¿HAY COMPATIBILIDAD ENTRE COMUNITARISMO Y DEMOCRACIA? *

Ermanno VITALE **

1. Lo que me propongo hacer en este trabajo es, ante todo, un ejercicio de definición y análisis, dejando por el momento en el trasfondo, o de lado los recientes debates, por cierto muy conocidos, sobre liberalismo y comunitarismo, multiculturalismo y democracia.¹ Lo mismo haré con las también interesantes reconstrucciones históricas del vínculo entre instituciones *lato sensu* democráticas y espíritu comunitario (o “virtudes republicanas”) en el mundo clásico, medieval y del renacimiento.² Mi punto de partida es más bien una observación bastante simple, que creo es ampliamente condivisible: las ideas de comunidad y de democracia son, en la historia del pensamiento político y en la filosofía política, para no hablar del uso que estos términos tienen en el lenguaje común, muchas y muy diversas entre sí. Es pues claro que, antes de establecer cualquier tipo de conexión entre estas ideas, debemos determinar con mayor precisión lo que entendemos al hablar de comunidad y de democracia. Intentaré, antes que nada, demostrar que, a pesar de que cada uno de los significados que se afirmaron en el lenguaje puede contar con cierta legitimación con base en el uso mismo, comunidad y democracia pueden encontrar, si bien no una sola definición unívoca, al menos un número muy reducido de definiciones apropiadas en cuanto están contenidas, la primera en el concepto de ideología y la segunda en el de forma de gobierno. Sólo en lo referente a este punto parece posible reflexionar de un modo sensato sobre la conexión entre los dos términos y plantearse finalmente el problema, no ya for-

* Traducción del italiano de Lorenzo Córdova Vianello

** Profesor de Filosofía Política de la Universidad de Sassari, Italia.

¹ He tratado de reconstruir críticamente el debate en *Multiculturalismo y liberalismo. Un desafío para el pensamiento democrático*, México, Océano, 2004; *cfr.* además V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

² *Cfr.*, por ejemplo, BLACK, A. «Communal Democracy and its History», *Political Studies*, XLV, 1, 1997; Skinner, Q, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998.

mal, sino sustancial de si existe alguna compatibilidad entre la ideología comunitarista y la forma de gobierno democrática.

Naturalmente me parece intuitivo –sobre todo si se considera a la comunidad y a la democracia respectivamente, como especies de los géneros ideología y forma de gobierno– que nos encontramos ante una pluralidad de opciones y a concepciones distintas que vuelven bastante complejo el desarrollo de todas las posibles comparaciones entre ellas y la construcción de un “cuadro general” de las relaciones entre las varias ideas de comunidad y las igualmente numerosas ideas de democracia. Por lo que hace a la democracia dicha intuición es, a fin de cuentas, exacta: me limitare por, ello a considerar la democracia representativa con base en la definición procedimental de Norberto Bobbio, distinguiendo después dos modelos, planteados en sus versiones clásicas por Hans Kelsen y Joseph Schumpeter, que podríamos definir acertadamente como parlamentario y presidencial.³ Sometiendo a una consideración análoga la idea de comunidad, podremos observar que, en cambio, todos los significados específicos, es decir, todas las maneras de entender este concepto como algo distinto a un simple sinónimo de sociedad, nos conducen a un preciso núcleo de principios fundamentales, como, por lo demás, ocurre con cualquier ideología. Sólo haciendo referencia a este núcleo de principios podremos determinar el problema de la compatibilidad entre el comunitarismo y los modelos de democracia antes señalados.

2. Comencemos pues por la democracia y por los muchos significados que a esta palabra se le han atribuido. Incluso prescindiendo del lenguaje común y de la retórica política –donde democracia y democrático son normalmente usados en una manera genérica y como sinónimos de equidad, justicia, solidaridad, o, al contrario, como desorden y corrupción– y, limitándonos en consecuencia a la historia del pensamiento filosófico y político, es innegable que la democracia ha sido concebida no sólo como una forma de gobierno sino también como una ideología y un estilo de vida, y tal vez, antropológicamente, como un tipo ideal de individuo (el hombre democrático, el demócrata).

Entre los tantos adversarios de la democracia en los siglos pasados, Platón es formidable al describir las consecuencias antropológicas de una constitución «agradable, anárquica y variada, que otorga igualdad

³ Un historiador probablemente me recordaría las fechas, invitándome a no invertir la cronología: quisiera, de cualquier manera, subrayar que aquí estoy utilizando modelos teóricos más allá de los precedentes, las influencias y los bagajes culturales.

para iguales y desiguales sin distinción»: los padres se consideran iguales a los hijos y viceversa, los estudiantes no escuchan a los maestros, los ancianos se comportan como los jóvenes, «se vuelven bromistas y divertidos imitándolos para no pasar por desagradables y despóticos», etcétera.⁴ También Rousseau, aunque expresa un juicio de valor diametralmente opuesto, interpreta a la democracia como un régimen político que requiere de una transformación antropológica del burgués a ciudadano: «En un Estado bien gobernado todos asisten premurosos a las asambleas [...] no apenas alguien afirme en relación a los asuntos del Estado: *¿qué me importa a mí?*, podemos estar seguros que el Estado está perdido».⁵ Mientras que para Platón la democracia es una constitución en donde se pierde el control de sí mismo y en donde prevalece la peor cara del hombre, en cambio para Rousseau es el estado en donde se logra el autodomínio y donde el hombre se realiza por completo en cuanto miembro del yo común; pero en ambos la dimensión ética es prioritaria. Considerar a la democracia como un tipo de religión civil, imposible de reducir a las dimensiones de la utilidad y de la ingeniería constitucional, es incluso la perspectiva de otros autores muy diversos entre sí; valgan, a manera de ejemplo, Mazzini en Italia, Emerson y Whitman en Estados Unidos. Pero no quiero cansarlos más. Creo que el punto está suficientemente claro; las formas ideales de democracia (no importa que sea directa o representativa), que implican de cualquier modo una fuerte adhesión y participación ética e ideológica de los individuos, no entran en mi análisis, por la simple razón de que se han demostrado claramente increíbles. Así entendida pues, la democracia necesita de esas precondiciones morales que sólo podrían ser producidas a través de la efectiva realización de aquélla. El círculo vicioso resulta, a todas luces, evidente. Por lo que hace, en general a las promesas no mantenidas, e imposibles de mantener, de la democracia creo que es suficiente hacer referencia al notable ensayo de Norberto Bobbio.

En este ensayo Bobbio –intentando, precisamente, evitar cualquier forma de utopía democrática, de idealización de la democracia, que sin considerar la naturaleza humana ni las “lecciones” de la historia, presupone virtudes morales, civiles y políticas del ciudadano, es decir una especie de religión civil- propone una versión mínima de la democracia, la que él llama democracia procedimental, que define así: una forma de gobierno «caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado para tomar las

⁴ Cfr. Platón, *La República*, VIII, pp 558-563.

⁵ Cfr. J.J. Rousseau, *El contrato social*, III, pp 15.

decisiones colectivas y bajo qué *procedimiento*».⁶ Por lo que hace a los sujetos que deciden, la democracia implica que sean «un número muy alto» (excluyendo a los menores de edad y a otros individuos en condiciones particulares). En relación al procedimiento de decisión, la regla principal es la de la mayoría. Pero aparece como necesaria una tercera condición; que los ciudadanos electores puedan elegir entre alternativas efectivas suficientemente conocidas. Para que ello ocurra, es necesario que sean garantizados los derechos de libertad (de expresión, de imprenta, de asociación, de reunión, etc.). En suma, «el estado liberal no solamente es el presupuesto histórico —escribe Bobbio— sino también jurídico del estado democrático» que a su vez es la mejor garantía de las libertades fundamentales.⁷ Liberalismo y democracia, en otras palabras, se garantizan recíprocamente. Podríamos agregar al margen que, para que los derechos de libertad estén realmente a la disposición de todos, es necesario también un mínimo de *Welfare State*, pues sólo seres humanos no obligados a la lucha cotidiana por la supervivencia física pueden ejercer las libertades civiles y políticas.

Así, los criterios para distinguir las diversas especies de democracia son dos, y se refieren a la consideración (1) de quién está autorizado para decidir y (2) de las reglas procedimentales a través de las cuales deben tomarse las decisiones colectivas, precisamente de parte de quién está autorizado para tomar las mismas —más simplemente, de *quién* decide y de *cómo* se decide—. Pero, podría agregarse a éstos un tercer criterio, o más bien, una variante del segundo, es decir, la consideración de las reglas procedimentales a través de las cuales los ciudadanos deciden quién estará autorizado a tomar las decisiones colectivas: esto es, los sistemas electorales. Entendiendo el criterio del *cómo* de esta manera, podríamos encontrar cuatro tipos de democracia procedimental (prescindiendo de la complejidad de las realidades institucionales y de todas las combinaciones posibles): el “*quién*” puede ser un hombre o una asamblea, un presidente o un parlamento, el *cómo* un sistema electoral proporcional o mayoritario. Pero, dado que elegir un presidente con un sistema proporcional es, claramente, imposible, restan tres tipos ideales posibles: democracia parlamentaria con un sistema proporcio-

⁶ BOBBIO, N. *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, p. 4. Como es notorio, la reflexión de Bobbio sobre la democracia no se limita a este ensayo fundamental, sino que se encuentra dispersa en muchísimos textos. Para una reconstrucción global, cfr., Meaglia, P., *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze, 1994.

⁷ *Ibid.*, p.6.

nal, democracia parlamentaria con un sistema mayoritario y democracia presidencial. Es además posible observar cómo una democracia parlamentaria fundada en un sistema mayoritario sea, en línea de principio, adecuada a un sistema político bipartidista o bipolar, y tienda a crearlo o favorecerlo en los casos en los que no exista (en Italia se cambió el sistema electoral introduciendo una prevalencia del sistema mayoritario con esta convicción o esperanza). La confrontación política entre los bloques o partidos es ante todo una confrontación entre sus líderes, entre sus personalidades, entre sus propuestas, no difiriendo, desde este aspecto, de una elección presidencial. El líder de la fracción victoriosa se convierte en el primer ministro al día siguiente de las elecciones, como ocurre de manera notoria en Inglaterra. De esta manera, al menos desde la perspectiva con la cual me parece útil plantear el problema de la compatibilidad con la ideología comunitarista, las formas principales de democracia procedimental se reducen esencialmente a dos: parlamentaria con sistema proporcional y presidencial.

Para evitar caer en un discurso de meros modelos vacíos —lo que podría llevarnos a conclusiones erróneas y engañosas si pretendemos demasiado de ellos— e intentar darle sustancia a este esquema argumentativo, podríamos decir que las formas teóricamente relevantes de democracia procedimental coinciden con los arquetipos de Kelsen y Schumpeter, teorías notabilísimas de las que conviene recordar algunos aspectos principales para poder encuadrarlas en la lógica de mi de razonamiento. Comencemos por Hans Kelsen. Para el filósofo del derecho bohemio, las formas de gobierno son esencialmente dos, democracia y autocracia, y se distinguen con base en la idea de libertad política: «Políticamente libre es aquél que está sujeto a un ordenamiento jurídico en cuya creación participa. Un individuo es libre si lo que él “debe” hacer de acuerdo con el ordenamiento social coincide con aquello que él “quiere” hacer. Democracia significa que la “voluntad” que está representada en el ordenamiento jurídico del Estado sea idéntica a las voluntades de sus súbditos. Su opuesto es el yugo de la autocracia. Aquí los súbditos están excluidos de la creación del ordenamiento jurídico y no está garantizada, de ninguna manera, la armonía entre dicho ordenamiento y sus voluntades».⁸ Los señalados son tipos ideales, mientras que, en la realidad, llamamos democracia un estado en cuya organiza-

⁸ KELSEN, H. *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945, trad. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, Etas libri, 1974, p. 289.

ción *prevalece* el principio democrático, y autocracia un estado en el cual, al contrario, *prevalece* el principio autocrático.

La libertad política entendida como autonomía, es decir la participación del individuo en la creación del ordenamiento social al cual está sometido, está sujeta, no obstante, en su necesaria adecuación a la realidad, a las siguientes limitaciones: la regla de la mayoría, que considera como decisión de todos la de los más; la ficción de la representación sin ningún vínculo de mandato, según el cual «si no hay alguna garantía jurídica de que la voluntad de los electores sea cumplida por el elegido, si éste es jurídicamente independiente de aquellos, no existe ninguna relación jurídica de mandato o de representación»;⁹ los partidos políticos, que, a pesar de ser indispensables por el papel de coagulantes y de influyentes transmisores de las opiniones y de los intereses existentes en la sociedad, crean una desigualdad de peso entre las opiniones de quienes forman parte de ellos y de los que no están afiliados (sin que por este hecho estos últimos conformen una «masa sin capacidad de juicio»), y también entre las de aquéllos que pertenecen a un partido importante cuantitativamente y las de los que militan en pequeñas agrupaciones.

La libertad positiva y la igualdad política se ven así seria e inevitablemente comprometidas. No obstante, la democracia no es para Kelsen la omnipotencia de la mayoría, porque debe tener en cuenta la voluntad representada por la minoría parlamentaria: «La regla de mayoría no se identifica, de manera alguna, con la señoría absoluta de la mayoría sobre la minoría. La mayoría presupone, por definición, la existencia de una minoría; y el derecho de la mayoría implica, en consecuencia, el derecho de existencia de la minoría».¹⁰ Una característica de la democracia es justamente el hecho que en la creación del ordenamiento jurídico la minoría pueda influenciar las decisiones de la mayoría, de manera que tales decisiones no estén «en oposición absoluta con los intereses de la minoría».¹¹ Si, en cambio, prevalece la idea por la cual *the winner takes all*, la ficción de la representación se vuelve insostenible. No es un caso que Kelsen clasifique al presidencialismo entre las formas de gobierno con un alto grado de carácter autocrático, y en muchos sentidos similar a las monarquías constitucionales. La forma más “noble” a través de la cual se expresa la decisión democrática es, pues, el *compromiso* entre la mayoría y la minoría en el parlamento, es decir el

⁹ *Ibid.*, p. 296.

¹⁰ *Ibid.*, p. 292.

¹¹ *Idem.*

órgano en el cual reside el poder legislativo, que es el poder fundamental en una democracia practicable y que se acerque, lo más posible, al tipo ideal. «Compromiso significa solución de un conflicto mediante una norma que no esté completamente identificada con los intereses de una parte, ni totalmente contraria a los intereses de la otra [...] Y es justamente en razón de esta tendencia al compromiso que la democracia es una aproximación al ideal de autodeterminación pura».¹²

Pasemos al modelo de Joseph Schumpeter, que vincula la teoría de la democracia tanto con la teoría económica como con las teorías elitistas del poder político. Su crítica a la doctrina clásica de la democracia que, aún con grandes modificaciones, continuaría a sobrevivir a lo largo de nuestro siglo —posiblemente, podemos pensar, en la interpretación formal que le dio justamente Kelsen— se articula en tres puntos: a) no hay —es decir, no es posible definir ni reconocer de manera unívoca, de parte de cualquier persona con una inteligencia media— un *Common Good*, un bien común tal que las diferencias en la opinión pública democrática puedan considerarse como distintas opiniones acerca de las maneras de alcanzarlo; en otras palabras, los individuos tienen intereses, valores e ideologías, muchos de los cuales son altamente conflictivos; b) no existe para el ciudadano la posibilidad de decidir luego de un atento y acucioso examen de los puntos de la agenda política, filtrados como sucede por la máquina propagandística de los profesionales de la política; pero incluso cuando ello es posible, la capacidad de análisis racional y la actitud responsable del individuo disminuye, dando lugar a selecciones impulsivas, cada vez que el objeto de la decisión se presenta como poco influyente en la vida cotidiana: «Entrando en el ámbito de la política, el ciudadano común desciende a un nivel de rendimiento mental inferior. Razona y analiza las cosas en una manera que juzgaría infantil en la esfera de sus intereses concretos; su manera de razonar se vuelve asociativa y afectiva»;¹³ c) concebir a la democracia como una forma política en la cual las voluntades individuales profundamente divergentes encuentran, al menos, un “honesto compromiso”, no siempre produce resultados satisfactorios; si bien puede obtenerlos cuando se tratan problemas de tipo cuantitativo (como la redistribución de los ingresos fiscales), no sucede lo mismo con los problemas cualitativos, en los que no tiene sentido una graduación (como para declarar o

¹² *Ibid.*, p. 293.

¹³ SCHUMPETER, Joseph, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano, Etas, 1977, p. 250.

no una guerra). En este segundo caso la decisión nacida del compromiso puede, paradójicamente, ser insatisfactoria para todos.

En suma, la doctrina clásica de la democracia conserva, más allá de un significado ideal, religioso, en el cual se encarna, muchas veces, el orgullo de una nación, algún valor descriptivo cuando se trata de «sociedades pequeñas y primitivas» entre las cuales Schumpeter encuentra el mejor ejemplo en Suiza.¹⁴ Una democracia procedimental realista, aún salvando «gran parte de lo que los profetas del método democrático entendían con esta palabra»¹⁵ encuentra su mejor descripción en la célebre fórmula schumpeteriana según la cual «el método democrático es el instrumento institucional para llegar a decisiones políticas, con base en el cual unos individuos obtienen el poder de decidir a través de una competencia que tiene como fin lograr el voto popular».¹⁶ Hay pues individuos, no concebidos como tales, sino como líderes de agrupaciones o partidos políticos organizados, que compiten en el mercado político, de la misma manera como los empresarios compiten en el mercado económico: en este caso el objetivo es conseguir la preferencia del comprador, en aquél, el voto del elector; «para una mayor simplicidad, hemos limitado el tipo de competencia por lograr el liderazgo (*leadership*), que debe definir a la democracia, a la libre competencia por el voto libre».¹⁷ La democracia así entendida, como competición entre oligarquías para obtener el poder de gobernar, produce, de manera similar a lo que ocurre con el mercado, vencedores y vencidos, aunque es cierto que estos últimos podrán, tal vez, recuperarse en la siguiente competición electoral. La democracia no es un régimen en el cual el poder viene desde abajo —los ciudadanos eligen sus representantes—, sino, más bien, un sistema político en el cual una pluralidad de líderes que presentan sus candidaturas, buscan consensos. El proceso democrático reduce en la realidad el voto a una mera preferencia hacia un líder cuya selección inicial ocurrió al interior de alguna élite política; «el principio de la democracia significa solamente que las riendas del gobierno deben ser confiadas al competidor, grupo o individuo, que obtiene más preferencias que cualquier otro».¹⁸ De conformidad con esta concepción de democracia, aunque no sea una consecuencia inevitable, se opta por el sistema electoral mayoritario y por el sistema presiden-

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 250.

¹⁵ *Ibid.*, p. 257.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, pp. 258-59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 260.

cial o por cualquier forma de *premiership*; «designar a un gobierno equivale prácticamente a determinar quién debe ser el líder, que llamaremos también primer ministro. Existe solamente una democracia en la cual el voto de los electores tiene esta función: Estados Unidos».¹⁹

3. Pasemos ahora al concepto de comunidad o, mejor dicho, a la ideología comunitaria. En el lenguaje común, términos como colectividad y sociedad, por un lado, y comunidad, por el otro, son concebidos como sinónimos, a pesar de que Tönnies y Weber hayan distinguido desde hace tiempo su significado. La *comunidad* es, según Tönnies (*Comunidad y sociedad*, 1887), aquella estructura de relaciones en la cual los vínculos entre los hombres están orgánicamente integrados, mientras que en la *sociedad* dichas relaciones son externas e impersonales. Weber retoma la dicotomía distinguiendo (*Algunas categorías de la sociología comprendente*, 1913), dentro del género “actuar en comunidad” —entendido como actuar con base en una conciencia subjetiva en relación con las actitudes de otros hombres—, la especie “actuar en sociedad” en virtud de la observación de que sólo en el segundo caso cada individuo está claramente «orientado, de manera consciente, hacia algunas expectativas, las cuales están sostenidas con base en ordenamientos»,²⁰ los cuales deben establecerse de manera puramente “racional en relación con el objetivo”. Estas categorías descriptivas, según el significado que les da Weber, son útiles para entender principalmente que no puede haber sociedad, acción social, ordenamientos, leyes, etcétera., sin comunidad, sin un trasfondo de significados relacionales y lingüísticos compartidos, es decir sin alguna “intersubjetividad”. Pero ésta no puede ser, de ninguna manera, una definición ideológicamente *fuerte* de comunidad. El problema general —del cual el de la compatibilidad entre comunitarismo y democracia es sólo un aspecto— coincide más bien con esta pregunta: ¿es razonable o no que las relaciones orgánicas a través de las cuales se expresa la vida de una comunidad, es decir las costumbres, las prácticas, las creencias, los valores y las actitudes prevalentes en ella, deban traducirse en los ordenamientos que regulan jurídicamente a esa comunidad, cualquiera que sea su extensión, aún si coincide sólo con una parte de una más amplia unidad estatal? En otras palabras, si el *ethos* pueda legítimamente producir *lex*, derecho positi-

¹⁹ *Ibid.*, p. 261.

²⁰ WEBER, M, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Milano, Mondadori, 1974, p. 262.

vo, o al menos influir de manera determinante en la producción de este último.

Pero no nos adelantemos. Hemos encontrado, por el momento, dos nociones de comunidad, una muy débil (que la explica como el trasfondo de la comprensión recíproca entre individuos), y una muy fuerte (que la concibe como totalidad orgánica, que precede lógica y axiológicamente a los sujetos que forman parte de ella), que deriva del responder de manera afirmativa la cuestión que apenas nos planteamos. Esta encuentra un fundamento adecuado en la metafísica organicista clásica, que desde Platón y Aristóteles llegó, sin fuerte competencia, hasta el siglo XVII, y luego fue retomada con vigor, *sub specie historiae*, por el romanticismo, el idealismo y el historicismo (sobra mencionar las citas clásicas al respecto). Esta noción de comunidad aparece, al contrario de aquella muy débil, filosófica e ideológicamente muy comprometida; implica una serie de consecuencias que, para decirlo con un eufemismo, ponen en jaque toda la teoría de los derechos del hombre, todos los principios de la doctrina liberal que para Bobbio son precondiciones de un régimen democrático decente. Así, ningún comunitarista contemporáneo —ni siquiera aquéllos más sensibles al encanto de lo premoderno, como MacIntyre o Selznick— se apega del todo, al menos de manera abierta, a una posición de ese tipo. El problema entonces es si existe una vía intermedia; ¿existe, pues, una noción de comunidad más vinculante del hecho de que nos comprendemos recíprocamente, pero no fundada en una ontología de tipo organicista o sobre la fuerza de la tradición que representa su equivalente funcional? Porque si no existe una noción tal, efectivamente diferente de una comunidad fundada de manera organicista, entonces queda claro que las condiciones de la democracia procedimental, en cualquiera de sus versiones, están desatendidas en una comunidad concebida como una totalidad orgánica.

Este problema está planteado en un bonito ensayo de Ronald Dworkin, *La comunidad liberal*, en el cual se pregunta explícitamente desde las primeras líneas «si la ética convencional deba ser o no impuesta por el derecho penal»;²¹ dicho de otra manera, si el legislador deba usar su propio poder para obligar a un cierto conformismo ético, o en todo caso para defender los pilares de la concepción prevaleciente del bien en una comunidad. Dworkin para enfrentar el problema, y esto es lo que más me interesa para los efectos de este trabajo, distingue ante todo cuatro concepciones de comunidad que deberían ser una especie de nociones

²¹ El ensayo apareció contemporáneamente en *California Law Review* y en *Teoría política*, VI, 1, 1990, pp. 27-56, de donde cito.