

# La salud de la democracia

Pompeyo Ramis M.

---

## Resumen

Se discute sobre la poca "salud" de las democracias. El propósito de este artículo es considerar la situación de los individuos como tales en una democracia poco consolidada, y siempre con tendencia a debilitarse. Se trata de que la libertad individual no quede disminuida frente a las exigencias de la sociedad y el bien común. Se expresa el deseo de que los gobiernos limiten su tendencia a intervenir en los programas educativos, y se apliquen a su misión de facilitar condiciones para que las escuelas puedan avivar la conciencia de libertad y libre albedrío de los ciudadanos. La "salud" de la democracia depende del grado en que se cumpla este ideal.

**Palabras clave:** conciencia, democracia, individuo, libertad, libre albedrío.

## The Health of the Democracy

### Abstract

The opinion about the not so good "health" of the democracy is discussed. The purpose of this article is to consider the situation of the individual as a person in a not too much consolidate democracy. The question is that the liberty of individual person does not remain handicapped in the front of the society and usefulness demands. The general tendency of governments to intervene into the educational programs will be put in question, and one will insist that the conscience for liberty and free will of citizens is encouraged from the schools. The "health" of the democracy depends on the degree of this ideal realization.

**Key words:** conscience, democracy, individual, *liberty, free will.*

---

Recibido: 03/03/2009 / Aceptado: 05-04-2009

Que los sistemas democráticos no están garantizados al cien por ciento, lo reconoce uno de los actuales apóstoles de la democracia, Norberto Bobbio, desde el mismo prólogo de una colección de escritos suyos (*Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984): “La democracia no goza en el mundo de óptima salud, y por lo demás no la ha gozado nunca en el pasado”. Pero se consuela añadiendo que, a pasar de todo, “no se encuentra al borde de la tumba”. Si no temiera enmendarle la página, yo añadiría: mucho menos saludable estuvo la democracia en el pasado, pues sus órganos se han ido refinando a través de los tiempos. La democracia de Pericles no es más que un pobre intento si la comparamos con las que actualmente están en su plenitud. Y hablo de la plenitud en su sentido natural, es decir, contando con la expectativa del decrecimiento que normalmente le subsigue. Porque no se llega a una plenitud sin antes pasar por estadios precarios, ni hay plenitud alguna que traiga carta de garantía contra la decadencia. La democracia, pues, está continuamente en peligro.

Y no son siempre los peligros externos los que la amenazan; el principal de ellos lo lleva la democracia dentro de ella misma, desde la ambigüedad que hay en la etimología de su palabra hasta la multiplicidad de sus formas ejecutivas, la mayoría de las cuales implica una concepción excesivamente optimista y despreocupada de la condición humana. “Ya tenemos la democracia; esto es lo máximo; ya podemos descansar”. Hay una implícita convicción de que una vez establecida la democracia, ha de seguir rodando por su propio impulso. Poco se piensa en que todos los sistemas políticos llevan en sus entrañas algún cáncer dormido; pero es que los regímenes democráticos, además de llevarlo, lo retroalimentan. Sin perdernos en la revisión de los despotismos anteriores, todos los que surgieron en el siglo XX fueron un mal parto de democracias en crisis. Los despotismos han vivido al amparo de las democracias y a la espera de atrapar la oportunidad que ellas conceden a todos por igual. En una atmósfera democrática llueve sobre justos y pecadores. No es maravilla que incluso haya Estados despóticos que toman el nombre de “república democrática”. En esto está la falla de origen de la democracia: en la insuficiente claridad para establecer los límites de la tolerancia.

Norberto Bobbio, en el mismo lugar citado, teme que la poca salud de la democracia pueda interpretarse como estado de crisis; por esto se anticipa diciendo que prefiere “hablar de transformación más bien que de crisis, porque “crisis” sugiere la idea de colapso inminente”. No sé hasta qué punto el cambio de nombre en este caso puede ser un lenitivo. De hecho, ¿qué distancia media —en un organismo físico o moral— entre estado

de crisis y una salud precaria? La verdad es que todo lo que transcurre bajo amenaza está en crisis. Y una salud precaria es siempre una amenaza. Bien podrá el autor recurrir al paliativo de la consabida transformación a que las cosas están sometidas. Que las democracias se transforman es cierto, pero falta saber hacia dónde. Si es verdad que, según Bobbio, “para un régimen democrático, el estado natural es estar en transformación”, también lo es que no todas las transformaciones, sean físicas o morales, se encaminan hacia un estado de buena salud.

## I.

Uno de los fenómenos que debe llamar la atención de los constitucionalistas es la euforia de las democracias que acaban de salir de una dictadura, cuando en el primer artículo de la nueva Constitución sentencian que tal o cual Estado “es y será siempre democrático”. Cuando se actúa en estado de euforia se perdonan muchos excesos, pero con todo, no se debe olvidar que esas “profecías” han sido demasiadas veces desmentidas por los hechos. En Derecho, y mucho más en una Constitución, es peligroso usar los verbos en futuro, a menos que sea con suposición temporal, y aun en tal caso se prefiere el futuro de subjuntivo. “Profetizar” la vigencia “para siempre” de una Constitución equivale un poco a garantizar también para siempre su buena salud. Pero la realidad nos dice que no hay nada tan sometido a los caprichos del albur como la salud de los hombres y sus instituciones. Y tratándose de la democracia, la mejor actitud de los gobiernos sería la de no aferrarse al lance optimista del primer artículo de su Constitución, y comentarlo, tácitamente, poco más o menos así: “mantendremos nuestra Constitución en continua vigilancia para que su vigencia sea lo más duradera posible”. Que en lugar de ser la democracia un tema de obsesiva preocupación, sea objeto de vigilancia. Que no se trasluzcan dramatismos. Vigilancia, pero no vigilancia hipocondríaca. Así como la salud de nuestro cuerpo se nota tanto más cuanto menos nos apercebimos del funcionamiento de sus miembros, de semejante manera la buena marcha de la democracia debería consistir en que funcione de tal manera que no se sienta la necesidad de hablar de ella.

Vigilar la democracia no consiste tanto en asegurar el derecho de acción y participación de todos los ciudadanos, cuanto en impedir que penetre en sus mentes una falsa idea de democracia obtenida a través de la sola etimología de la palabra. Con el tiempo las etimologías se desgastan o se tornan simbólicas. Decir que democracia significa, sin más, fuerza del pueblo, dominio del pueblo, etc., podría en principio hasta sonar a

sarcasmo. O en un caso menos grave, sería tan errático como entender en sentido histórico y literal los tres primeros capítulos del Génesis. Lo cierto es, que la primera fuerza de una democracia está que sea *real*. Es decir, no fundada en la noción de *pueblo* como una entelequia de fácil recurso para una dialéctica de persuasión. El pueblo no es un ente real sino una entidad abstracta, y por ende no se le pueden atribuir acciones en sentido real. El discurso político en que se habla de la voluntad popular, o de que el pueblo decide, o de que el pueblo manda, etc., vale sólo como juego metafórico. Se me replicará que todo eso es evidente, pero la evidencia no siempre se tiene en cuenta, precisamente porque es evidente; puedo admitir algo como evidente, pero falta que me percate de que lo es, y que mi actitud responda a esta convicción.

La democracia no es el gobierno del pueblo sino el gobierno de unas personas físicas que bien o mal elegidas, se dice que gobiernan representando los intereses de unos cuantos millones de ciudadanos. Pero ¿quién nos certifica que eso sea realmente así? El acto de elegir supone contrapesar conocimientos distintos acerca de opciones distintas. Pero en el juego político se trata de discernir aptitudes de personas, lo cual puede fácilmente convertir una elección en juego de azar. Hay quien dice que el pueblo no se equivoca jamás. Ciertamente que no para quines la elección resulta a su favor. Pero la verdad es que la inmensa mayoría de los votantes se decide por un personaje del que sólo conoce el nombre. Si la elección sale exitosa, adivinó, no acertó. ¿Puede eso llamarse un acto de elección popular? Elegir es activar una decisión voluntaria, y la voluntad por la que se deposita un voto suele ser o interesada o compelida (puestos a votar, “hay que votar por alguien”), y sólo por unos pocos, subseguida de conocimiento completo. Así es que, para un buen número de votantes, el sentimiento *post-votum* es el de haberse lanzado a una apuesta.

¿Hay que suponer por eso que el primer punto débil de la democracia está en la incertidumbre del voto? Es muy probable. No deja de ser una contradicción *a radice* el que, siendo el voto un acto tan personal e individual de cada ciudadano, los gobiernos elegidos suelen ser tan tardos en atender a los derechos individuales, los cuales a menudo sólo son efectivamente reconocidos después de varias acciones grupales de presión. Y eso sin contar las veces en que el pueblo demócrata, al sentir burlada su voluntad, ha cedido a la tentación de interrumpir su democracia confundiendo las deficiencias de las personas con las del sistema en sí. Como si hubiese dicho para sus adentros: “ya que nuestra democracia ha sido contaminada *ab initio*, rompamos el hilo democrático hasta reanudarlo con nueva votación”.

Y como eso ha ocurrido y puede ocurrir de nuevo, habría que encontrar una fórmula en la que todos los demócratas convinieran cuando sobre el sistema se cerniera ese peligro.

Si alguien pregunta concretamente por esa fórmula, no obtendrá ninguna respuesta que no sea tan arriesgada como el acto de votar. Así como no existe un adivino que nos indique la correcta pauta del voto, tampoco hay quien se halle dotado de tanta clarividencia que pueda intuir si hay o no trigo limpio en el ánimo del votado. Como ya se dijo, la inmensa mayoría de los votantes no conocen a los votados. Y puesto que no hay Código ni juez que penetre en las intenciones de las personas, nunca sabremos la carta que un nuevo gobernante esconde bajo la manga. Y aun cuando hubiera al menos una certeza moral de la rectitud de los electos, ¿quién podría predecir los cambios de personalidad que su investidura les produzca, pues bien acertado parece el antiguo aforismo según el cual las dignidades cambian la conducta de las personas (*dignitates mutant mores*).

Para empezar, conviene mucho tener en cuenta que nada es cognoscible, y mucho menos en una sociedad, si no se mira a la raíz de todo conocimiento, esto es, a las individualidades. Tenemos a la vista dos grupos de individuos: el primero, el que puede producir sorpresas, es el de quienes conducen el proceso democrático, que no siempre son plenamente conscientes de los destinos a que se encaminan; el segundo es la multitud de individuos que contemplan pasivamente el proceso y que también son inconscientes en el mismo sentido de los anteriores. Por tanto no hay que atender a las abstracciones de la oratoria política: la democracia no es el gobierno del pueblo; el pueblo, sin abstracción -cada uno de los ciudadanos-, sólo es sujeto de derechos y deberes, cuya realización depende de unos individuos concretos que ejercen el poder. Dicho crudamente: el pueblo no manda ni gobierna en ningún sistema político; el pueblo obedece y paga, y en los Estados de derecho más perfectos obedecen y pagan incluso quienes gobiernan. Democracia representativa y democracia participativa son expresiones huecas. En la realidad, los individuos no reciben beneficios tangibles ni por representación ni por participación, aunque en teoría se diga lo contrario. Y uno de los tumores de la democracia enferma yace precisamente en este punto: en que toda esa multitud de individuos no encuentra la forma real de gobernar que no sea sólo desde la retórica de los discursos.

Estamos con Platón cuando dice que el gobierno es cosa de sabios. Por consiguiente la conducción de la política debería considerarse una ciencia, o si se quiere mejor, una sapiencia. Y tanto más lo es cuanto que es mucho más noble una política que tiene por objetivo final al hombre-persona en

cuanto que persona. Ello significa que los principales actores de la democracia deberían constituir un equipo de sabios, mas no en el sentido magistral que suele darse a esta expresión, sino en otro más simple, en el que cada uno conoce la naturaleza y límites de su oficio. Tomás Aquino resume la tarea del sabio en esta sentencia de abolengo aristotélico: “es tarea del sabio ordenar” –*sapientis est ordinare*- (Cf. *Contra Gent.*, I, 1). En aplicación a nuestro caso, es tarea de los sabios de la democracia establecer el orden de lo que conviene a las individualidades de sus gobiernos, y dirigir los medios hacia ese cumplimiento.

## II.

Si existe una democracia sana, es aquella en que cada uno de los ciudadanos obtiene algo más que la libertad de votar, de afiliarse a un partido y de expresar libremente su pensamiento. Todo eso no son beneficios de la democracia, sino condiciones de su legítima vigencia. Naturalmente, para que se exprese la voluntad de una mayoría hay que votar; para que se conozcan las opciones políticas, tiene que haber partidos que las aglutinen, y todo ello en conjunto supone libertad de opinión. Pero para que las voces que se expresan no clamen en el desierto, se requiere que el partidismo democrático reconozca cierto principio de moderación. El partido puede muy bien tener protagonistas, pero ningún protagonismo le compete al partido. El partido no está por encima de sus afiliados, sino al revés. Y esto es simplemente así, porque los afiliados son la materia y el fin del partido. Esta afirmación, tan llanamente trivial, es la que mayormente se olvida detrás de las bambalinas donde opera el poder. Hay gobiernos democráticos que por exceso de amor a su partido, hacen inconscientemente todo lo posible para que gobierne otro en el próximo período. Lo cual no es nada malo para la democracia por lo mucho que así se facilita la alternancia de los gobiernos. Éstos, mientras tanto, se darán a conocer por sus frutos según la medida en que dejen entre paréntesis a sus partidos y conviertan su atención a las personas.

Sobre la atención que los gobiernos deben tener hacia los individuos, existe una literatura tan abundante y tan repetitiva, que cualquier escogencia nos suena a cosa sabida. Sin embargo habrá que repetir una vez más. En todos los gobiernos, tanto los de hecho como los de derecho, se ha visto comprometida la personalidad de los individuos: en los primeros el individuo queda subsumido en el Estado, en los segundos es una cifra de un supuesto pacto social. En los Estados que optaron por la supremacía de lo social, comenzaron a surgir las cuestiones sobre la posición del individuo

ante la sociedad y el derecho, cuestiones que aún permanecen irresolutas. ¿Qué clase de derecho es el que debe prevalecer, el individual o el social? Algunos se aferran al principio de que el bien particular debe someterse al común; otros piensan que la agregación social tiene su razón primaria en la singularidad, la cual debe en todo caso permanecer incólume. Observada esta dualidad en forma global, cada parte tiene sus argumentos legítimos. Pero si vamos a las comparaciones, es imposible refugiarse en el *qualunchismo*: necesariamente hay que parcializarse.

Si seguimos la primera tesis, el individuo está en función del bien común; si optamos por la segunda, no hay bien común que si no es realmente percibido y *sentido* por cada uno de los singulares. Es imposible que la sociedad persiga dos fines que se repelen entre sí. De hecho, aunque ambas tesis convengan en la necesidad de una cohesión social, una sobreestima la unidad y otra la multiplicidad. Es inútil que aquí pretendamos refugiarnos en el clásico término medio, porque si lo hiciéramos entraríamos en una ambigüedad en que todos tienen razón sin que se sepa quién la tiene. Así, pues, para que la idea de bien común no se funda en una nebulosa, optaremos por la prevalencia del individuo sobre la sociedad. No se trata de un individualismo raso y craso, pues nadie ignora que vivir en sociedad supone la aceptación de un pacto implícito en el cual cada una de las partes –individuo y sociedad– debe contribuir con alguna renuncia. Sólo se quiere afirmar que, a pesar de esas renunciaciones, no esté el individuo en función de la sociedad, sino al revés.

Eso no significa negarle a la sociedad la unidad que le compete, sino reafirmarla en su puesto de medio, no de fin. La sociedad es una unidad, pero una unidad de medios que los individuos utilizan según determinados códigos de leyes. Una de las razones de la sociabilidad humana está en que sólo en una unidad social pueden los individuos poner en acto su principio de perfectibilidad. La expresión aristotélica que define al hombre como *dsoon politikón* puede traducirse por animal político o social, pero poniendo muchos reparos en estos adjetivos. *Politikós* tenía un sentido mucho más restrictivo en el mundo griego de Aristóteles, en el que se alude a la convivencia y organización ciudadana basada en la unión de individuos libres en familias, de familias en aldeas y de éstas en la *pólis*. (Cf. *Polit.* I, 1252b y ss; III, 1278b y ss). Allí los fines de la sociedad tenían unas determinaciones muy asimilables a nuestro lenguaje como son las de utilidad común (*koinón synphéron*) y vivir bien (*eu dseen*). Entendiendo, sin embargo que si la utilidad común se va extendiendo mucho más allá del radio cívico, irá quedando inversamente afectada su aplicación a los individuos. Hablar hoy

día del bien común es casi una entelequia. Pero cuando ese bien común era *koinon symphéron*, se podía sentir como tal en los singulares aunque se tuviera en cuenta la derivación del verbo *symphéro* (contribuir, ayudar, etc.); porque cuanto menos numerosa es una sociedad, más cercanas se sienten las contraprestaciones de lo que por ella hay que sacrificar.

Pero la razón en que se funda la sociabilidad humana no está en los beneficios de la sociedad, sino en el hombre mismo, es decir, en su atributo máximo, que es la racionalidad. La primera definición del hombre no es “animal social o político” sino “animal racional”. Lo cual significa que la racionalidad precede a la sociabilidad, de modo que, en cuestión de fines y proyectos, el punto de mira no es el ser social del hombre sino su ser racional. La sociedad sólo es el ámbito que envuelve al hombre y le sirve de techo y de muro para defenderlo de la intemperie intelectual y moral. Se me dirá que para eso están un Derecho Privado y un Derecho Público en interconexión. Pero aceptamos esta dualidad a condición de que el derecho individual se coloque como germen y raíz de todos los derechos sociales, desde los del Estado mismo hasta los de los grupos minoritarios. Vale afirmar que el fin de las leyes es el bien común, pero a condición también de que se entienda el bien común como resultado del que perciben los singulares, pues el bien común sería un principio nugatorio si no se encarnara en el bien particular de cada individuo. Más brevemente: no hay bien común allí donde cada singular no recibe de él una porción *tangible*.

Pero defendamos esta postura contra los sociólogos, quienes la ven como un individualismo cerrado. Según ellos, no hay fenómeno humano, en la ciencia, en la técnica y en todos los órdenes del pensamiento que no sea un producto social. Para ellos, organizar una política en función del individuo equivale a consagrar la prepotencia del fuerte contra el débil, por vía de exacerbar la competitividad y por ende propiciar los excesos del libre mercado. Si se nos habla de impedir excesos, estamos de acuerdo con los sociólogos. En tal caso, las democracias auténticas serían las primeras en colaborar, indagando en qué aspecto jurídico, o en qué forma de ejercer el poder se traspasan los límites de la equidad social. En lo que estamos en desacuerdo es en la pretensión de trazar un rasero de igualdad general. Los hombres somos iguales en especie, pero diferentes en atributos. Las políticas que han pretendido igualar a los ciudadanos por el mismo rasero, o no lo han conseguido jamás, o si lo consiguieron fue sólo por un tiempo y a costa de fuertes represiones. No se sostienen indefinidamente los gobiernos que actúan contra natura. Las cualidades individuales tienden, como los ríos, a buscar su cauce.



Lo que se pretende no es fundar un individualismo a ultranza, sino buscar un equilibrio en que cada singular, sin romper el principio de sociabilidad, pueda ser lo que es y no simplemente un producto social. No hay nadie que sea del todo social ni del todo individual. Pero desde la parte individual, a nadie se le puede impedir estar en desacuerdo con el sentir de la vecindad. A este propósito dice Bertrand Russell: “Si un hombre desea sinceramente seguir el camino que la vida le ofrece, tiene que aprender a mantener una actitud crítica frente a las costumbres y creencias de la tribu, aceptadas comúnmente por sus vecinos”. (*Autoridad e Individuo*, F.C.E., México, 1943, p. 108). El comunismo y el socialismo radical quieren neutralizar al individuo con el fin principal de impedir la competitividad. Quien compite –suponen ellos– se opone al principio de igualdad. Aquí hay petición de principio, pues bien claro es que la igualdad está en el orden de la especie y no del individuo. (Según la especie, ¡todos tenemos derecho a ser Papas!). En cuanto a la competitividad, siempre es bienvenida como buena señal de que hay individuos que sobresalen del rebaño. Sin competitividad no hay progreso, suponiendo que todos estemos de acuerdo en que el progreso es cosa deseable. Es falso que la competitividad sea causa de la humillación de los derrotados, que suelen ser los más débiles, pues no es la competencia en sí lo que causa la derrota sino la inferioridad del competidor. El competidor que vence no se enfrenta contra la sociedad: lo que pretende es reafirmar su ser individual dentro de su ser social. Si sólo contemplamos al hombre desde su plano social, lo condenamos al rebaño. Bien vale que escuchemos a este respecto el consejo de Séneca: “De nada hay que guardarse más que de seguir al rebaño, no marchando hacia donde hay que ir, sino adonde va la marcha”. (*De vita beata*, I, 3).

El Derecho político natural, como derivado que es de la esencia humana, nos enseña que la sociedad no es sólo una comunidad de fines sino también y sobre todo de medios; y uno de sus fines consiste en ordenar equitativamente los medios para que cada individuo pueda poner en acto su principio de perfectibilidad. Si esta condición no se diera, condenaríamos la sociedad al estancamiento, si ya no es que la disolveríamos del todo. La sociedad prosperará según la medida en que se empeñe en realizar dicho fin. Por eso es mucho más realista afirmar que son los individuos quienes perfeccionan la sociedad y no la sociedad a los individuos. La sociedad no es un ente al que el individuo se une conscientemente en un momento dado, sino que todos los hombres se han sentido siempre sociales sin que nadie se haya percatado de cómo ni cuándo ha sido.

En definitiva, cuando afirmamos que proceden contra natura los gobiernos que colocan el sistema político y social por encima de los individuos, no pensamos en una sociedad hecha de multitudes amorfas, sino compuestas de hombres tal como son, con sus sentimientos, emociones y pasiones; no como podrían ser, por ejemplo en una dictadura del proletariado. Tampoco aludimos a lo que sería una sociedad de hombres acaudillados por un déspota y mantenidos en la inconsciencia y la ignorancia de sus derechos negados. Esas situaciones, que parecen tan absurdas, se han dado no pocas veces en la historia, y ésta es una de las razones por las que las democracias actuales deberían permanecer vigilantes, pues por alguno de esos misterios de la biología, de vez en cuando grandes grupos humanos transitan por etapas de embotamiento de sus facultades intelectivas y volitivas. Y si entonces caen en manos de algún usurpador, son los mismos entorpecidos ciudadanos quienes se encargan de obliterar sus propias vías de escape.

Contra lo dicho se podría objetar que cualquier Estado de derecho muestra su atención hacia los individuos concediendo cierta autonomía jurídica a las personas morales, sin ninguna condición de que actúen en función del Estado. La denominación de personas jurídicas y morales es uno de tantos usos del lenguaje, que se tolera sin ninguna exigencia de análisis lógico. Pero no se olvide que una persona jurídica se llama así por analogía de proporcionalidad con las personas naturales que la componen; y que la persona jurídica no es más que un colectivo de personas naturales que mantienen su intransferible personalidad, con sus derechos naturales y adquiridos. Las personerías jurídicas no se otorgan por gracia del Estado sino por su deficiencia. Ninguna personería jurídica tendría sentido si el Estado quisiera o pudiera actuar en plena función de cada una de las personas naturales. La personería jurídica es también una ficción, como el Estado; pero es necesario crearla para ayudar a que los derechos de ciertas personas no queden en mera ficción. Buena muestra de ello son los gremios y sindicatos. Cuando un gremio actúa para proteger a sus agremiados, no se pregunta si su acción favorece o perjudica al gremio, porque se acepta el supuesto de que el gremio es cada uno de los agremiados. Es necesario que los gremios se revistan de juridicidad, precisamente para salvarse de los imprevistos de la administración pública.

Otra razón para que surjan gremios y sindicatos es la prevención de las muchas falencias de los órganos del Estado en materia de prevención a favor de los ciertos grupos especiales. Estos tienden a reunirse cuando, sienten que sus derechos particulares o atributos personales no comunes a los demás, corren peligro de quedar neutralizados por el clamor demagógi-

co de la igualdad ante la ley. La voz popular y la arenga política no suelen distinguir entre derechos innatos y derechos adquiridos. Ciertamente que la ley nos reclama a todos en general, pero de distintos modos, en cantidad y cualidad, según las diferencias cualitativas de cada singular. Es imposible que se imponga el igualitarismo ante la ley, no porque haya voluntades que lo impidan sino por deficiencia de materia. O si se quiere, porque ninguna especie produce individuos en serie. Tan impracticable es el igualitarismo político y social, que ni siquiera el despotismo más absoluto podría imponerlo. Porque cuanto más multiabsorbente lograra ser el Estado, con mayor dificultad llegarían a las periferias sus beneficios igualitarios. Quienes hablan con poca estima de los gremios medievales, no se imaginan cuántos derechos individuales salvaron frente a la indiferencia del Imperio y el Papado.

### III.

El individuo humano posee un atributo muy singular, al que los gobiernos democráticos deben dedicar especial cuidado: es el atributo de la libertad. En ella radica la fuente de todo movimiento individual hacia la perfectibilidad. Pasemos de largo todo cuanto sabemos de la libertad en general y sus clasificaciones. En otro lugar hemos hablado de las definiciones engañosas que se han formulado sobre este concepto. (Cf. Ramis P., *De la libertad y sus apariencias*, en DIKAIOSYNE n° 15, Mérida, 2005, pp. 135-150). De la libertad en sí, como ente metafísico, nada podemos decir; sólo sabemos, teóricamente, que es una facultad inherente a la naturaleza racional. Pero sí que la “sentimos” cuando nos la quitan, de la misma manera que nos percatamos de algún miembro interno de nuestro cuerpo cuando hay disfunción en él. De este modo la idea de libertad nos viene por vía de negación. Es una ausencia, pero una ausencia de algo que puede y debe ser en un momento dado. No me interesa la libertad de lo que podría ser, como por ejemplo la de circular por las calles a lomo de mula. Para sentir la falta de libertad es preciso que se nos impida algo que además de querer hacerlo, lo podamos hacer; que sintamos la falta de aquello que se nos prohíbe.

También conviene relativizar la libertad a la vista de la Historia, para que no caigamos una vez más en la imprecisión. Me bastará a este respecto una consideración anecdótica de Julián Marías: “No poder votar es una falta de libertad... si se pretende votar. Durante milenios no se ha pretendido; desde cierta fecha, esto empezó a ser frecuente –aunque menos de lo que se piensa–; pero sólo los hombres; en una fecha más tardía, a un pequeño grupo de mujeres se les ocurrió que era ilógico que votase sólo la mitad de

la humanidad —en efecto, era ilógico—; y como estas damas tenían una especial sensibilidad para la lógica, esto les pareció una monstruosa privación de libertad; recuérdese cuál fue la reacción de la inmensa mayoría de las mujeres: una sorpresa más bien divertida; porque la falta de lógica no las alborotaba excesivamente y, sobre todo, porque nunca habían apetecido ir a depositar papeletas en las urnas electorales. Hasta el punto de que, cuando sucesivamente se fue estableciendo en muchos países el sufragio femenino, la reacción sincera de la mayoría de las mujeres fue: ‘¡qué fastidio, *tener* que votar!’. Es decir, el derecho al voto, la libertad de votar, se presentaban primariamente como una imposición, como una falta de libertad, a saber, la de quedarse en casa y desentenderse de las elecciones”. (*La estructura social*, Emecé, Buenos Aires, 1958, p. 203).

Y es que no basta ser libre por naturaleza: también hay que serlo por merecimiento. Los atributos sustanciales humanos, igual que los miembros corporales, deben ejercitarse siempre con nuevos movimientos, pues de lo contrario padecerán atrofia o se limitarán a funcionar sobre mínimos. Pero ese ejercicio requiere medios e instrumentos; y es precisamente a los gobiernos democráticos a quienes con mayor propiedad compete el oficio de fomentar la libertad de los ciudadanos. Porque cada individuo que libremente ha rendido el homenaje del voto a un gobernante, merece de éste, cuando menos, un apuesta a favor de su libre albedrío. Tanto debe valer decir que democracia hace ciudadanos libres como que ciudadanos libres hacen democracia. La puesta en acto del principio de perfectibilidad de cada particular revierte en perfeccionamiento de toda la ciudad. Cuando un ordenamiento jurídico es democrático, no solamente reconoce la libertad de los singulares, sino que también, en un mismo acto, regula y limita la libertad de todos en general. Y digo *regula y limita* para que nadie crea que la establece o la decreta. No necesita decreto lo que es evidente.

*Regulación y limitación*: dos conceptos a los que los gobiernos democráticos deben aplicar particular atención, habida cuenta de la frecuencia con que la libertad de los particulares se descontrola y tiende a rebasar los límites. Cada individuo tiene, dentro de la sociedad, su propia parcela de libertad que, aunque sea muy reducida, suele ser suficiente para que no se diga que su estado es de dependencia absoluta. Y ésta es la libertad que un Estado democrático debe vigilar, para que no sea invadida por la voluntad más fuerte de otros individuos o grupos. La estima de unos particulares hacia la libertad de otros particulares es la medida del vigor de la democracia. Esta empieza a corromperse por la base cuando la mayor fuerza volitiva de unos oprime la libertad de otros. Pero es muy posible que, si una democracia se

corrompe por debajo, el modelo venga de arriba: que la democracia se haya desviado hacia la arbitrariedad. Y es cosa sabida que cuando un gobierno es arbitrario, su arbitrariedad se contagia a todos los ciudadanos. Un dictador hace dictadores a muchos, porque suele ser fuerte para los débiles y débil para los fuertes. En fin, ningún hombre puede conculcar la libertad de otro sin que los demás se duelan de la misma injuria; esto es, sin que se resienta la libertad en sí. De todo lo cual resulta que, paradójicamente, regulando y limitando la libertad de los particulares se mejora la sociedad de hombres libres.

#### IV.

La libertad es una subpotencia de la voluntad, la cual, juntamente con el entendimiento, constituye el psiquismo superior del hombre. Nos gustaría prescindir de especulaciones y definir directamente la libertad como: “capacidad de obrar por voluntad propia”. Definición válida con tal de que se entienda que la voluntad libre se articula con la razón; pero de tal manera se articula, que la libertad es consecuencia del entendimiento, y no viceversa. Somos libres porque somos racionales, no al revés. Tan pronto como el entendimiento percibe y coordina, la voluntad decide o se inhibe. No es el entendimiento el que primero ordena y luego la voluntad ejecuta, como afirman algunos más tomistas que Santo Tomás. El entendimiento nada puede ordenar, porque no es libre. Lo que él entiende, lo entiende *necesariamente*. Sin embargo, entendimiento y voluntad actúan en un mismo momento indivisible, como la fuerza y el rodaje, como la luz y la visión. En un mismo instante, el entendimiento es receptivo y la voluntad, operativa, y lo sigue siendo incluso en los momentos de más alta especulación, cuando la voluntad parece larvada. Por consiguiente, la autoridad que niega la libertad de un súbdito, le niega también la racionalidad.

Pero la gestión democrática es, por encima de todo, un quehacer práctico, y la voluntad libre del ciudadano debe ser admitida como un dato del presente y del devenir histórico y social, entendiendo que la materia de ese devenir es la dialéctica de la libertad, la cual no aspira a imponerse como simple medio sino como fin en sí misma. La democracia no crea ciudadanos para que elijan esto o aquello, sino sólo para que elijan. Porque el hombre no se siente libre de algo o para algo, sino que, simplemente, se siente libre. La libertad está siempre en la esencia de la voluntad, y lo estaría aun en los casos en que no hubiese libertad de nada ni para nada. La libertad está presente incluso en la indeterminación de la voluntad. No se pierde el libre

albedrío ni siquiera bajo el voto de obediencia que emite un observante religioso, pues la misma decisión de obedecer es un acto continuado de libre elección. El hombre podría interrumpir el ejercicio de todos sus atributos excepto los del entendimiento y la voluntad. Por consiguiente, un voto de obediencia no es más que una ficción canónica, pues en la realidad es imposible renunciar a la voluntad libre, tal como es imposible que un hombre decida no pertenecer a la especie humana.

Por todo esto, el solo proyecto de restringir la libertad en una república es la mayor de todas las injurias, y es sentida como propia incluso por las personas que no han sido directamente afectadas, porque la libertad es un sentir universal. Se me podrá replicar: no será tan universal cuando aún existen muchos pueblos masivamente injuriados, e incapaces de alzarse por sus fueros. Es cierto que esos pueblos existen, pero su incapacidad no es esencial sino accidental, puesto que la conciencia de su libertad se halla adormecida sólo temporalmente, y los tiranos que mantienen esta situación no son eternos aunque mucho puedan durar. Siempre llega el día en que revive la conciencia de la libertad. Algunos pueblos han tenido que recuperarla por vía traumática. No importa: aquí el fin justifica los medios.

Los gobiernos democráticos, sobre todo si son nuevos en la palestra, deben tener en cuenta que la libertad, como todas las otras facultades humanas, tiene que ser cultivada y educada. Como se sobreentiende de lo dicho, la libertad no está asegurada por el solo hecho de vivir en democracia. Tal vez los gobiernos podrían tomarse en serio el ideario de aquellos educadores que abogaban por una “educación liberadora”. Más allá de las modas intelectuales, la cuestión de la libertad será siempre un problema de nuestro tiempo. La libertad está siempre en peligro como lo está la misma democracia. Los educadores, que tanto han diagnosticado sobre lo precario de la libertad de los educandos, deberían alarmarse menos por el diagnóstico que por el pronóstico. Malo es que haya poca libertad, pero lo peor es que cada día habrá menos, porque el mercado siempre nos enviará nuevos agentes de seducción que irán invadiendo la menguada parcela de nuestro libre albedrío. Nada nuevo bajo el sol, pues ya Sócrates y Diógenes se sentían cada vez más libres ante las variadas ofertas mercantiles de la próspera Atenas. Una buena lección para el consumismo postmoderno. La libertad se siente menos comprometida frente a la restricción de posibilidades que ante su amplitud. Cada nueva adquisición cursa factura contra la libertad del adquirente.

A ello se suma el problema de las distintas cuotas de libertad según la cantidad y cualidad de los diferentes atributos de cada individuo. Como ya se dijo más arriba, los pactos sociales establecen unos límites de la libertad para que las decisiones de cada sujeto sean expresión de su naturaleza racional, y no de una arbitrariedad. Es ahí donde tienen su labor los programas educativos de la democracia. La buena política de libertad no es la que suele proclamarse desde las tribunas de la controversia, donde suele prometerse lo imposible. Los verdaderos educadores para la libertad son aquellos que no actúan predeterminados por ideologías en boga, o por prurito de estar *à la page*, sino los que miran al hombre como sujeto receptivo del pensamiento universal. En una democracia caben todas las tendencias, incluidas las que están de moda, pero no *porque* estén de moda. Los programas educativos serán democráticos si orientan los entendimientos hacia la superación de fronteras. Los regionalismos, el aferramiento a la tradición sólo por la tradición, la obsesión por el problema de la identidad nacional, etc., suponen un regreso a los “ídolos de la tribu”. No es necesario resguardarnos de todos los vientos que vienen de afuera, pues no todos son portadores de miasmas. Hasta las colonizaciones serían buenas si nos liberaran de la tribu y de la caverna. En tal sentido, el mejor programa educativo sería el que se inspirase en las siguientes sentencias que representan la porción más sana del Estoicismo romano: “Nosotros afirmamos que nuestra patria es el mundo”. “Todos venimos de los mismos orígenes y de los mismos principios”. “Nosotros veneramos la sociedad del género humano”. “A nadie tenemos por más noble sino a los que se distinguen por su rectitud de intención y aptitud para las buenas artes”. (L. A. Séneca, *De beneficiis*, 3-28). Y en cuanto a la esclavitud, aunque ningún Estoico la podía condenar, Séneca, en el mismo lugar citado, recomienda a los señores no olvidarse de algo tan obvio como es la condición humana del esclavo. Y en la Epístola 91 consagra este principio: “Homo res sacra homini”: el hombre es cosa sagrada para el hombre. (Verosíblemente, Hobbes, buen conocedor de Séneca, se contrainspiró en esta sentencia para emitir la suya: *Homo homini lupus*).

Una buena educación democrática, o precisando mejor, dentro de una política democrática, fomentaría desde los primeros años la humanización de la escuela. Muchas quejas han surgido contra la deshumanización de la ciencia y la técnica. Aislado los residuos de necesidad que hay en esta estimación y afincándonos en lo que contiene de verdad, si una educación se deshumaniza, la primera facultad humana que naufraga en ella es el libre albedrío. Si esto sucediera, se impondría retornar a las viejas sentencias estoicas, e insistir en formar hombres a los cuales “nada de lo humano les

sea ajeno”. El estudiante no debería esperar a llegar a la universidad para desalforjarse de rémoras ideológicas y psudomoralismos. Eso debería venir ya resuelto por la supuesta “pedagogía liberadora”. Así las universidades no tendrían que proclamar la “búsqueda de la verdad” como punto de partida sino como continuación.

## V.

Pero la verdad que se busca a través del estudio no es una verdad absoluta, porque si lo fuera, entraríamos en la pregunta de Poncio Pilato: “¿Qué es la verdad?”. (*Io.* 18, 38). Esta cuestión se puede discutir ontológicamente, pero por este medio nunca se llegará a resolver el problema que más interesa en una república: el de las verdades particulares y concretas. No quiero negar la posibilidad de enunciar verdades ideales, pero ésta no es una labor para los gobiernos democráticos. Lo que a ellos incumbe es crear y mantener el ámbito necesario para que cada individuo tenga la libertad de adecuar su *yo* a la *circunstancia* que se le presente. La verdad tiene sus fueros, pero también los tiene la opinión, al menos mientras estamos en espera de que se clarifique la verdad. Con esto tocamos directamente el tema de la libertad de enseñanza, que es el supuesto indispensable para que los educandos cultiven la verdad que ya poseen, o naveguen por las opiniones de su preferencia.

En principio, partamos de una obviedad: que en un Estado democrático caben todas las tendencias pedagógicas que no se opongan a la legalidad. Esto es, que todas las “verdades” relativas tienen derecho a entrar en la consideración común. ¿Quiere esto decir que los centros pedagógicos pueden competir como se compite en un mercado? Si la competencia se da sólo en la palestra académica, rotundamente sí, porque en este caso no se compite por ambición sino por emulación. Pero entonces salta otra pregunta: ¿Tiene derecho el gobierno de un Estado a tomar parte en esa competencia como un educador más, diseñando programas y proponiendo una especie de pedagogía de Estado? La respuesta puede ser afirmativa a condición de que se acompañe de algunas cautelas. En primer lugar, los gobiernos, aunque sean democráticos, difícilmente refrenan su tendencia hegemónica. Y además, un equipo de gobierno no suele montarse en vistas a un porvenir académico del país. Yo diría más: Estado-Educación es un binomio forzado. Casi una antinomia. Sólo en una región imaginaria cabe la posibilidad de un Ministerio de Educación que no sea más que de educación. La política inficiona siempre los conocimientos, y de ello no nos inmuniza el pensar



que todos somos “animales políticos”. Porque las pedagogías oficiales suelen ser poco generosas con las iniciativas que vienen de afuera. No es lo mismo educar desde el ojo de un solo pensamiento que desde la perspectiva de muchos. Por esto un Ministerio de Educación como tal no podría ser pedagogo aunque todos sus miembros fueran postgraduados en la materia. Lo mismo vale decir de todos los sistemas educativos unilineales.

Sin embargo, tampoco seremos tan radicales que le neguemos al Estado el derecho de tener sus centros educativos, aunque no sea más que en atención a una clientela determinada —siempre la hay— que prefiere ser educada según el pensamiento del Estado. De lo contrario condenaríamos indirectamente aquello que más defendemos: el libre albedrío. Además, no sería razonable negar la libertad al mismo ente que nos la garantiza. Sólo se trata de protestar contra los Estados que quieren imponer una epistemología de la educación. Los que así proceden hacen algo más que negar la libertad: la esterilizan de raíz antes que de que crezca y se manifieste. Y como para ello también es preciso estar adiestrado en técnicas pedagógicas, resulta que estamos ante un Estado cuyos *diestros* educadores actúan como funcionarios públicos encargados de fundamentar el monopolio de la enseñanza. Y su engañosa destreza consistirá en no aparentar que cumplen órdenes del Estado, sino en exponer las razones por las que es un deber implantar una pedagogía “oficial”. Dirán que la enseñanza es un servicio público, que si se presta en cosas de menor importancia, cuánto más no hay que prestarlo cultivando la parte más noble del ciudadano: su inteligencia. Es decir: colocarán la enseñanza simplemente en el género de la utilidad pública.

Ni que decir tiene que tales trivialidades no convencerán a nadie. Pero se puede responder a ellas con otras trivialidades. Decir, por ejemplo, que es cierto que la educación es un servicio público, pero que ni el Estado es el sujeto del servicio ni el ciudadano el objeto; que es misión del Estado tutelar las actividades libres de los ciudadanos, pero no dirigitas; que el Estado no es educador sino protector de las iniciativas educadoras. Para que el Estado fuese educador debería ser el único ente depositario del saber universal, pero resulta que no sólo no lo es sino que sustancialmente no lo puede ser, pues su finalidad no es el cultivo del pensamiento —ni siquiera del pensamiento político— sino de la acción política; y en cuanto que tal, puede ser incluso rémora del pensamiento. Su oficio no es crear directrices de ciencia u opinión, sino disponer espacios para que éstas se desarrollen. El hombre político sólo puede actuar como científico o humanista si coloca entre paréntesis sus propósitos políticos, es decir, si opera no como agente público sino como particular.

Teóricamente, los gobiernos democráticos no deberían tomar parte en situaciones semejantes. Pero sólo podemos suponerlo en teoría, pues no faltaron momentos en que también ellos se dejaron llevar por la tendencia intervencionista en educación. Hay métodos sibilinos de infiltrar opiniones y tendencias. Ciertos manuales de aprobación oficial han estado sembrados de lances subliminales. No es necesario presentar ejemplos que todos conocemos. Ni diré que esos intentos hayan emanado siempre de cúpulas superiores; pueden ser iniciativas particulares de quienes, excedidos de celo por los intereses del “amo”, ejercen una extra-delegación oficial que el gobierno no parece interesado controlar, cuando sería realmente ahí donde debería intervenir.

Los gobiernos democráticos, en fin, tienen sobrada materia de intervención si se limitan a su rol de mantener y mejorar las condiciones externas para que, a través de los centros educativos, los educandos desarrollen su conciencia de libertad y libre albedrío. Además, no habrá logrado poco el Estado si los individuos sienten que pueden ejercer sus facultades en forma expedita, a pesar de las diversas presiones sociales de las que es imposible escapar; o si no los domina el continuo temor de que la confluencia de talentos y otros atributos termine en choque, o peor aún, en avasallamiento. Un gobierno democrático habrá alcanzado la suma de los bienes posibles si logra encauzar las libertades de todos para que cada uno se sienta cómodo en la suya.

Como vimos al principio, Norberto Bobbio se lamentaba de la poca salud de la democracia. La verdad es que difícilmente la tendrá óptima en el futuro, habida cuenta de la lejanía que se ha establecido entre los ciudadanos de a pie y los centros de alto poder. Y esta distancia no la salva ni el número de votos ni la frecuencia con que se vote, a menos que el voto ciudadano se repitiera en todos los espacios que le conciernen directamente. Porque ¿de qué le sirve al individuo haber votado por un presidente, o por un gobernador, si él nunca podrá moverse en esas alturas? La simple libertad de votar –aunque alguna vez pueda tener decisiva importancia– no garantiza la porción completa de libertad que corresponde a cada individuo. Digámoslo con las palabras del mismo Norberto Bobbio: “Si hoy día se pretende tomar un índice del desarrollo democrático, ya no puede ser el número de personas que tienen derecho a votar, sino el número de sedes distintas de las sedes políticas donde se ejerce el derecho del voto; dicho sintéticamente, pero eficazmente: para emitir un juicio del estado de democratización en que se

halla un determinado país, el criterio ya no debe ser el de 'quién' vota sino el de 'dónde' se vota (y que quede claro que aquí entiendo el 'votar' como el acto típico y más común de participar, pero en modo alguno pretendo limitar la participación al voto)". (*Op. cit.*, p. 45-46).

Sin embargo, las democracias podrían asegurarse una cierta longevidad, a pesar de la precariedad de su salud, si lograran mantener la continuidad de las libertades políticas y ciudadanas; si las escuelas acertaran a fomentar la conciencia de libertad y libre albedrío en un grado tal que cada uno de los ciudadanos se sienta con voz y voto en las decisiones de su entorno más inmediato. Algo de esto está ocurriendo ya, pero aún muy tímidamente. Para que llegue a la normalidad, hay que apresurarse a instalar en las mentes más jóvenes la suficiente conciencia de libertad para que, al menos en un principio, *sientan* que la democracia no es completa con el solo voto general; para que exijan que la democracia del gobierno se extienda a toda la polis. Que desde el gobierno y desde las instituciones educativas se tenga como principio y fundamento esta proposición: El derecho a la libertad precede a los demás derechos políticos. Esto sería lo más cercano a la salud total de la democracia.