Stuart Mill;¹ así que, para el inglés de la segunda mitad del siglo XIX, “liberal”, sólo quería decir, en sustancia, seguidor de Gladstone.

Lo importante es esto: que mientras un liberalismo sin nombre —y, por lo tanto, no identificado— ha constituido por casi cuatro siglos la experiencia fundamental del hombre europeo, “liberalismo” como denominación apreciativa, entendida como compendio de esa experiencia, ha triunfado sólo por pocos decenios, para luego pasar rápidamente, subordinado, a “democracia”. Pero sus desgracias no terminan aquí.

En los decenios en los que los liberales adquirirían un nombre propio, sucedía la primer revolución industrial —*grosso modo*, entre 1780 y 1850— con todas las tensiones y crueldades que la han caracterizado. Hoy sabemos que ninguna revolución industrial ha acontecido jamás sin un alto costo humano, sin una urbanización salvaje, sin “explotación” del proletariado industrial y sin restricción de los consumos. Queda el hecho de que la transformación industrial de Occidente partió bajo los auspicios de la libre competencia, del “dejar hacer” y del evangelio liberador de la escuela de Manchester. Entonces, la desgracia ha querido que el nombre fuese acuñado cuando el evento “fuerte” no era el liberalismo político,

¹ Aludo especialmente a Thomas Hill Green y luego a Hobhouse (que escribía en 1911, *Liberalism*) para quienes, y más tarde para De Ruggiero, el liberalismo llega a ser una versión “bien entendida” del Estado ético.

sino el liberalismo económico. Por consecuencia, el liberalismo adquirió un acepción más económica que política, se declaró “burgués” y “capitalista” y se ganó así la granítica y longeva hostilidad del proletariado industrial. ¿Desgracia? Sí, precisamente, una desgracia. Porque si “liberalismo” hubiese sido inventado, pongamos, un siglo antes, nadie le hubiera podido atribuir las culpas económicas que no tiene, y nadie hubiera podido enredar —como hoy se enreda— *el liberalismo político con el liberalismo económico*.² Locke, Coke, Blackstone, Montesquieu, Madison, Constant, no fueron en modo alguno los teóricos de una economía de “dejar hacer”: de economía, en verdad, no sabían nada. En cambio, fueron los teóricos del constitucionalismo, y la libertad de la que se ocuparon y preocuparon era la libertad política, no la libre competencia y, menos aún, de la ley spenceriana de la sobrevivencia del más capaz.

Entonces ¿qué cosa es el liberalismo puro y simple, digamos el “liberalismo clásico”? Ciertamente no es la economía de mercado. En cambio, es la teoría y la praxis de la libertad individual, de la protección jurídica y del Estado constitucional. Nótese que digo Estado constitucional y no “Estado mínimo”. Es cierto que el Estado constitucional nació como Estado mínimo y que la libertad liberal, la libertad *para*, es una libertad que desconfía del Estado. Pero esta desconfianza no nos debe inducir a anteponer la grandeza del Estado a su estructura. Por cuanto el Estado constitucional haya sido concebido en los tiempos del Estado pequeño y como un Estado que “nada hace” (el Estado como perro guardián), nada prohíbe que se transforme, si es necesario, en un Estado grande que “hace mucho” con esta condición esencialísima: cuánto más deja de ser un Estado mínimo, tanto más importa que permanezca como Estado constitucional, en la acepción garantista del término (véase antes, IX.5).

Una vez afirmado que sea liberalismo *en sí y por sí*, está muy bien preocuparse por rejuvenecerlo y por innovarlo. Hoy escuchamos hablar seguido de “nuevo liberalismo”, de liberalismo social, liberalismo del bienestar, sociedad abierta, etcétera. Repito: muy bien. Pero, bajo la condición de que el nuevo término sea un descendiente legítimo del

² Hasta hoy, el inglés ni siquiera acoge esta distinción, porque nunca ha recibido la calca *liberalism*. Mientras que todos distinguen entre democracia en sentido político y en sentido económico, en el caso del liberalismo sucede lo contrario: liberalismo y liberalismo económico hacen uno solo.

antecesor a quien se refiere. Hoy, la mayoría conoce bajo el término “liberalismo” únicamente a los partidos, las sectas o los *intelectuales*, que se declaran como tales. Es cierto y también sucede con las otras etiquetas, pero menos y con mucho menor arbitrio. Hoy el “liberalismo” es de quien lo agarra; ha llegado a ser una etiqueta que ha perdido anclaje. Veremos por qué, a medida que caminemos.

2. Socialismo y socialdemocracia

En el pasaje de De Ruggiero que citaba, una de las revoluciones “aún no madura” era la revolución socialista. En verdad, el elemento que más tarde confluirá con el nombre “socialismo” fue totalmente marginal en el curso de la Revolución Francesa. Los socialismos son tantos: pero su elemento común (con la excepción de los fabianos ingleses, que son una raza aparte) es la oposición a, y la negación de, la propiedad privada. Ahora bien, la Revolución Francesa proclamó de la cabeza a la base que la propiedad era un derecho inalienable.³ El artículo 17 de la Declaración de los Derechos de 1791 establecía: “La propiedad, por ser un derecho inviolable y sagrado, no le puede ser privada a nadie, salvo cuando la necesidad pública, legalmente constatada, lo exija en manera evidente y previa una justa indemnización”. En efecto, la necesidad pública fue invocada para la expropiación de los bienes del clero y de los bienes de los nobles que se fugaron y se pasaron al bando enemigo. Por lo demás, el clero fue expropiado por simples razones de dinero, pues la recepción de impuestos se había agotado; y la otra expropiación fue un castigo normal. Pero también la Constitución de 1793, redactada por Robespierre, afianzaba el texto de 1791; y la máxima exigencia de los jacobinos fue la de sujetar los bienes a contribuciones progresivas. La verdad, entonces, es que la Revolución Francesa mantuvo siempre, en todo su crecimiento, el sentido de una relación *contra* el poder, lo que hacía inconcebible que el poder (del Estado) se pudiese convertir en instrumento de igualdad (material).

³ El único igualitario (en los bienes) de aquellos años fue Babeuf; pero Babeuf se convirtió en conocido e importante sólo después del libro de Filippo Buonarroti sobre *Conjura de los iguales* (en 1796), libro que salió en 1828 y que tuvo una amplia difusión, después de la revolución de 1830, como manual para la insurrección.

Para llegar a las ideas que caracterizan el socialismo, era necesario que la revolución industrial llegara primero a alguna madurez y, sobre todo, debía llegar con toda su evidencia el grito de dolor que resultaba de ella. De hecho, la palabra socialismo se asoma alrededor de 1830; y la primera vez que se vuelve oficial es en 1835 cuando Leroux escribe la voz socialismo para una *Encyclopédie nouvelle*. Por otro lado, Leroux concebía “socialismo” como antítesis de “individualismo” y, por lo tanto, con un significado que no se convertía en caracterizante (aunque terminológicamente es correcto). En aquellos años *socialistas* también fue usado para designar a los seguidores de Saint-Simon: pero la palabra llegó a ser importante sólo en 1847-1848. Antes, en el periodo que va de 1821 (cuando apareció *El sistema industrial* de Saint-Simon) a la revolución de 1848, hubo una múltiple ebullición de protesta y de propuesta social y económica cuyos portavoces fueron Fourir (el inventor de los falansterios), Owen (apóstol del cooperativismo), Leroux (líder de los humanitaristas), Considérant (el más importante de los fouriesterios), Louis Blanc, Proudhon y Blanqui.⁴

¿Socialismo? En sustancia, no. En sustancia estamos en presencia de un archipiélago que actualmente consideraríamos de “izquierda”, compuesto variamente por revolucionarios y reformadores de anarquismo, cooperativismo, industrialismo, utopismo, protosindicalismo y además, ciertamente, de protosocialismo.⁵ Muchos personajes en busca de autor. Y el autor —la palabra “socialismos”— se propone e impone sólo con la salida, en 1847, de los *Principios del socialismo* de Considérant y, al año siguiente, *El socialismo: derecho al trabajo* de Louis Blanc. El año de 1848 es el año de las revoluciones liberales. Pero en Francia la revolución de 1848 no fue liberal; tomó semejanzas socialistas, asustó, fue derrotada

⁴ Blanqui fue el insurrecto a ultranza de ese tiempo. Fue, también, el primero en defender públicamente, en 1840, la idea de una dictadura revolucionaria comunista. La palabra “comunismo” nos viene de Babeuf, circula bajo el impulso de Buonarroti en las sociedades revolucionarias secretas de París entre 1835-1840 y sale a la luz, decía, con Blanqui. Marx no la tomó directamente de los franceses, sino de Moses Hess y de Lorenz Von Stein, y Engels la adoptó antes que él.

⁵ Durante el periodo considerado el autor más influyente fue Louis Blanc, cuyo libro de 1839, *Organización del trabajo*, tuvo diez ediciones ampliamente difundidas en el ambiente obrero. Bien entendido, el veredicto de la historia es diferente. Históricamente, los autores con mayor relieve resultaron: Saint-Simon y Proudhon, cuyo texto más célebre, *¿Qué cosa es la propiedad?*, es de 1840.

y clavó el golpe de Estado de Luis Bonaparte y el Segundo Imperio. Así el “socialismo” abandona Francia y se transfiere a Alemania donde confluirá en la historia de la formación y difusión de los partidos obreros.

Para el liberalismo, primero nace el objeto y, mucho después, la palabra. Para el socialismo el *iter* se voltea: primero nace la palabra y, luego, viene la cosa. *El manifiesto de los comunistas* de 1848 iniciaba con esta frase: “Un espectro envuelve a Europa: es el espectro del comunismo”. Marx no vio el triunfo del nombre (que espera a Lenin), pero tuvo el tiempo para instalar un socialismo plasmado en su doctrina. Para el liberalismo el tránsito del objeto a la palabra exigió tres siglos; para el socialismo el tránsito de la palabra al “socialismo marxista” aconteció en cerca de dos decenios. No es que Marx haya obtenido, de inmediato, la victoria. El primer partido obrero alemán fue organizado en 1863 por Lasalle, a quien Marx detestaba (y era correspondido); fue seguido en 1869 por el partido “marxista” de Liebknecht y Bebel; y los dos partidos se unificaron en el Congreso de Gotha de 1875. En Gotha prevalecieron por poco los lasallistas. El programa de Erfurt de 1891, redactado por Kautski e influido por el viejo Engels, terminó la contienda. De Erfurt salió, hecho y terminado, “el marxismo ortodoxo” que en los años de la Segunda Internacional (1890-1914) dictó a los partidos socialistas europeos la caracterización marxista que, por lo menos durante medio siglo ha establecido qué cosa es (o no es) el “socialismo”.⁶

Simplificando al máximo (la historia del socialismo es de extraordinaria complejidad), conviene afirmar dos puntos: que el “revisionismo” de Bernstein —que sustancialmente llevaba a la salida del socialismo, del marxismo— fue minoritario y perdedor, casi sin excepción, hasta 1940;⁷ y, segundo, que la palabra “socialdemocracia” ha indicado, cuando menos entre 1875 y 1918, casi lo contrario de lo que hoy indica.

Hoy los partidos que se dicen socialdemócratas son los partidos socialistas que han repudiado, tanto en la doctrina como en la retórica, al

⁶ Con la excepción constante, está bien remacharla, de Inglaterra, cuyo socialismo nunca llegó a ser marxista. Otra excepción parcial es España, caracterizada ampliamente por una tradición anárquica que también permanece fuerte en Francia ante la influencia de Proudhon y, luego, de Sorel.

⁷ En el socialismo italiano, el revisionista Bissolati fundó (después de su expulsión del Partido Socialista) el Partido Socialista Reformista en 1912. En cambio, Turati fue marxista: sí, se oponía al maximalismo revolucionario, pero en el ámbito de la doctrina ortodoxa de la Segunda Internacional. Al marxismo italiano lo encabeza Antonio Labriola, quien fue el intérprete original y de confianza de Marx.

marxismo. De hecho, este cambio socialdemócrata sucedió en Suecia en los años treinta, y en otros países europeos a partir de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, se debe esperar hasta 1959 y el congreso de Bad Godesberg de la socialdemocracia alemana para que el repudio se convierta en oficial y escrito en blanco y negro. Entonces, es necesario separar la expresión en tres fases. En la primera, que llega hasta 1918, “socialdemocracia” no distinguía nada. El partido alemán de Bebel y Liebknecht, y luego aquel nacido en Erfurt y dominado por el marxismo ortodoxo de Kautski, se llamaba socialdemocrático; y Lenin perteneció, hasta 1918, al Partido Ruso de los Trabajadores Socialdemócratas. En este periodo, socialdemocracia era sinónimo de socialismo, y socialismo era —en su versión marxista— fase de pasaje al comunismo. Aunque el partido se divide siempre entre aquellos que esperaban que la revolución aconteciera *per se* (por necesidad histórica), y aquellos que la querían hacer, el partido siempre era —aunque llamado socialdemócrata— revolucionario y comunista en los fines que predicaba.

La segunda fase empieza en 1918 cuando Lenin funda el Partido Comunista Ruso y dicta, en 1920, veintiún condiciones de admisión al Comintern, es decir, a la Internacional Comunista: condiciones que cavan una brecha insuperable entre comunismo y socialismo.⁸ Desde entonces “comunismo” es leninismo-estalinismo ya que no es “socialismo”. Sin embargo, el socialismo no comunista sigue siendo marxista: un partido que lee el mundo a través de la óptica de Marx, que ve en el burgués y en el capitalismo el enemigo por abatir, y que promete, a la distancia, una sociedad sin clases, sin explotación, sin propiedad y sin Estado. Con la ruptura, el socialismo pierde a los verdaderos revolucionarios que se pasan, de hecho, a los partidos comunistas. Pero esta pérdida, y con ella el nacimiento de un concurrente a la izquierda, obliga al socialismo a compensar. Un resultado paradójico de la desincorporación del comunis-

⁸ Este era el intento deliberado de Lenin, cuyo objetivo prioritario era, precisamente, la destrucción del socialismo (de otros). Entre las condiciones, la sexta exigía la ruptura radical con el “socialpatriotismo y socialpacifismo”; la séptima, el alejamiento de todos los “reformistas y centristas”; la decimotercera, la adopción del “centralismo democrático” y, por eso, “una disciplina férrea, confinante con la disciplina militar”; la decimocuarta “limpias periódicas”, la decimoséptima, la subordinación de los partidos nacionales (obligados a llamarse comunistas) a las “deliberaciones” de la Internacional Comunista que era, por lo mismo, “aquellas de su Comité”. Más de esto, para forzar el rompimiento, era difícil de exigir.

mo es atar, más que nunca, el socialismo al marxismo. En 1920 se inicia una competencia entre hermanos separados cuya contienda sería, precisamente, quién era el “verdadero marxista”. En Italia, esta noble competencia dura desde el Congreso de Livorno de 1921, hasta hace casi medio siglo. Es el caso extremo. Pero es el caso normal entre las dos guerras. En casi todas partes, entre 1920 y 1940, el socialismo europeo se encuentra “obligado al marxismo” por la concurrencia del comunismo.

Aquí es necesario subrayar lo siguiente: para entender la reestructuración convulsionante de la lucha política que se llevó a cabo en Europa en los casi cien años que siguieron a 1848, basta comprender cuál fue el espectro que en aquel año dejó la figura de Marx. Era un espectro que condenaba todo lo existente y que anunciaba la definitiva cancelación de todos los males del mundo. Guizot gritaba en Francia: *enrichissez vous*, enriquezcanse. Del lado opuesto el socialismo respondía: os destruiremos.

3. La democracia liberal

Llegamos a la relación entre liberalismo y democracia. ¿Qué nace primero? Si ponemos como cabeza a los griegos, la democracia es antigua, el liberalismo es moderno. Pero si nos referimos a la democracia de los modernos, entonces el liberalismo viene primero y la democracia después. También es cierto que las vías nacionales a la democracia varían. En Francia, se puede sostener que “el liberalismo siguió a la democracia y fue su corrección y superación” (Gentile, 1955, p. 6). Lo que no quita que la secuencia histórica primaria sea y permanezca que el liberalismo precede a la democracia *de los modernos*.

El hecho que enreda a la doctrina es que en la segunda mitad del siglo XIX el ideal liberal y el democrático confluyen uno con otro, y que al fundirse se han confundido. La feliz coyuntura histórica que los ha atado, ha cancelado los confines respectivos y, por lo tanto, ha engendrado atribuciones oscilantes y diferentes. Muchos, desde Tocqueville a Kelsen y a Raymond Aron, han puesto en evidencia qué tan extraña es la libertad a la lógica interna de la concepción democrática; pero no sería difícil enumerar una larga serie de autores que elevan la libertad como primer principio de la democracia. Las equivocaciones nacen por el hecho de que

tal vez decimos democracia por decir “liberal-democracia”, y tal vez por decir únicamente “democracia”: en el primer caso reversionamos en la democracia todos los atributos del liberalismo, mientras que, en el segundo liberalismo y democracia vuelven a ser dos.

Convendrá hacer la distinción entre los dos. Desde el momento en que parece que el liberalismo y la democracia, después de la feliz convergencia del siglo pasado, vuelven a discrepar, llega a ser esencial reconstruir exactamente la órbita respectiva de competencias y aportaciones, evitándonos trabajar inadvertidamente por una democracia iliberal y erosionar al liberalismo, con la ilusión de incrementar la democracia. Y es Tocqueville quien, mejor que cualquier otro, nos ayuda en esta reconstrucción.

Tocqueville visitaba Estados Unidos en 1831, sin embargo su *Democracia en América* se editaba en Francia, en dos volúmenes, en 1835 y 1840 respectivamente. En Estados Unidos, Tocqueville había quedado impresionado por la igualdad “social” de esa democracia; pero en Francia veía crecer, en aquellos años, una “igualdad socialista” con otra naturaleza completamente diferente. Inevitablemente las dos experiencias se superponen en su libro. Si democracia es, característicamente, igualdad, y si la igualdad se desarrolla a la Blanqui, entonces la democracia llega al “despotismo democrático” y es enemiga del liberalismo.

Pero, repentinamente, en 1848, democracia y liberalismo ya no son enemigos, más bien se juntan: la antítesis ya no es más entre liberalismo y democracia, sino, entre democracia y socialismo. Tocqueville decía, al intervenir el 12 de septiembre de 1848 en la Asamblea Constituyente, durante el debate sobre el derecho al trabajo: “La democracia y el socialismo se unen sólo por una palabra, la igualdad; pero nótese la diferencia: la democracia quiere la igualdad en la libertad, el socialismo quiere la igualdad en las incomodidades y en la servidumbre”. ¿Tocqueville, tal vez, se había retractado? De ninguna manera. Es que ahora él atribuye al término democracia un nuevo significado: su democracia es la *liberal democracia*. No es su pensamiento el que ha cambiado: habían cambiado las referencias, había cambiado la situación.

La lucha política se coagula, históricamente, en polarizaciones elementales. Hasta que el término de referencia fue la monarquía, las reivindicaciones de libertad se hacían en el ideal de la república. Hubieron regímenes libres durante gran parte de la época antigua, por todo el medievo y

en la edad del absolutismo: las repúblicas. Caídas las monarquías absolutas, o de cualquier manera, convertidas en monarquías constitucionales, la antítesis monarquía-república se disuelve. La nueva disidencia ideal, en la experiencia que sigue a la Revolución de 1789, fue entre liberalismo y democracia; pero duró poco. Con la entrada en escena, en 1848, del socialismo, se impone una realineación, un nuevo enfrentamiento. Tocqueville lo pesca al vuelo, cortando al “democraticismo” en dos: su alma jacobina es asignada al socialismo, mientras que su alma moderada es asignada al liberalismo. Libertad e igualdad quedan como enemigas pero bajo nuevas etiquetas: la igualdad negadora de libertad refluye en el socialismo, mientras que la igualdad afirmadora de libertad confluye en la democracia antisocialista, en la democracia liberal.

Se comprende que no se trataba de una operación verbal. Tocqueville, siempre profético, anticipaba lo que ocurriría en la segunda mitad del siglo. No es que la democracia surgida de las memorias clásicas fuese sustituida como un rayo, en 1848, por la democracia liberal que era hija de la realidad (y ya estaba bien encaminada en el otro lado del Atlántico). Tocqueville registraba un parto y el acta de nacimiento de una nueva alianza. Que la criatura nacida de la semilla de la civilización liberal fuese otra cosa completamente diferente de la criatura de biblioteca imaginada por Rousseau, aparece de súbito y con toda evidencia. Pero en tal caso no se supo con toda evidencia qué habría de producir el injerto entre liberalismo y democracia. Retrospectivamente, sabemos que el injerto fue feliz. Sin embargo, tuvo un precio.

En la *sustancia* ha prevalecido el liberalismo en el sentido de que los demócratas han accedido a la tesis de que la libertad es el fin y la democracia es el instrumento. Pero, en apariencia, o mejor dicho *oficialmente*, ha sido la democracia la que ha prevalecido. Los liberales apenas se habían encontrado un nombre; y era un nombre sospechoso de “liberalismo”, de crueldad industrial. Para sostener mejor la concurrencia (después de todo, “democracia” posee un reclamo demagógico que no posee la palabra liberalismo) y, probablemente para no radicalizar la polarización con el socialismo, fueron los liberales los que renunciaron a la propia identidad y terminaron por presentarse como demócratas. A primera vista, puede parecer una pequeña concesión de conveniencia; pero fue una concesión destinada a mantener a distancia consecuencias

de grandes efectos. A la larga, lo que no es nombrado, lo que queda *sin nombre*, no es recordado, y lo olvidado se convierte en inadvertido.

Cerraba mi análisis del liberalismo puro y simple (véase antes, XI.1) observando que el “liberalismo” es hoy una etiqueta sin anclaje. Es debido a que quien renuncia al nombre pierde la identidad. Así, “liberal” acaba por llegar a ser una palabra vacía, hija de ninguno y utilizable por cualquiera. Es este el caso de los *liberals* estadounidenses, que son claramente los socialistas en un país sin socialismo y, por lo tanto, un agregado variado de demócratas y radicales de izquierda. Muy bien; pero ni tan bien cuando en su doctrina de la *quidditas* histórica del liberalismo, no se encuentra ni siquiera la sombra.⁹ Y es frente a los liberales “sin memoria” de nuestro tiempo que importa recordar y remachar que la libertad sí es requisito constitutivo de la democracia liberal, pero, no requisito constitutivo de la democracia *tout court*.

4. Libertad e igualdad

En el planteamiento de Tocqueville, como se ha visto, el liberalismo solo se reconoce en el principio de la libertad, y la democracia sin más, se reconoce en el principio de la igualdad; la liberal-democracia busca conciliar la libertad con la igualdad; y si, o cuando, esta conciliación fracasa llegamos al dilema entre libertad o igualdad.

Que libertad e igualdad sean complementarias e integrables está demostrado por la experiencia histórica de las liberal-democracias, y es un punto ya desarrollado (véase antes, X.2 a X.4). No es que el liberalismo sea únicamente libertad y que la democracia sea únicamente igualdad. Es que el deseo de libertad y el deseo de igualdad expresan un sentido diferente de la vida y objetivos diferentes de la vida. Entonces, libertad e igualdad señalan la demarcación entre liberalismo y democracia en orden a una diferente lógica de fondo, en razón de la que la liberal-democracia es como una madeja con dos cabezas. Mientras el ovillo no se toca, todo

⁹ Véase, por todos, a Dworkin (1978, 1983) que hace de “liberalismo” lo opuesto de conservadurismo y que individúa la estructura en el principio de neutralidad. Para una visión de conjunto de los problemas que están en el corazón de los *liberals* estadounidenses —que hoy son, ampliamente, de inspiración rawlsiana— se puede consultar a Damico (1986).

va bien; pero si comenzamos a deshacerlo se advierte de inmediato que está hecho con dos hilos.

No desaparece cualquier igualdad si jalamos el hilo liberal, sino que la igualdad liberal es, sobre todo, dirigida a crear, a través de la libertad, aristocracias cualitativas. El liberalismo se apoya sobre la igualdad jurídico-política, llega a un mérito igual, y es opositor decidido de toda igualdad donada y regalada por otro. Croce nos ha dado un cuadro conciso del espíritu liberal en su forma pura, observando que “para el liberalismo, que nació e intrínsecamente permanece antigalitario, la libertad, según el dicho de Gladstone, es la vía para producir y promover no la democracia, sino la aristocracia” (1943, pp. 288-289). En cambio, si comenzamos a tirar del hilo democrático de la madeja, se perfila una igualdad que frena todo proceso espontáneo de diferenciación. Como notaba De Ruggiero: “El arte de suscitar del interior una necesidad de elevación es ignorada del todo por la democracia, que se apaga al donar derechos y beneficios, cuya gratuidad constituye la devaluación preventiva y favorece la disipación”. En sus palabras se transparenta el reproche liberal. “Es un hecho —concluía— que la rígida y no-inteligente aplicación del principio de igualdad tienda a mutilar las obras de la libertad que son, necesariamente, diferenciadas y desiguales, y a difundir también, junto con las cualidades mediocres, el amor a la mediocridad” (1941, pp. 395, 401).

En último análisis, la igualdad es ampliación horizontal y la libertad, lanzamiento vertical. La lógica de la libertad se resume en esta fórmula: iguales oportunidades para llegar a ser desiguales. La lógica de la igualdad llega al revés: desiguales oportunidades para llegar a ser iguales. El demócrata espera la integración social, el liberal aprecia la emergencia y la innovación. La diferencia es que el liberalismo se apoya en el individuo, la democracia en la sociedad. Es aun más válido citar a De Ruggiero que ha realizado el mismo cambio que se verifica en las dos perspectivas, observando que la democracia acaba por voltear “la relación original que la mentalidad liberal había instituido entre el individuo y la sociedad: no es la cooperación espontánea de las energías individuales que crea el carácter y el valor del conjunto, sino que es éste el que determina y forma a sus elementos” (*ibid.*, p. 395).

El conjunto está unido hasta que se comprende que la liberal-democracia se apoya sobre dos principios y que necesita ambos. Pero el progre-

sismo no acepta el equilibrio, o el requilibrio, entre libertad e igualdad. El progresista sostiene la “superación” de la democracia liberal;¹⁰ una superación que se argumenta ignorando o negando la irreductibilidad entre libertad e igualdad. Para un significado (se ha visto antes, X.5 y X.6) la tesis es que la igualdad real es *eo ipso* libertad real. Pero en otro significado, la tesis es, simétricamente, que la libertad real es *eo ipso* igualdad real. Esta última tesis está tan equivocada como la otra. Pero como se repite paso a paso, la puedo resumir y resolver rápido.

El argumento se desarrolla ahora en el sentido de la libertad, postulando una especie de cadena cuyo primer anillo es una libertad puramente formal y, el último anillo, la libertad plena, real. Con estas cartas el juego está ya ganado desde el comienzo: el planteamiento ya provee la conclusión y, más bien, dispensa de la obligación de demostrarla. Libertad por libertad, la más pequeña no vale lo que la más grande; y aunque debo rechazar la primera para obtener la última ¿cómo no escoger la libertad real? Repito, planteado así el juego, éste está ganado desde su comienzo. Pero la victoria es solamente artificio, únicamente verbal.

Libertad está aquí con significados diferentes: como *condiciones* de libertad (la igualdad), y como libertad *como tal*. Y que *A* sea condición de *B*, no transforma a *A* en *B*. El punto es tan obvio que el problema se reduce a explicar cómo su obviedad se nos puede escapar. Probablemente se nos escapa porque nosotros experimentamos la igualdad en el contexto de una civilización liberal, en la que la igualdad es pretendida como instrumento de libertad, en la que un *animus* liberal informa nuestras adquisiciones igualitarias. Pero de esta consideración surge que libertad e igualdad se integran solamente de forma precaria, solamente “bajo condiciones liberales”.

También se debe reforzar el punto —ya desarrollado en el tema de la igualdad (véase antes, X.5)— que es fraudulento decir “libertad formal” por no verdadera, no real. Una libertad irreal no es una libertad “formal”; es una libertad inexistente. Y nuestras libertades jurídico-políticas son tan poco irreales, y tan poco efectivamente existentes, como para permitir a

¹⁰ Me uno al significado dialéctico de “superación” expresado por el alemán *Aufhebung* (y, en la forma verbo, de *aufheben*). Este es el término clave de la dialéctica hegeliana, en donde “superar” está en uno *a*) en la verdad manteniendo, *b*) en la verdad transformando y, también *c*) en la verdad aniquilando. De cualquier manera, y en todo caso, superar es “ir más allá”.

sus titulares usarlas para negarlas (a otros). Nada prohíbe que se distinga entre libertades declaradas menores y libertades declaradas mayores. Pero bajo condición de que se entienda bien que si disminuyen las libertades y las igualdades que están *antes* en el procedimiento, las otras, aquellas que procedimentalmente vienen *después*, se apoyarán en el vacío. Cuando recomendamos rechazar los derechos político-jurídicos sosteniendo que se trata de una libertad falsa, o cuando menos de una libertad insuficiente, más o menos y sin saberlo estamos recomendando simplemente un ejercicio arbitrario y discrecional del poder. Y cuál libertad mayor —vulgo “libertad real”— pueda derivarse, queda como el misterio más sostenido de nuestro tiempo.

En Italia, a la caída del fascismo, se ha discutido apasionadamente si el “concepto directivo” fuese la libertad o la igualdad. Para Croce era, sin lugar a dudas, la libertad. Pero De Ruggiero y después, sobre todo, Guido Calogero, han insistido sobre el nexo dialéctico estrechísimo entre libertad, por un lado, e igualdad-justicia, por el otro, llegando de tal modo al emparejamiento dialéctico de los dos términos. El debate quedó a nivel especulativo, en el cual se desdeña la cuestión empírica sobre cuál sería la dirección, o el orden de secuencia, de un *ordo ot connectio rerum*. Aún así, un emparejamiento dialéctico “diádico” no es, todavía, una absorción dialéctica. Entonces, el punto es de *reducción*. Y es la reducción de la libertad en igualdad y, a la inversa de la igualdad en libertad, lo que decididamente debemos rechazar.

5. Estado liberal y sociedad democrática

Bajando de la esfera enrarecida de los principios a una valorización de sustancia, se puede decir que el liberalismo es, sobre todo, la técnica de los límites del poder del Estado, mientras que la democracia es la entrada del poder popular en el Estado. Con el paso del tiempo se ha creado una división de roles entre lo liberal y lo democrático (cualquiera que sea la etiqueta de partido), de tal manera que el primero está particularmente atento a la *forma* del Estado, allá donde el democrático presiona, sobre todo, en el *contenido* de las normas emanadas por el Estado. En cuanto al problema de la forma del Estado la preocupación es la de establecer *cómo*

deban ser creadas las normas; en cuanto al contenido, el problema es *qué cosa* debe ser establecida en las normas. Para el liberal, la prioridad es el método de creación del orden social; para el demócrata, es la creación de un orden social justo. Que es como decir que el liberal da prioridad a la democracia en sentido político; el democrático, a la democracia en sentido social y económico.

Nosotros estamos en la búsqueda constante “de mayor democracia”. En parte es así, porque así debe de ser. La democracia es, finalmente, un ideal que vive de tensión ideal. Si disminuye el combustible prescriptivo, el reino de los fines, aun la democracia “real” se afloja. Pero para obviar el peligro opuesto (véase antes, IV.6) es necesario tener en claro *cuánto* se debe maximizar *qué cosa*. Y, aquí, acude la distinción entre componente político y componente social de la liberal-democracia.

Cuando se afirma que la democracia es *más* que el liberalismo, debemos entendernos. Si entendemos que la democracia “supera” al liberalismo, en el sentido de que lo salta y arrolla, entonces no; porque lo que la democracia agrega al liberalismo es también *consecuencia* del liberalismo. Lo que quiere decir que el liberalismo es un presupuesto; y los presupuestos no se saltan: o están, o desaparece también lo que propugnan. En cambio, si entendemos que la democracia “agrega” al liberalismo, entonces sí; es así. Pero agrega *¿qué cosa?* Respondo: la democracia es más que el liberalismo en sentido social (y económico); pero no es más que el liberalismo en sentido político.

A decir de Kelsen, “la democracia coincide con el liberalismo *político*” (1952, p. 293). No es exacto. Si acaso, es la democracia *política* la que coincide con el liberalismo, en el sentido de que refluye en éste. Pero, para ser precisos, es necesario decir así: que el Estado democrático —si está identificado con el nombre que se le da— es el Estado liberal constitucional. En lo esencial, y en términos estructurales, el Estado que tenemos es el Estado diseñado por el constitucionalismo liberal. Por lo tanto “democratizar al Estado” es una directriz de marcha que equivoca el curso. Mientras que la exigencia de democratizar al Estado es retórica —se dice porque suena bien— el daño puede ser mínimo aunque introduce, siempre, elementos de disfuncionalidad en la máquina del Estado, y ganancias mínimas o; tal vez, únicamente aparentes de “democraticidad”, que pueden implicar costos altos en la efectividad y el funcionamiento. Hasta

aquí, de cualquier modo, nos limitamos a cambiar (si así nos gusta) a mayor democracia con menor eficiencia. Pero cuando la exigencia de democratizar al Estado llega a ser seria y produce constituciones que son tan democráticas como para no ser ya constituciones —no ser ya estructuras limitativas del poder—, entonces la operación está perdida del todo.

Entonces, ¿cuándo es que la democracia es verdaderamente *más* que el liberalismo? Entendida correctamente “más democracia” quiere decir que la democracia no es únicamente una forma política. En primer lugar, significa que la igualdad social y el bienestar económico son objetivos deseables. También significa que la vida democrática tiene sus raíces últimas en los pequeños grupos, en las relaciones cara a cara y en el “gobierno privado”.¹¹ En suma, “más democracia” se aplica a la democracia en sentido social en el sentido amplio de la palabra. Democracia social sí es un modo de ser de la sociedad: el *ethos* de tratarse como iguales. Es también, aunque derivado, el hecho previo y el sustrato en pequeño de la democracia en grande. Pero tiene más *contenido social*. La democracia social tiende a “democratizar la sociedad”, al contenido de justicia o equidad socioeconómica de las normas emanadas por el Estado. Más democracia es, entonces, una política distributiva y redistributiva que se despliega en toda la gama de intervenciones de arriba y que van de lo “social” al “socialismo”.

De cuanto se ha dicho arriba resulta que *más* democracia no implica *menos* liberalismo. La consigna “democratizar al Estado” es una mala sustitución de la consigna “democratizar a la sociedad”. Criticar al Estado constitucional en nombre del progreso democrático equivale a buscar la cosa equivocada en el lugar equivocado. En cuanto forma política, nuestra democracia no puede ser más que un orden jurídico apoyado sobre un complejo de términos de libertad. Pero esta no es una adquisición de poco valor. La democracia reaparece y se forma en la realidad histórica sobre la huella del liberalismo propio, porque recibe de éste las estructuras políticas que la hacen factible.

De un siglo a esta parte, a la democracia *en el* liberalismo se ha opuesto y contrapuesto una democracia *sin* liberalismo. Sobre este punto, el socialismo occidental se ha enmendado: hoy es un socialismo que acepta

¹¹ Así Merriam (1944) que entiende por gobierno privado a un autogobierno de asociaciones voluntarias, independientes totalmente del “gobierno público”.

sin reservas el Estado constitucional. Y la catástrofe del comunismo ha desacreditado definitivamente —y me atrevo a esperarlo— a la doctrina marxista-leninista del Estado (véase más adelante, XIII.2). Después de más de un siglo de laceraciones hemos vuelto a entender que a la democracia liberal —el verdadero nombre de la verdadera cosa— no le es necesario solamente el demócrata que espera el bienestar, la igualdad y la cohesión social; sino que, además, le es necesario el liberal atento a los problemas de la servidumbre política, de la forma del Estado y de la iniciativa individual. La democracia *sin* liberalismo, nace muerta. Vale decir, junto a la liberal-democracia muere también la democracia, como se le quiera entender y aunque la entendemos a la letra y al modo de los antiguos.