

JOSEPH A. SCHUMPETER

CAPITALISMO, SOCIALISMO
Y DEMOCRACIA

VOLUMEN II

Traducción de
Roberto Ramos Fontecoba

PÁGINA INDÓMITA

Título original: *Capitalism, Socialism and Democracy*

© Routledge, Taylor & Francis Group, 2010
© de la traducción, Roberto Ramos Fontecoba
© de la traducción de «La marcha hacia el socialismo»,
Alejandro Limeres y Roberto Ramos Fontecoba
© de la presente edición, PÁGINA INDÓMITA, S.L.U.
Providencia 114 bis, 4º 4ª. 08024 Barcelona
www.paginaindomita.com

Diseño de cubierta y composición: Ángel Uzkiانو
Ilustración de cubierta: Diego Rivera
Impresión y encuadernación: Romanyà Valls
Primera edición: octubre de 2015

Todos los derechos reservados

ISBN obra completa: 978-84-943664-0-6
ISBN volumen II: 978-84-943664-4-4
Depósito legal: C-1385-2015

ÍNDICE

CUARTA PARTE. SOCIALISMO Y DEMOCRACIA	II
20. El planteamiento del problema	13
1. La dictadura del proletariado	13
2. La experiencia de los partidos socialistas	17
3. Un experimento mental	22
4. En busca de una definición	26
21. La teoría clásica de la democracia	37
1. El bien común y la voluntad del pueblo	37
2. La voluntad del pueblo y la voluntad individual	41
3. La naturaleza humana en la política	46
4. Razones de la supervivencia de la teoría clásica	60
22. Otra teoría de la democracia	67
1. La competencia por el liderazgo político	67
2. La aplicación del principio	73
23. Conclusión	91
1. Algunas implicaciones del análisis precedente	91
2. Condiciones para el éxito del método democrático	100
3. La democracia en el orden socialista	110

QUINTA PARTE. BOSQUEJO HISTÓRICO DE LOS PARTIDOS SOCIALISTAS	121
Preliminar	123
24. La minoría de edad	125
25. La situación con que Marx se enfrentó	135
26. De 1875 a 1914	149
1. La evolución británica y el espíritu del fabianismo	149
2. Suecia, por un lado, y Rusia, por otro	156
3. Los grupos socialistas de los Estados Unidos	165
4. El caso francés. Análisis del sindicalismo	174
5. El partido alemán y el revisionismo. Los socialistas austriacos	181
6. La Segunda Internacional	194
27. De la Primera a la Segunda Guerra Mundial	199
1. El «gran rifiuto»	199
2. Los efectos de la Primera Guerra Mundial sobre el destino de los partidos socialistas de Europa	202
3. El comunismo y el elemento ruso	208
4. ¿Administración del capitalismo?	216
5. La guerra actual y el futuro de los partidos socialistas	231
28. Las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial	237
1. El Reino Unido y el socialismo ortodoxo	238
2. Las posibilidades económicas de los Estados Unidos	244
1. Redistribución de la renta mediante los impuestos	244
2. La gran posibilidad	247
3. Condiciones para su realización	251
4. Problemas de la transición	260

5. La tesis del estancamiento	262
6. Conclusión	271
3. Imperialismo y comunismo rusos	272
ADENDA. LA MARCHA HACIA EL SOCIALISMO	287
ÍNDICE ONOMÁSTICO DE LA OBRA COMPLETA	305

CUARTA PARTE
SOCIALISMO Y DEMOCRACIA

EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

I. LA DICTADURA DEL PROLETARIADO

No hay nada tan engañoso como lo obvio. Sin embargo, los acontecimientos de los últimos veinte o veinticinco años nos han enseñado a ver el problema que se oculta tras el título de esta cuarta parte. Hasta 1916, aproximadamente, la relación entre el socialismo y la democracia resultaba bastante obvia para la mayoría de las personas, sobre todo para los exponentes acreditados de la ortodoxia socialista. A casi nadie se le habría ocurrido cuestionar que los socialistas formaban parte del club democrático. Por supuesto, los propios socialistas —salvo los pertenecientes a algunas ramas del sindicalismo— afirmaban incluso ser los únicos demócratas verdaderos, los vendedores exclusivos de la mercancía auténtica, la cual no debía confundirse nunca con la falsificación burguesa.

A estos socialistas no solo les resultaba natural tratar de realzar los valores de su socialismo mediante los valores de la democracia, sino que también invocaban una teoría que les demostraba satisfactoriamente que ambas cosas estaban ligadas de un modo indisoluble. Según dicha teoría, el dominio privado de los medios de producción constituye la base tanto de la capacidad de la clase capitalista para explotar al obrero como de su capacidad para imponer los dictados de su interés en la dirección de los negocios políticos de la comunidad; así,

el poder político de la clase capitalista es simplemente un aspecto particular de su poder económico. Las consecuencias son, por una parte, que no puede haber democracia mientras exista ese poder económico — es decir, que la mera democracia política es por necesidad una ficción —, y, por otra parte, que la eliminación de ese poder marcará el fin de la «explotación del hombre por el hombre» y el comienzo del «gobierno del pueblo».

Este argumento es, por supuesto, esencialmente marxista. Dado que se deduce de forma lógica — en realidad, tautológica — de las definiciones de los términos que forman parte del esquema de Marx, tendrá que compartir la suerte de dicho esquema, y en particular la suerte de la teoría de la «explotación del hombre por el hombre».¹ A continuación ofrezco lo que a mi juicio es un análisis más realista de la relación entre los grupos socialistas y el credo democrático. Pero también necesitamos una teoría más realista de la relación que puede existir entre el socialismo y la democracia mismos, es decir, de la relación que, al margen de los deseos y de los eslóganes, puede existir entre el orden socialista, tal como lo hemos definido, y el *modus operandi* del gobierno democrático. Para resolver este problema hemos de investigar primero la esencia de la democracia. Sin embargo, hay otro punto que requiere una aclaración inmediata.

El socialismo podría ser en esencia el verdadero ideal de la democracia, pero los socialistas no son muy exigentes en cuanto al modo en que ha de implantarse. Las palabras *Revolución* y *Dictadura* nos saltan a la vista en los textos sagrados, y muchos socialistas modernos han manifestado de forma explícita que no se oponen a forzar las puertas del paraíso socialista mediante la violencia y el terror que deben servir de ayuda a los medios más democráticos de conversión.

1. El hecho de que el poder individual y el colectivo no puedan definirse en términos puramente económicos — como los define la teoría de las clases sociales de Marx — es una razón incluso más fundamental para considerar inaceptable este argumento.

Sin duda, la posición del propio Marx es susceptible de una interpretación que puede hacerle aparecer libre de culpa ante los demócratas. En la primera parte pusimos de manifiesto cómo sus opiniones sobre la revolución y la evolución pueden reconciliarse. La revolución no significa necesariamente un intento de imponer la voluntad de una minoría a un pueblo reacio; puede significar tan solo la supresión de los obstáculos que las instituciones obsoletas, dominadas por grupos interesados en conservarlas, oponen a la voluntad del pueblo. La dictadura del proletariado permite una interpretación similar. En apoyo de esta tesis puedo señalar de nuevo los pasajes pertinentes del *Manifiesto Comunista* en los que Marx habla de arrebatar las cosas a la burguesía «de modo gradual», así como de la desaparición las distinciones de clase «en el curso de la evolución» —frases que, a pesar del énfasis en la «violencia», parecen apuntar hacia un procedimiento que podría entrar dentro del significado de la democracia tal como esta se suele entender.²

Pero esta interpretación carece de unas bases sólidas, y no hace sino reducir la famosa revolución social y la no menos famosa dictadura a florituras de agitadores cuyo objetivo es inflamar la imaginación del auditorio. Muchos socialistas que fueron discípulos de Marx, y otros muchos que se declararon discípulos suyos, mantuvieron una posición diferente. Si me guío por la autoridad de los verdaderos escribas y fariseos, que deben de conocer la Ley mejor que yo, y por la impresión que me ha producido la lectura de los volúmenes de *Die Neue Zeit*, tengo que admitir la posibilidad de que, si Marx hubiese tenido que elegir, habría antepuesto el socialismo a la observancia de un procedimiento democrático.

Sin duda, en dicho caso Marx habría declarado, como lo han hecho otros posteriormente, que en realidad esto no supone un desvío de la verdadera senda democrática, sino que

2. En el cap. 25 volveré a tratar cómo contemplaba el propio Marx el problema de la democracia.

para dar vida a la verdadera democracia es necesario disipar los humos tóxicos del capitalismo que la asfixian. Ahora bien, para el creyente de la democracia la importancia de observar un procedimiento democrático aumenta en proporción a la importancia del problema que se debate. De ahí que, en el caso de una reconstrucción fundamental de la sociedad, el procedimiento democrático ha de ser, más que nunca, vigilado y protegido con celo, con todas las garantías disponibles. Quien esté dispuesto a rebajar estas exigencias y a aceptar con sinceridad un procedimiento no democrático, o bien un método para alcanzar decisiones formalmente democráticas por medios no democráticos, demuestra con ello, de un modo concluyente, que valora otras cosas por encima de la democracia. El demócrata integral considerará toda reconstrucción de ese tipo como viciada en sus raíces, por mucho que pueda aprobarla en otros terrenos. Tratar de forzar al pueblo para que acepte algo que se considera bueno y magnífico, pero que el pueblo no quiere —aun cuando pueda esperarse que lo disfrute cuando experimente sus resultados—, es un indicio inequívoco de fe antidemocrática. Queda en manos de los sofistas el decidir si puede hacerse o no una excepción a este principio para los actos no democráticos que se perpetran con el único fin de alcanzar la verdadera democracia, siempre que no existan otros medios para conseguirlo. Pues bien, aun cuando se admita esta excepción, no es aplicable al caso del socialismo, el cual, como hemos visto, podría ser democrático precisamente en el momento en el que alcance el éxito práctico.

En cualquier caso, es evidente que todo argumento a favor de prescindir de la democracia durante el periodo de transición proporciona un pretexto excelente para eludir toda responsabilidad por ello. Los arreglos provisionales pueden muy bien durar un siglo o más. Un grupo gobernante instalado en el poder mediante una revolución victoriosa cuenta con medios para prolongarlos indefinidamente o para adoptar la forma pero no la esencia de la democracia.

2. LA EXPERIENCIA DE LOS PARTIDOS SOCIALISTAS

Tan pronto como observamos las experiencias de los partidos socialistas, surgen dudas inevitables acerca de la validez de su pretensión de haber sido indefectiblemente los campeones del credo democrático.

En primer lugar, tenemos una gran comunidad socialista que es gobernada por un partido en minoría y no da opción a ningún otro partido. Los representantes de dicho partido, reunidos en su decimoctavo congreso, prestaron atención a los informes y aprobaron las resoluciones de forma unánime, sin nada que se parezca a lo que podríamos llamar una discusión. Terminaron votando la resolución —según se afirma oficialmente— en la que puede leerse que «el pueblo ruso (?), con devoción incondicional hacia el Partido de Lenin-Stalin y hacia su Gran Líder, acepta el programa de las grandes obras proyectadas en el documento más sublime de nuestra época, el informe del camarada Stalin, para llevarlo a cabo sin vacilación», y que «nuestro Partido Bolchevique, bajo la dirección del genio del gran Stalin, entra en una nueva fase de desarrollo».³ Esto, junto con las elecciones con candidatura única, los juicios públicos y los métodos de la policía política (GPU), puede constituir, sin duda, «la democracia más perfecta del mundo», si se asigna a esta expresión un sentido apropiado; pero no es exactamente lo que entenderían por ella la mayoría de los americanos.

Sin embargo, al menos en su esencia y en sus principios, esta comunidad es socialista, como lo fueron las creaciones efímeras de este tipo que tuvieron su escenario en Baviera y, especialmente, en Hungría. Ahora bien, es indudable que hay grupos socialistas que hasta la fecha son consecuentes con lo

3. No domino el idioma ruso. Los pasajes han sido traducidos fielmente del periódico alemán que solía publicarse en Moscú, y están expuestos a posibles objeciones contra su traducción respecto del texto ruso, aunque ese periódico no estaba, desde luego, en situación de publicar nada que no fuese plenamente aprobado por las autoridades soviéticas.

que en los Estados Unidos se entiende por ideales democráticos; entre ellos se incluyen, por ejemplo, la mayoría de los socialistas británicos, los partidos socialistas de Bélgica, Holanda y los países escandinavos, el partido americano liderado por Norman Thomas y los grupos alemanes en el exilio. Desde su punto de vista, así como desde el punto de vista de un observador, cabe la tentación de negar que el sistema ruso constituya un socialismo «verdadero», y de sostener que, al menos en este sentido, es una aberración. ¿Pero qué significa socialismo «verdadero», a no ser «el socialismo» que preferimos? ¿Qué significan, por lo tanto, tales afirmaciones, aparte del reconocimiento del hecho de que hay formas de socialismo que no cuentan con la adhesión de todos los socialistas, entre las cuales hay que incluir las formas no democráticas? En realidad, como ya hemos visto, es innegable que un régimen socialista puede ser no democrático por la razón puramente lógica de que la característica determinante del socialismo no implica nada acerca del procedimiento político. Siendo esto así, la única cuestión es si el socialismo *puede* o no ser democrático y en qué sentido.

En segundo lugar, los grupos socialistas que han defendido con firmeza la fe democrática no han tenido nunca ocasión ni motivo para profesar ninguna otra fe. Han vivido en ambientes en los que se rechazan los discursos y las prácticas no democráticos, y que de hecho siempre se han mostrado contrarios a los sindicalistas. En algunos casos, estos grupos socialistas tenían toda la razón al defender los principios democráticos que les amparaban a ellos y a su actividad. En otros casos, la mayoría de los socialistas se daba por satisfecha con los frutos, políticos y de otra índole, que los progresos realizados en la dirección democrática prometían cosechar. Es fácil imaginar lo que les habría sucedido a los partidos socialistas del Reino Unido o de Suecia, por ejemplo, si hubiesen mostrado síntomas graves de tendencias antidemocráticas. Al mismo tiempo, sentían que su poder crecía constantemente y que los puestos de responsabilidad se ponían por

sí mismos a su alcance. Cada vez que esto ocurría lo aceptaban con satisfacción. Así, al adherirse a la democracia, se limitaban a hacer lo obvio. El hecho de que su política no agradase a Lenin no prueba que este se hubiera comportado de un modo diferente de haber estado en su misma situación. En Alemania, el partido se desenvolvía incluso mejor, pero hasta 1918 el acceso a la responsabilidad política parecía estar cerrado. Los socialistas se enfrentaban con un Estado fuerte y hostil, y para sentirse protegidos tenían que confiar en las simpatías burguesas y en el poder de los sindicatos, los cuales, en el mejor de los casos, eran semisocialistas. Por lo tanto, tenían incluso menos libertad para desviarse del credo democrático, puesto que de hacerlo habrían seguido el juego de sus enemigos.⁴ Llamarse a sí mismos *socialdemócratas* era una medida de prudencia elemental.

Pero, en tercer lugar, los casos en los que esta fe democrática ha sido puesta a prueba con un resultado favorable son pocos y no muy convincentes.⁵ En cierto sentido, es verdad que el Partido Socialdemócrata alemán tuvo la oportunidad de elegir en 1918, que lo hizo en favor de la democracia y que (si esto es una prueba de fe democrática) reprimió a los comunistas con despiadada energía. Pero el partido se escindió a causa de dicha represión. Perdió a gran parte de su ala izquierda, y los disidentes tenían más derecho al título de socialistas que los que se quedaron. Entre estos últimos, una gran parte desaprobaba la disciplina del partido, aunque se sometía a ella. Pero muchos de los que sí la aprobaban lo hacían tan solo porque, a partir del verano de 1919, ya no podían tomarse en consideración las oportunidades de alcanzar el éxito por una vía más radical (es decir, en este caso, antideocrática), y porque, en particular, una política izquierdista

4. Estas situaciones se discutirán con más detalle en la quinta parte.

5. Vamos a limitarnos a la actitud de los partidos socialistas con respecto a la política nacional. Por supuesto, la forma en la que estos y los sindicatos trataban a los trabajadores no socialistas o no sindicados resulta incluso menos convincente en lo que a fe democrática se refiere.

en Berlín, aun cuando no hubiese sufrido una inmediata derrota aplastante, habría significado un serio peligro de secesión en Renania y los países del sur del Main. Por último, la democracia ofrecía a la mayoría de los socialistas, o en todo caso a sus elementos sindicalistas, todas las satisfacciones que estos deseaban realmente, incluyendo los cargos públicos. Así, no vacilaron en compartir el botín con el Partido del Centro (católico). Pero el trato fue satisfactorio para ambos. Los socialistas se convirtieron pronto en verdaderos demócratas vociferantes. Sin embargo, cuando esto ocurrió, una oposición asociada a un credo antidemocrático se alzó contra ellos.

No voy a condenar a los socialdemócratas alemanes por el sentido de la responsabilidad que mostraron ni por la complacencia con la que se sentaron en los cómodos sillones ministeriales. Si lo segundo es una debilidad humana general, su sentido de la responsabilidad merece todo el crédito, como trataré de demostrar en la última parte de este libro. Ahora bien, se necesita cierto optimismo para citarlos como testigos de la fiel adhesión de los socialistas al procedimiento democrático. Tampoco soy capaz de encontrar una prueba mejor, a no ser que convengamos en aceptar los casos ruso y húngaro, caracterizados ambos por la combinación crucial de la posibilidad de la conquista del poder con la imposibilidad de hacerlo por medios democráticos. Nuestra dificultad está bien ilustrada por el caso austriaco, cuya importancia sobrepasa enormemente a la del país debido a la posición extraordinaria del grupo dirigente (neomarxista). Los socialistas austriacos se adhirieron a la democracia en 1918 y 1919, cuando todavía no se trataba para ellos de una cuestión de autodefensa, como pronto llegó a serlo. Pero, durante los pocos meses en los que les pareció tener a su alcance la monopolización del poder, la posición de muchos de ellos fue ambigua. En aquel tiempo, Fritz Adler se refería al principio de la mayoría como fetichismo de los «azares de la aritmética» (*Zufall der Arithmetik*), y muchos otros se encogían de hombros

ante las reglas del procedimiento democrático. Y esos hombres no eran comunistas, sino miembros regulares del partido. Cuando el bolchevismo alcanzó el poder en Hungría, el rumbo a seguir se convirtió en una cuestión candente. Quien haya seguido la discusión de esa época no podrá haber evitado tomar conciencia de que el sentimiento del partido podía expresarse con la fórmula: «No nos agrada especialmente la perspectiva de tener que virar hacia la izquierda (adoptar los métodos soviéticos). Pero si hemos de hacer ese viraje, lo haremos todos juntos».⁶ Esta valoración del estado general del país y del peligro para el partido era eminentemente razonable. Y también lo fue la inferencia. En ninguna de las dos, ni en la valoración ni en la inferencia, se manifiesta una ardiente lealtad hacia los principios democráticos. Ciertamente, la conversión les llegó con el tiempo, pero no por arrepentimiento, sino por la contrarrevolución húngara.

Ruego a los lectores que no piensen que acuso a los socialistas de insinceridad o que deseo suscitar el desprecio contra ellos, como si fuesen malos demócratas o intrigantes oportunistas y sin principios. A pesar del maquiavelismo infantil al que se entregan algunos de sus profetas, creo realmente que en el fondo de su corazón la mayoría de ellos han sido tan sinceros en sus profesiones de fe como cualesquiera otros hombres. Además, no creo en la insinceridad en la lucha social, pues los hombres siempre llegan a creer lo que quieren creer y lo que incesantemente profesan. En cuanto a la democracia, los partidos socialistas no son presumiblemente más oportunistas que cualesquiera otros; solo propugnan la

6. Expresada con sencillez, esta declaración por parte de uno de los dirigentes más destacados quería decir que ellos eran plenamente conscientes del riesgo que implicaba poner en escena el bolchevismo en un país que dependía por completo de las potencias capitalistas para su alimentación, y que tenía a las tropas francesas e italianas prácticamente a la puerta. Ahora bien, si la presión de Rusia a través de Hungría llegaba a ser demasiado fuerte, no pensaban escindir el partido, sino que tratarían de conducir a toda la grey al campo bolchevique.

democracia cuando sirve a sus ideales e intereses. Para evitar que los lectores se escandalicen y consideren que esta es una opinión tan inmoral que solo es propia de los políticos profesionales más endurecidos, vamos a hacer a continuación un experimento mental que nos servirá al mismo tiempo de punto de partida para nuestra investigación de la naturaleza de la democracia.

3. UN EXPERIMENTO MENTAL

Supongamos que una comunidad, organizada de una manera que satisfaga el criterio democrático del lector, decide perseguir a los disidentes religiosos. El ejemplo no es un ejercicio de fantasía. Comunidades que la mayoría de nosotros reconoceríamos fácilmente como democracias han quemado a los herejes —la República de Ginebra lo hizo en la época de Calvino— o los han perseguido de un modo que repugna a nuestros patrones morales —el Massachusetts de la época colonial puede servir de ejemplo—. Los casos de este tipo no dejan de ser relevantes si tienen lugar en Estados no democráticos, pues sería ingenuo creer que el proceso democrático deja de funcionar por completo en una autocracia o que un autócrata nunca desea actuar de acuerdo con la voluntad del pueblo ni ceder ante ella. Siempre que esto sucede podemos concluir que se habría adoptado una acción semejante si la forma política hubiese sido democrática. Por ejemplo, sin duda, la opinión romana aprobaba al menos las primeras persecuciones de los cristianos, y es presumible que estas no habrían sido menos rigurosas de haber sido Roma una democracia pura.⁷

7. Un ejemplo explicará la clase de prueba que puede invocarse en favor de esta afirmación. En su biografía de Nerón (*De vita Caesarum*, liber vi), Suetonio relata en primer lugar los actos del emperador que considera en parte incensurables y en parte incluso dignos de elogio (*partim nulla reprehensione, partim etiam non mediocri laude digna*), y pasa después a sus

La caza de brujas proporciona otro ejemplo. Surgió del alma de las masas y fue todo menos una invención diabólica de sacerdotes y de príncipes, quienes, por el contrario, la suprimían tan pronto como se sentían capaces para ello. Es cierto que la Iglesia Católica castigaba la brujería. Pero si comparamos las medidas efectivas con aquellas que adoptaba contra los herejes en los casos en que Roma estaba interesada económicamente, observamos que, en la cuestión de la brujería, la Santa Sede cedió ante la opinión pública en lugar de instigarla. De hecho, los jesuitas se opusieron a la persecución de la brujería, al principio sin éxito. Hacia el final del siglo XVII y en el siglo XVIII —es decir, cuando estaba plenamente establecido en el continente el absolutismo monárquico—, prevalecieron por fin las prohibiciones gubernamentales. Sin embargo, la curiosa circunspección con que alguien con tanto poder como la emperatriz María Teresa I de Austria emprendió la prohibición de la práctica muestra con claridad que ella sabía que luchaba contra la voluntad de su pueblo.

Finalmente, por elegir un ejemplo que tenga alguna relación con el presente, el antisemitismo ha sido una de las actitudes populares más profundamente enraizadas en la mayoría de las naciones en las que ha habido un número considerable de judíos en relación con su población total. En los tiempos modernos, en parte debido a la influencia racionalizadora de la evolución capitalista, esta actitud ha remitido, pero no lo suficiente como para impedir el éxito popular de cualquier político que apele a ella. En efecto, aparte del socialismo propiamente dicho, la mayoría de los movimientos

fechorías (*probra ac scelera*). Pues bien, Suetonio no incluye la persecución de los cristianos bajo el segundo epígrafe, sino bajo el primero, en medio de una lista de medidas administrativas más bien meritorias (*afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae*). No hay razón para suponer que Suetonio expresaba otra cosa que la opinión (y, consiguientemente, la voluntad) del pueblo. En efecto, no está muy desencaminada la sospecha de que el móvil de Nerón al perseguir a los cristianos fue agradar al pueblo.

anticapitalistas de nuestro tiempo han aprendido la lección. Sin embargo, puede afirmarse que durante la Edad Media los judíos debieron su supervivencia a la protección de la Iglesia y de los príncipes, que los ampararon frente a la oposición popular y terminaron por emanciparlos.⁸

Vamos ahora a nuestro experimento. Trasladémonos a un país hipotético que practica de una manera democrática la persecución de los cristianos, la quema de brujas y la matanza de judíos. Desde luego, nosotros no aprobaríamos esas prácticas tan solo por haber sido decididas conforme a las reglas del procedimiento democrático. Pero la cuestión crucial es ésta: ¿aprobaríamos la constitución democrática misma que dio lugar a tales resultados con preferencia a una constitución no democrática que los evitase? Si rechazamos el método democrático, nos comportamos exactamente como los socialistas fervientes, para quienes el capitalismo es peor que la quema de brujas, y están dispuestos, por lo tanto, a aceptar métodos no democráticos para suprimirlo. Si es así, viajamos todos en el mismo barco. Hay ideales e intereses supremos que el demócrata más ardiente pondrá por encima de la democracia, y, si declara una adhesión incondicional a dicho régimen, lo único que quiere significar con ello es que se siente convencido de que la democracia garantizará tales ideales e intereses: libertad de conciencia y de expresión, justicia, gobierno decente, etc.

La razón por la que esto es así no hay que buscarla muy lejos. La democracia es un *método* político, es decir, un cierto tipo de concierto institucional para tomar decisiones políticas —legislativas y administrativas—, y, por lo tanto, no puede constituir un fin en sí misma, con independencia de las deci-

8. La actitud protectora de los papas puede comprobarse en la bula *Etsi Judaeis* (1120), cuya repetida confirmación por los sucesores de Calixto II prueba tanto la continuidad de esa política como la resistencia con que tropezaba. La actitud protectora de los príncipes se comprenderá más fácilmente si se señala que las expulsiones o las matanzas de judíos significaban la pérdida de ingresos que les eran muy necesarios.

siones a que dé lugar en condiciones históricas dadas. Y este debe ser el punto de partida para todo intento de definirla.

Cualquiera que sea el rasgo distintivo del método democrático, los ejemplos históricos que acabamos de examinar nos suministran ciertas enseñanzas acerca del mismo que tienen la suficiente importancia para justificar una recapitulación más explícita.

En primer lugar, estos ejemplos bastan para hacer fracasar todo intento de oponerse a la afirmación que acabamos de formular. Es decir, dado que la democracia es un método político, no puede ser un fin en sí misma, como tampoco puede serlo cualquier otro método. Podría objetarse que, desde el punto de vista lógico, un método puede considerarse como un ideal absoluto o como un valor supremo. Puede. Sin duda, puede mantenerse que, por criminal y estúpido que sea lo que el procedimiento democrático trata de realizar en un sistema histórico dado, debe prevalecer la voluntad del pueblo o, en todo caso, que no debe irse contra ella, a no ser con los medios sancionados por los principios democráticos. Pero en tales casos parece más natural hablar de turba en lugar de pueblo, y combatir su criminalidad o estupidez con todos los medios disponibles.

En segundo lugar, si convenimos en que la adhesión incondicional a la democracia solo puede deberse a la adhesión incondicional a ciertos intereses o ideales a los que se espera que habrá de servir, nuestros ejemplos también excluyen la objeción de que, aunque la democracia no es un ideal absoluto por derecho propio, es un sustitutivo del mismo, dado que servirá necesariamente, en todo tiempo y en todo lugar, a ciertos intereses o ideales por los que estamos incondicionalmente dispuestos a luchar y a morir. Pero resulta evidente que esto no puede ser cierto.⁹ La democracia, al igual que

9. En particular, no es cierto que la democracia salvaguarde siempre la libertad de conciencia mejor que la autocracia. Observemos el más famoso de los juicios. Ciertamente, desde el punto de vista de los judíos,

cualquier otro método político, no produce siempre los mismos resultados ni fomenta los mismos intereses o ideales. Así, la adhesión racional a dicha democracia presupone no solo un esquema de valores hiperracionales, sino también ciertas situaciones de la sociedad en las que puede esperarse que se oriente hacia fines que nos complazcan. Las afirmaciones acerca de su funcionamiento carecen de sentido sin una referencia a tiempos, lugares y situaciones dados,¹⁰ y, por supuesto, ocurre lo mismo con los argumentos antidemocráticos.

En definitiva, esto es evidente y no debería sorprender, y menos aún escandalizar, a nadie. No tiene nada que ver con el fervor o la dignidad de la convicción democrática en una situación dada. Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones propias y, no obstante, defenderlas resueltamente es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro.

4. EN BUSCA DE UNA DEFINICIÓN

Tenemos un punto de partida desde el cual proceder con nuestra investigación. Pero aún no tenemos a la vista una definición que nos pueda ayudar en nuestro intento de analizar las relaciones entre la democracia y el socialismo. Unas cuantas dificultades preliminares obstruyen todavía la perspectiva.

No nos ayudará mucho buscar en Aristóteles, quien usaba el término «democracia» para designar una de las desviaciones de su ideal de una comunidad bien ordenada. Sin embargo, si recordamos el significado que hemos atribuido a la expresión «método político», podremos arrojar alguna luz sobre nuestras dificultades. Método político es el utilizado por una nación para la toma de decisiones. Deberíamos poder

Pilatos era el representante de la autocracia. Sin embargo, trató de defender la libertad y siguió la pauta de una democracia.

10. Véase el cap. 23.

caracterizar tal método indicando quién y cómo toma dichas decisiones. Si equiparamos «tomar decisiones» a «gobernar», podemos definir entonces la democracia como «el gobierno del pueblo». ¿Por qué no es esto suficientemente preciso?

No lo es porque abarca tantos significados como combinaciones hay entre todas las posibles definiciones de los conceptos «pueblo» (*demos*, el *populus* romano) y «gobernar» (*kratein*), y porque estas definiciones no son independientes de nuestra teoría de la democracia. El primer concepto, el *populus*, en el sentido constitucional, puede excluir por completo a los esclavos y parcialmente a otros habitantes; la ley puede reconocer un número indefinido de estatus entre la esclavitud y la ciudadanía plena o incluso privilegiada. Además, con independencia de la discriminación legal, distintos grupos, en distintas épocas, se han visto a sí mismos como el «pueblo».¹¹

Por supuesto, podemos decir que una sociedad democrática es una sociedad que no hace tales distinciones, al menos por lo que se refiere a los asuntos públicos, como, por ejemplo, el derecho al voto. Pero, en primer lugar, ha habido naciones que han practicado discriminaciones de esta especie y, aun así, mostraban la mayoría de las características que se asignan generalmente a la democracia. En segundo lugar, nunca puede faltar por completo la discriminación. Por ejemplo, en ningún país, por democrático que sea, se extiende el derecho al voto a los individuos que no han llegado a una edad específica. Si buscamos, no obstante, la razón de esta restricción, encontramos que se aplica también a un número indefinido de habitantes que han sobrepasado otro límite de

11. Véase, por ejemplo, la definición dada por Voltaire en sus *Lettres anglaises*: «El pueblo, la más numerosa, la más virtuosa y, por consecuencia, la más respetable parte de la humanidad, compuesta por los que estudian las leyes y las ciencias, los artesanos, los comerciantes, en suma, por todos los que no eran tiranos». Hoy en día decir «pueblo» es lo mismo que decir «masas», pero el concepto de Voltaire se aproxima más a la identificación del pueblo para el que se escribió la Constitución de los Estados Unidos.

edad. Si se impide votar a las personas que están por debajo del primer límite, carecemos de motivos para llamar no democrática a una nación que también excluye, por razones similares o análogas, a otras personas. Nótese que no es relevante que nosotros los observadores admitamos o no la validez de esas razones o de las reglas prácticas por las que se excluye del voto a partes de la población. Lo realmente importante es que esa sociedad en cuestión admite dicha validez. Tampoco debe objetarse que, mientras que esta discriminación es legítima cuando las exclusiones están basadas en la incapacidad personal (por ejemplo, no haber llegado a la «edad de la prudencia»), resulta arbitraria cuando se trata de exclusiones en bloque de grupos basadas en motivos que no tengan nada que ver con la capacidad para hacer uso inteligente del derecho al voto. Pues la aptitud es una cuestión de opinión y de grado. Su existencia debe establecerse según un sistema de reglas. Puede sostenerse, *sin caer en el absurdo o en la hipocresía*, que uno está capacitado si puede valerse por sí mismo. En una comunidad de fuerte convicción religiosa puede sostenerse —sin caer tampoco en el absurdo o en la hipocresía— que la disidencia incapacita para el ejercicio del sufragio, y en una comunidad antifeminista puede sostenerse que la mujer está incapacitada. Una nación con convicciones racistas puede asociar la aptitud electoral a consideraciones raciales.¹² Y así sucesivamente. El punto decisivo, repetimos, no es lo que *nosotros* pensemos acerca de alguna o de todas estas posibles incapacidades. El punto esencial consiste en el hecho de que, dadas unas opiniones adecuadas sobre estas cuestiones y otras semejantes, las inhabilitaciones basadas en la situación económica, en la religión y en el sexo entran dentro de la misma categoría que las inhabilitaciones que todos nosotros consideramos compatibles con la democracia. Desde luego, podemos considerarlas incompatibles. Pero, en buena lógica, si lo

12. De hecho, Estados Unidos excluye a los asiáticos, y Alemania, a los judíos, de la ciudadanía. A menudo, también los negros se ven privados del voto en el sur de los Estados Unidos.

hacemos, debemos desaprobamos también las teorías acerca de la importancia de la propiedad, la religión, el sexo o la raza, en lugar de llamar no democráticas a tales sociedades. Por ejemplo, el fervor religioso es sin duda compatible con la democracia, tal como hemos definido a esta última. Ahora bien, existe un tipo de actitud religiosa para la cual la herejía es peor que la locura. ¿No se sigue de ahí que, al igual que el loco, el hereje debe ser excluido de la participación en las decisiones políticas?¹³ ¿No debemos dejar que cada *populus* se defina a sí mismo?

Esta ineludible conclusión suele esquivarse introduciendo supuestos adicionales en la teoría del proceso democrático, algunos de los cuales discutiremos en los dos capítulos siguientes. Hasta entonces, tan solo haremos notar que dicha conclusión despeja gran parte de la niebla que oscurece nuestro camino. Entre otras cosas, nos revela que la relación entre la democracia y la libertad tiene que ser considerablemente más compleja de lo que solemos creer.

Dificultades todavía más graves surgen con respecto al segundo elemento que entra en el concepto de democracia: *kratein* (gobernar). La naturaleza y el *modus operandi* de todo gobierno son siempre difíciles de explicar. Los poderes legales no garantizan nunca la posibilidad de ejercer el gobierno, pero establecen las bases así como los límites; el prestigio de la tradición cuenta, pero nunca lo es todo; el éxito personal y, al margen del mismo, la importancia personal producen acciones y reacciones de los elementos tanto legales como tradicionales del sistema institucional. Ningún monarca, dictador ni grupo de oligarcas son siempre absolutos. Gobiernan sujetos no solo a la situación nacional, sino también a la necesidad de obrar con el concurso de algunas per-

13. Para los bolcheviques, todo no bolchevique entra dentro de la misma categoría. El hecho de que el Partido Bolchevique gobierne no es razón suficiente *per se* para calificar de *no* democrática a la República Soviética. Tenemos derecho a llamarla así solo si el propio Partido Bolchevique está dirigido de un modo no democrático, como es manifiesto que ocurre.

sonas, de tener buenas relaciones con otras, de neutralizar a determinados elementos y de subyugar al resto. Y esto puede hacerse de una variedad de maneras casi infinita, cada una de las cuales determinará lo que realmente significa una ordenación formal dada, bien para la nación en que tiene lugar bien para el observador científico; hablar de monarquía como si fuese algo definido equivale a diletantismo. Pero si es al pueblo al que le corresponde el *kratein*, cualquiera que sea la definición que se dé del mismo, surge todavía otro problema. Técnicamente, ¿cómo puede el «pueblo» gobernar?

Hay una serie de casos en los que no surge este problema, al menos no de una forma aguda. En comunidades pequeñas y primitivas con una estructura social simple,¹⁴ en las que hay pocos asuntos que puedan causar desacuerdos, es concebible que todos los individuos que constituyen el pueblo, tal como lo define la constitución, participen de forma efectiva en todas las obligaciones de la legislación y la administración. Incluso en tales casos pueden existir ciertas dificultades, y el psicólogo del comportamiento colectivo tendría algo que decir acerca del liderazgo, de la propaganda y de otras fuentes de desviación del ideal popular de una democracia. Pero, evidentemente, tendría sentido hablar de la voluntad o de la acción de la comunidad o del pueblo como tal —de gobierno por el pueblo—, en especial si el pueblo llega a las decisiones políticas por medio de debates con la presencia física de todos los ciudadanos, como se hacía, por ejemplo, en la *polis* griega o en las reuniones municipales de Nueva Inglaterra. De hecho, este caso, que a veces se denomina «democracia directa», ha servido como punto de partida para muchos teóricos de la política.

En todos los demás casos surge nuestro problema, pero podemos despacharlo con relativa facilidad siempre que es-

14. Resulta esencial que la población sea reducida y esté concentrada. El primitivismo de la civilización y la simplicidad de la estructura social son menos importantes, aunque facilitan enormemente el funcionamiento de la democracia.

temos dispuestos a renunciar al gobierno por el pueblo y a sustituirlo por el gobierno con la aprobación del pueblo. Pueden invocarse muchos argumentos en apoyo de esta fórmula. Muchas de las afirmaciones que sobre la democracia solemos hacer resultarán ciertas para todos los gobiernos que cuentan con la adhesión general de una gran mayoría de su pueblo, o mejor aún, de una gran mayoría de cada clase de su pueblo. Esto es aplicable, en particular, a las virtudes que se le suelen reconocer al método democrático: la dignidad humana, la satisfacción de ver que las cuestiones políticas se ajustan en gran medida a las ideas propias, la coordinación de la política con la opinión pública, la actitud de confianza de los ciudadanos en el Gobierno y su cooperación con el mismo, la confianza de este en el respeto y el apoyo del hombre de la calle; todo esto y más, que a muchos de nosotros nos parecerá la misma esencia de la democracia, lo abarca de forma satisfactoria la idea del gobierno con la aprobación del pueblo. Y como es obvio que, a excepción del caso de la «democracia directa», el pueblo como tal nunca puede gobernar o regir realmente, el argumento para esta definición parece completo.

Sin embargo, no podemos aceptar dicha definición. Abundan ejemplos —tal vez la mayoría de los casos históricos— de autocracias, tanto *Dei Gratia* como dictatoriales, así como de diversas monarquías de tipo no autocrático y de oligarquías aristocráticas y plutocráticas, que dispusieron normalmente de la adhesión incondicional, a menudo apasionada, de una mayoría abrumadora de todas las clases de su pueblo, y que, considerando sus condiciones ambientales, lograron alcanzar perfectamente los resultados que la mayoría de nosotros creemos que debe asegurar el método democrático. Es importante resaltar esto y reconocer el elemento democrático —en el sentido previo— presente en dichos casos. Por lo tanto, un antídoto de este tipo contra el culto a las meras formas, incluso contra la mera fraseología, sería muy deseable. Pero esto no altera en nada el hecho de que aceptando esta solución perderíamos de vista el fenómeno que de-

seamos identificar; las democracias estarían comprendidas en una categoría de ordenación política mucho más amplia que contendría organismos de carácter claramente no democrático.

Sin embargo, nuestro fracaso nos enseña algo. Más allá de la democracia «directa», hay una infinita riqueza de formas posibles en las que el «pueblo» puede tomar parte en los asuntos del Gobierno, o ejercer influencia o control sobre los que gobiernan. Ninguna de estas formas, en especial ninguna de las practicables, tiene título notorio o exclusivo para ser denominada «gobierno por el pueblo», si se han de tomar estas palabras en su sentido natural. Si alguna de ellas ha de merecer tal denominación solo podrá ser en virtud de un convenio arbitrario para determinar el sentido que hay que atribuir a la expresión «gobernar». Tal convenio es siempre posible, por supuesto; el pueblo no gobierna nunca de hecho, pero puede convenirse en que gobierna por definición.

Las «teorías» jurídicas de la democracia desarrolladas en los siglos XVII y XVIII pretendían, precisamente, ofrecer definiciones que conectasen ciertas formas de gobierno efectivas o ideales con la ideología del «gobierno por el pueblo». No es difícil comprender por qué se impuso dicha ideología. En esa época, al menos en las naciones de la Europa occidental, el manto de la autoridad divina caía con rapidez de los hombros de la realeza¹⁵ —por supuesto, el proceso se inició mucho antes—, y se ofreció la «voluntad» o el «poder soberano del pueblo» como principio ético y explicativo y como el sustituto más aceptable para una mentalidad que, aunque preparada para renunciar a ese *charisma* particular de la autoridad suprema, no estaba dispuesta a prescindir de todo *carisma*.

Planteado así el problema, la mentalidad jurídica subió a la buhardilla en busca de los instrumentos para reconciliar

15. *Patriarcha*, de Robert Filmer (publicado en 1680) puede considerarse como la última exposición importante de la teoría del derecho divino en la filosofía política británica.

ese postulado supremo con las formas políticas existentes. Lo que la buhardilla suministró fueron, esencialmente, contratos ficticios de sujeción a un príncipe,¹⁶ en virtud de los cuales se suponía que el pueblo soberano le había enajenado su libertad o su poder, o bien contratos no menos ficticios mediante los cuales el príncipe había delegado ese poder o parte del mismo en los representantes elegidos. Por mucho que estas construcciones hayan servido para ciertos fines prácticos, para nosotros carecen totalmente de valor. No son defendibles ni siquiera desde un punto de vista jurídico.

Para que las expresiones delegación y representación tengan pleno sentido es preciso referirlas no a los ciudadanos individuales —lo que equivaldría a la teoría de los feudos medievales—, sino al pueblo en su conjunto. Así pues, debía concebirse entonces que el pueblo, como tal, delegaba su poder a un Parlamento, por ejemplo, que había de representarlo. Pero solo una persona —física o moral— puede delegar o ser representada jurídicamente. Así, las Colonias o Estados Americanos que enviaron delegaciones a los Congresos Continentales reunidos a partir de 1774 en Filadelfia —los llamados «Congresos Revolucionarios»— estaban, en realidad, representados por aquellos delegados.

Pero el pueblo como tal no tiene personalidad jurídica; decir que delega poderes a su Parlamento o que está representado por él es decir algo completamente vacío de significación jurídica.¹⁷ ¿Qué es entonces un Parlamento? La respuesta no hay que buscarla muy lejos: es un órgano del

16. Estos contratos eran *fictiōnis iuris et de iure*. Pero no carecían de analogía con el acto real consistente en el sometimiento voluntario y contractual de un hombre libre a un señor feudal medieval, practicado de una manera extensiva entre los siglos XI y XII. El hombre libre aceptaba la jurisdicción del señor feudal y ciertas obligaciones económicas. Renunciaba a su estatus de hombre completamente libre. A cambio de ello recibía la protección del señor y otras ventajas.

17. De modo semejante, carece de sentido jurídico la acusación pública como un caso de «el pueblo contra...». El Estado es la persona jurídica que acusa.

Estado, exactamente igual que el Gobierno o un tribunal de justicia. Si un Parlamento representa al pueblo en algún grado, debe ser en otro sentido que todavía tenemos que descubrir.

Sin embargo, estas «teorías» acerca de la soberanía del pueblo y de la delegación y representación reflejan algo más que un postulado ideológico y unos cuantos fragmentos de técnica jurídica. Complementan una sociología o filosofía social del organismo político que, bajo la influencia por un lado del resurgimiento de las especulaciones griegas sobre esta cuestión y por otro de los acontecimientos de la época,¹⁸ tomó forma y alcanzó su apogeo hacia el final del siglo XVIII y trató de resolver el problema. Aunque estas expresiones generales nunca son adecuadas ni correctas en sentido estricto, me arriesgaría a calificar esta filosofía —a la manera común— como fundamentalmente racionalista, hedonista e individualista. La felicidad —definida en términos hedonistas— de los individuos dotados de una clara percepción —o susceptibles de recibir una educación que les confiriese una clara percepción—, tanto de este fin como de los medios apropiados para alcanzarlo, representaba el sentido de la vida y el gran principio de la acción, tanto en la esfera privada como en la esfera política. Podemos definir perfectamente esta sociología o filosofía social, producto del capitalismo temprano, mediante la expresión introducida por John Stuart Mill, es decir, como

18. Esta influencia es especialmente clara en el Reino Unido, sobre todo en el caso de John Locke. Como filósofo político, no hacía más que escribir, bajo el manto de una argumentación general, contra Jacobo II y en favor de sus amigos *whigs*, que habían asumido la responsabilidad de la «gloriosa» revolución. Esto explica el éxito de una línea de razonamiento que, sin esta connotación, habría sido desestimada. El fin del gobierno es el bien del pueblo y este bien consiste en la protección de la propiedad privada, razón por la que los hombres «entran en sociedad». Para este fin se reúnen y celebran un contrato original de sumisión a una autoridad común. Este contrato se rompe, la propiedad y la libertad peligran y la resistencia se justifica cuando, por decirlo abiertamente, los aristócratas *whigs* y los mercaderes de Londres lo consideran oportuno.

utilitarismo. Con arreglo a ella, el comportamiento que se adecuaba a este principio no era tan solo el único racional y justificable, sino también, *ipso facto*, el único comportamiento «natural». Esta afirmación constituye el puente entre las teorías, tan distintas en otros aspectos, del *contrato social* de Bentham y de Rousseau —nombres que pueden servirnos de faros en las tinieblas que aquí hemos de renunciar a desvanecer.

Si la desesperada brevedad no impide a los lectores seguir mi argumentación, la relevancia de esta filosofía con relación a la democracia debería quedar clara. Entre otras cosas, ha proporcionado una teoría sobre la naturaleza y los fines del Estado. Además, en virtud de la importancia que otorga al individuo racional y hedonista y a su autonomía ética, parece estar en situación de enseñar los únicos métodos políticos adecuados para la dirección de dicho Estado y para la consecución de dichos fines —la mayor felicidad del mayor número y otros semejantes—. Por último, ha proporcionado también lo que parecía un fundamento racional para la fe en la «voluntad del pueblo» (*volonté générale*) y en la máxima que compendia todo lo que significa la democracia para los escritores conocidos como «filósofos radicales»,¹⁹ a saber: educa al pueblo y déjalo votar en libertad.

Casi de inmediato surgió una crítica adversa a esta construcción, como parte de la reacción general contra el racionalismo del siglo XVIII que se produjo tras la Revolución francesa y las guerras napoleónicas. Al margen de lo que se piense acerca de los méritos o deméritos del movimiento que suele llamarse Romanticismo, este ha contribuido, sin duda, a un conocimiento más profundo de la sociedad precapitalista y de la evolución histórica en general, y ha revelado así algunos de los errores fundamentales del utilitarismo y de la teoría política a la que sirvió de base. Posteriormente, los análisis

19. Para una orientación general, véanse especialmente: Kent, *The Philosophical Radical*; Graham Wallas, *The Life of Francis Place*, y Leslie Stephen, *The English Utilitarians*.

histórico, sociológico, biológico, psicológico y económico han resultado demoledores para ambos movimientos, y hoy en día resulta complicado encontrar a algún estudioso de los procesos sociales que tenga buenas palabras para cualquiera de los dos. Pero, por extraño que pueda parecer, mientras el utilitarismo era demolido, la acción política siguió inspirándose en él. Cuanto más insostenible se demostraba, más dominaba la fraseología oficial y la retórica de los políticos. He aquí por qué tenemos que volver, en el capítulo próximo, a una discusión de lo que puede denominarse la «teoría clásica de la democracia».

Pero ninguna institución ni práctica ni creencia se levanta o cae con la teoría que le sirve de punto de apoyo en un momento dado. Y la democracia no es una excepción. En realidad, es posible construir una teoría del proceso democrático que tenga en cuenta todas las realidades del obrar colectivo y de la mentalidad pública. Esta teoría se presentará en el capítulo 22, y entonces hablaremos de la suerte que puede correr la democracia en un orden de cosas socialista.