

---

# DOCUMENTO

---

## LAS DOS TRADICIONES DEMOCRATICAS

GEORGE H. SABINE

### *Presentación*

George H. Sabine, editor de la "Philosophical Review" y del "Journal of the History of Ideas", es ampliamente conocido en el mundo hispano parlante por su "Historia de la Teoría Política", cuya primera edición americana data de 1937, y que hasta 1976 había alcanzado nueve ediciones en nuestra lengua. La importancia de esta obra excede cualquier elogio de nuestra revista.

El artículo que publicamos en este número, apareció originalmente en "The Philosophical Review", vol. 61, en octubre de 1962, bajo el título "The Two Democratic Traditions".

Sabine sostiene que detrás de las tradiciones democráticas inglesa (o anglosajona) y francesa, hay dos revoluciones que encontraron su expresión en Locke y Rousseau, respectivamente.

Siguiendo el hilo de los orígenes y desarrollo de la primera tradición, Sabine destaca la raíz religiosa de la revolución de 1688. Por una parte, los revolucionarios puritanos creían en la restauración de una mítica constitución primigenia (los viejos derechos innatos de los ingleses), cuya aplicación les permitiría obrar de acuerdo a su conciencia, y seguir la creencia religiosa que ella les dictase, no pagar tributos arbitrarios y ser juzgados por leyes y jueces independientes. Con ello esperaban recrear el "common law" que les había sido enajenado, en un largo proceso, por las monarquías de los Tudor y los Estuardo. Por otra parte, la revolución estuvo precedida por encarnizadas luchas religiosas, en las que distintas sectas aspiraban no sólo a consolidar su propia existencia, sino también a doblegar a las demás. Ninguna, como es sabido, pudo asegurar el monopolio político de "su" verdad, y todas, en última instancia, terminaron aceptando el "compromiso" y la "tolerancia" como normas de conducta social. Allí reposa, afirma Sabine, no sólo la solidez del derecho de asociación (que cautela la libertad de formar colectividades alrededor, por ejemplo, de una concepción de la revelación, etc.) sino, especialmente, la libertad para las minorías.

Locke recogió esa tradición y pudo articular un cuerpo teórico del cual se ha nutrido la democracia anglosajona. El valor libertad, las limitaciones y controles del poder político y la amplia esfera de autonomía individual y social, constituyen sus rasgos más salientes.

La segunda tradición también recurrió a un mito: la abolición del feudalismo. Esta empresa no tenía nada de histórica. Primero, porque, en realidad, ya la monarquía había iniciado un proceso de extinción del viejo sistema. Pero, ense-

guida, porque no se trataba de demoler una realidad institucional, sino de conseguir un imposible: igualar a todos los hombres. Tocqueville, ampliamente citado por Sabine, advirtió a mediados del siglo XIX, que la revolución francesa había acelerado, e intentado llevar a sus últimas consecuencias, una dialéctica igualitaria ya en marcha, cuyo fin era destruir todo "status" para producir el reencuentro de todos en una única categoría: la "ciudadanía".

Esta segunda revolución encontró en Rousseau a su mejor exponente. La tradición democrática francesa está impregnada de un profundo igualitarismo: todos los individuos deben renunciar a sus diferencias para manifestarse a través de la "voluntad general". En ella, o por su intermedio, se puede alcanzar el "interés general". Sabine reconoce que el francés medio, aun cuando desease algo fuera de su alcance, estaba demasiado consciente de la rigidez de su pertenencia a múltiples e intrincados estamentos. Eso explica que el llamado a ser simplemente "ciudadano" hubiese despertado un clima tan excesivamente pasional.

Sabine, en suma, enfatiza una cierta primacía del valor libertad en la tradición anglo-sajona, y el valor igualdad en la tradición francesa. Pero su análisis no se detiene allí. Su propósito es demostrar cómo la historia de las democracias, que han seguido uno u otro modelo, se han ido aproximando. En definitiva, Sabine piensa que las dos tradiciones tienen un fondo común, cuya estructura profunda analiza con rigor y detenimiento. Creo que esa es su mayor contribución en este artículo.

Parecen interesantes sus menciones a Tocqueville. Llama la atención que en su "Historia de la Teoría Política" (por lo menos hasta la edición española de 1976) jamás mencionase a este autor, fundamental en la historia del pensamiento político, especialmente por su análisis de la democracia americana y de la revolución francesa. Este artículo es largamente deudor al notable autor francés.

O.G.A.

### *Traducción*

El profesor Edward Hallet Carr, en su brillante libro "The Soviet Impact on the Western World" (El Impacto Soviético en el Mundo Occidental) observa que el concepto de democracia en Europa Occidental nunca ha sido completamente unívoco; que, por el contrario, desde que la democracia comenzó a constituir una fuerza en la política occidental, han existido dos tradiciones democráticas o al menos, dos corrientes de pensamiento en la filosofía o pensamiento democrático que apuntaban a ideales diferentes y que ocasionalmente podrían perseguir finalidades muy distintas.<sup>2</sup>

Una de ellas fue más característica del pensamiento y la práctica angloamericanas y tendió a prevalecer en ella; la otra era más característicamente francesa o continental. Y, a pesar de que las dos nunca fueron completamente independientes y generalmente no han sido diferenciadas, son distintas y en algunos aspectos, llegan a ser contrarias. El diagnóstico del profesor Carr es al mismo tiempo históricamente correcto y altamente sugestivo. Este artículo trata dos problemas: primero, el problema principalmente histórico sobre los contextos de experiencia

política en que se originaron las dos tradiciones. El último problema se plantea por el hecho significativo de que, a pesar de su potencial disparidad, las dos tradiciones han permanecido persistentemente vinculadas entre sí, tanto en el sentido de que se consideraban solamente como aspectos diferentes de un ideal único, como también en el sentido de que la política democrática práctica recurría de manera indiferente a ambas tradiciones, según lo dictara la ocasión. El problema filosófico es, desde luego, una materia de interés actual.

Desde luego, no es una idea nueva que el programa de la democracia puede encerrar fines incompatibles. Desde los comienzos mismos de la idea de democracia, estuvieron vinculados en ella los ideales de libertad e igualdad, y muy tempranamente se hizo patente que éstos no se unirían tan fácilmente, como habían esperado los demócratas de la generación de Thomas Jefferson. Tanto en Europa como en América, el pensamiento democrático había seguido, algunas veces tácitamente y otras explícitamente, la concepción aristotélica de una república de clase media, predominantemente agrícola en su economía y controlada políticamente por una proporción relativamente grande de terratenientes quienes, sin ser ricos ni muy pobres, estaban en un pie de independencia e igualdad. Esta concepción apenas pasó de ser un episodio en la historia social del siglo XIX. El industrialismo más bien aumentó en vez de disminuir las disparidades de riqueza y poder, y en la "Gilded Age" que siguió a la Guerra Civil, la libertad parecía significar el poder del más capaz o del más enérgico, o meramente del más inescrupuloso, para obtener ventajas a expensas de otros hombres. Y, después del estudio de Tocqueville sobre la Democracia en América, la igualdad parecía significar la tiranía de las mayorías y el gobierno de la mediocridad. De este modo, acusado por sus enemigos, tanto conservadores como radicales, el argumento democrático parecía estar aprisionado en un dilema: si más libertad, menos igualdad, y a más igualdad, menos libertad. Sus amigos más liberales, tales como John Stuart Mill, tenían bastante temor de que la acusación fuera verdadera pero en ninguna época, los fines prácticos de la democracia han abandonado alguno de estos ideales, y una filosofía democrática difícilmente puede contradecir la noción de que dichos elementos fueron combinados por pura confusión intelectual.

Este ensayo comienza, entonces, con la premisa de que han existido dos tradiciones democráticas, o por lo menos dos corrientes distinguibles en la tradición democrática; una ha sido más característicamente anglo-americana y la otra más característicamente francesa; la primera dio importancia fundamental a la libertad, mientras la segunda, a la igualdad. Sustanciales razones históricas explican esta diferencia de énfasis. Pero libertad e igualdad son palabras muy abstractas y tomadas fuera de su contexto tienen un significado vago. Cuando simbolizan ideales realizables son una expresión abreviada para remediar agravios bien definidos o para producir resultados específicos. Por esta razón, la historia, que proporciona el contexto, es una de las formas de analizar y clarificar su significado; ella muestra, concretamente, que pretendían alcanzar los hombres que usaron dichas palabras. También es cierto que las filosofías sociales, no siendo muy científicas, son en gran medida creaciones ocasionales, a pesar de que las filosofías sociales importantes están siempre cargadas con significados que no se agotan en las ocasiones que las producen. Florecen de manera exuberante en períodos de tensión e inquietud.

tud, cuando la tradición se quiebra y las ideas e ideales heredados deben ajustarse a nuevos contextos y nuevos problemas. Pero el ajuste resulta no ser cuestión de una generación, sino de una era. Por estas razones, también la historia es una ayuda indispensable para el análisis.

Todos estos juicios son válidos para la concepción de la democracia. En esta concepción se tomaron elementos de un pasado muy distante: de la noción de ciudadanía en la polis griega, de la larga y variada tradición del derecho natural y de la fe en que la gracia divina imparte libertad espiritual e igualdad al verdadero cristiano. Pero en el mejor de los casos, la democracia meramente usó estas viejas y familiares expresiones para simbolizar nuevos significados. Las situaciones con que se tuvo que enfrentar eran nuevas y rompieron violentamente todo orden o sistema tradicional, e igualmente nuevos eran los ideales a la luz de los cuales esperaban restablecer un orden y un sistema. Y esto era válido para las dos corrientes de pensamiento que han sido llamadas las dos tradiciones democráticas. Tuvieron sus puntos de origen respectivamente en las dos grandes revoluciones europeas que marcan convencionalmente los comienzos de la política europea moderna: la Revolución Puritana de mediados del siglo XVII, que fue consumada en la incruenta Revolución Inglesa de 1688, y la Revolución Francesa, un siglo después. Como es habitual en las revoluciones, cada uno tuvo su filósofo: en un caso John Locke, en el otro Rousseau. Estos hombres fueron los progenitores intelectuales de las dos tradiciones democráticas. En sus filosofías políticas cristalizaron los propósitos de los revolucionarios ingleses y franceses, y a través de ellas, estos propósitos se convirtieron en parte del significado que generaciones posteriores trataron de elaborar en una idea concreta de democracia.

## I

Se ha hecho habitual para los historiadores vaciar sus generalizaciones sobre las dos revoluciones en el mismo molde. Ambas, se dice, deben ser interpretadas como el ascenso al poder —social, económico y político— de la clase media, y como la desaparición de aquello de la sociedad, que es costumbre llamar “feudalismo”. Esta interpretación es sin duda verdadera e importante, pero, al menos en parte, se debe a algo más reciente que ambas revoluciones: a saber, a la preferencia filosófica o científica de los historiadores contemporáneos por la explicación sociológica y económica. Y esta clase de explicación tiende a oscurecer, en cierta medida, una virtud primaria de la historia —la apreciación inmediata de los hombres en función de sus propios fines y problemas conscientes. Estos imponen al historiador el deber de entender los motivos de la gente sobre la que escribe, mejor que como aquella gente se entiende a sí misma. Oliver Cromwell estuvo profundamente dedicado al bienestar material y espiritual de aquellos a quienes llamó “el pobre pueblo divino de Inglaterra”, pero difícilmente habría concebido la “divinidad” como prerrogativa de la clase media. Tampoco Gerrard Winstanley y John Lilburne, quienes tuvieron tanta conciencia de clase como cualquiera en su generación, pueden ser mejor entendidos humanamente a la luz de hechos sociales y económicos que a la luz de la devoción de toda su alma a las diversas versiones de puritanismo

que cada uno profesaba. Es seguro que ninguno de estos hombres pudo haber tomado "clase media" en el mismo sentido que Robespierre. Para apreciar el contraste entre las dos tradiciones democráticas es importante enfatizar las diferencias que distinguieron las dos revoluciones. Y, puesto que la democracia, en una de sus fases por lo menos, pertenece a la historia de las ideas, los fines que estuvieron conscientemente en las mentes de los actores son de primera importancia. Incluso, desde el punto de vista de la historia sociológica, es ciertamente verdadero que, si ambas revoluciones dieron poder a la clase media, este fue un proceso muy distinto en Inglaterra en el siglo XVII de lo que fue en Francia en el siglo XVIII; y, si ambas revoluciones extinguieron el feudalismo, lo que fue extinguido en Inglaterra era muy diferente de lo que fue extinguido en Francia.

El revolucionario inglés típicamente se concebía a sí mismo como el exponente, no de una clase social, sino de un cuerpo religioso o incluso de una revelación religiosa, y se representaba a sí mismo como tratando de restaurar algo, en vez de tratar de partir desde el comienzo o de atacar algo situado atrás, lejos en la Edad Media. En la historia de las ideas, los mitos frecuentemente son altamente reveladores de aquello sobre lo cual la gente está pensando. Y el mito de la Revolución Puritana, incluso en un nivel político, fue que estaba tratando de restaurar una constitución inglesa prístina que había existido entre los anglosajones, había sido sostenida contra los reyes normandos en la Magna Carta y había sido pervertida y corrompida por las usurpaciones de los Tudor y los Estuardo. Esto era, desde luego, pura leyenda. Los puritanos no sabían más de los sajones que lo que Montaigne había sabido sobre los canibales. Pero era una creencia tan firmemente establecida que sus vestigios nunca han sido expugnados de la conciencia popular. Los mejores esfuerzos de los historiadores ingleses nunca han disipado totalmente la ilusión de que la Magna Carta era de alguna manera, el resguardo de la aristocracia inglesa. De acuerdo con esto, el slogan más radical inventado por la Revolución Puritana fue restaurar el "derecho innato" de un inglés. Esto el revolucionario lo entendía como su libertad de obrar según su conciencia en materia de afiliación religiosa, de estar libre de tributación impuesta de manera que él consideraba como nueva y arbitraria, de ser liberado de la imposición de monopolios creados por favoritismo real y de escapar de la jurisdicción de tribunales reales, cuyos procedimientos sumarios e inquisitivos, según él creía, habían usurpado los poderes de los viejos tribunales del "common law". Incluso en el plano de la religión, lo que estaba resistiendo conscientemente no era el medievalismo, sino lo que él creía eran tendencias romanizantes de Laud y de Carlos, y éstas las objetaban, no porque fueran viejas, sino porque, después de la Reforma, las consideraba como perversiones. Estas tendencias disgustaban a muchos ingleses, aunque no fueran puritanos y permanecieran siendo realistas y episcopales. Si el revolucionario era un presbiteriano, las consideraba absolutamente viciadas, aunque aún pudiera ser realista y aún pudiera contarse como miembro de la Iglesia nacional. Y si era un congregacionista o bautista, podría pensar que había poca diferencia entre episcopales y presbiterianos; como dijo Milton "Un Nuevo Presbítero no es sino un Viejo Sacerdote escrito con mayúscula". Cualquiera que fuera su afiliación religiosa, el puritanismo imaginaba su revolución, por analogía con el mito prevaliente del protestantismo, el retorno a una condición que era primitiva y buena, porque no había sido desviada por las maquinaciones de los hombres.

Un relato más circunstanciado de la Revolución Puritana aumentaría y confirmaría lo que así queda sugerido: sus fines políticos estaban entrecruzados por todas partes con finalidades religiosas, y su pensamiento estuvo penetrado menos por ideas políticas que por ideas religiosas y teológicas. Este era el idioma que hablaba el puritano y éstas eran las categorías que utilizaba. Al exponer sus problemas y debates en sus propios términos, y no en las abstracciones constitucionales de los historiadores del siglo XIX, se puede constatar que las facciones en conflicto no fueron partidos políticos o clases sociales, sino cuerpos religiosos. La Revolución Puritana, en la concepción que tenía de sí misma, fue una lucha entre sectas religiosas cada una tratando de encontrar libertad para sus propias creencias y para su propia forma de asociación y vida religiosa y, demasiado frecuentemente, también preocupadas de forzar sus creencias y forma de vida sobre otros cuerpos, que también estaban convencidos de su propio mandato divino y de su pretensión propia e inherente a la libertad.

Esta fue la raíz de su fracaso político y también de su mayor logro. Incluso después que su ala más radical, bajo el liderazgo de Cromwell, hubo obtenido una victoria militar completa, fueron incapaces de encontrar una solución constitucional, porque muy pocos de ellos —incluyendo al propio Cromwell— podían concebir la revolución como principalmente política, o la política como fundamentalmente secular. Los Niveladores de John Lilburne, quienes constituían la más cercana aproximación a un partido político popular con fines constitucionales y seculares, se volvieron políticamente impotentes por la defección de los bautistas, quienes deberían haber sido sus aliados naturales, por razones sociológicas.<sup>3</sup> El propio Cromwell nunca pudo librarse de los fines incompatibles contenidos en el puritanismo revolucionario: el propósito de establecer el gobierno del Parlamento y el propósito de establecer el gobierno de los santos, y esta incompatibilidad “en último término destruyó la revolución y restauró la monarquía”.<sup>4</sup> El Gobierno de Cromwell, a pesar de sus esfuerzos verdaderamente sinceros, nunca pudo ser otra cosa que una dictadura militar. En 1649, incluso los revolucionarios más modernos, los oficiales superiores en el ejército de Cromwell, estimaron que una reforma de la representación parlamentaria era inevitable y, en el hecho, el argumento a favor de ella fue sustancialmente el mismo que prevaleció en 1832. Pero el arreglo de 1688 dejó el Parlamento sin reformar y fue tan manifiestamente un compromiso entre las pretensiones en conflicto del Parlamento y de la Corona, que podría decirse que estableció el compromiso como un principio fundamental del constitucionalismo inglés.

Pero si el compromiso significaba en un sentido el fracaso político del puritanismo, fue también la realización sin igual de la Revolución Inglesa. La tolerancia religiosa y el fin de los conflictos religiosos que, como había predicado Lutero al comienzo de la Reforma, “llenarían el mundo de sangre”, fueron los logros más evidentes de 1688. En sus implicaciones más amplias, esto fue mucho más lejos de las controversias religiosas que apaciguó. La contribución de la Revolución Inglesa a la tradición democrática fue el principio de libertad para las minorías, junto con un sistema constitucional tanto para proteger como para regular esa libertad. Para el individuo significó libertad de asociación de acuerdo con su propia concepción de sus propios intereses, y para el grupo significó libertad de decidir por sí mismo su propia forma de vida dentro de un marco de derechos y deberes establecidos y

limitados legalmente, consonantes al mismo tiempo con el orden público y con una considerable, pero no ilimitada, competencia para autodeterminarse. Este es un principio que debe ser reconocido en alguna forma por todo gobierno que haya de permanecer libre y constitucional. Tienen dos aspectos. Postula que el campo dentro del cual un gobierno debe actuar es limitado, definido por el derecho y no se puede extender por sobre los intereses y actividades de sus ciudadanos; un gobierno libre no puede ser totalitario. Por otra parte, postula que existe un amplio conjunto de prácticas sociales, morales y religiosas que pueden y deben confiarse sin peligro a asociaciones voluntarias, en parte porque la afiliación a ellas es compatible con el cumplimiento de todos los deberes de un hombre como ciudadano y, en parte, por la razón más positiva de que la diversidad de intereses es una genuina contribución a la correcta vida cívica. La gente puede y debe manejar la mayoría de sus asuntos por sí misma, en grupos que organice por sí misma y que elaboren sus propias reglas, siendo la función del Estado principalmente proteger y regular. En no pequeña medida, esto es lo que de hecho ha significado la libertad política.

## II

Una generación después que los feroces antagonismos y amargas recriminaciones de la Revolución Puritana se habían acallado, John Locke fue capaz de ver muy claramente lo que había logrado y de expresarlo desapasionadamente en el pequeño panfleto que, más que cualquier otro libro, proporcionó a ingleses y americanos la filosofía de la democracia. En términos simples y sin sus tecnicismos ahora obsoletos, esta filosofía puede ser parafraseada en tres afirmaciones principales.

En primer lugar, la religión no es un asunto que concierna directamente a la teoría o la práctica de una sociedad política; lo que debe decirse sobre ella puede ser resumido en una sola palabra: "Tolerancia". Esta fue realmente una solución muy breve para una cuestión que había sido amargamente controvertida; se aceptó como una conclusión previa un grado de secularización en la política que, en principio, ni los puritanos, ni sus oponentes habían sido capaces de imaginar. Solamente cuarenta años antes, Hobbes le había destinado la mitad del "Leviathan", en la "República Cristiana" y el "Reino de la Oscuridad". Y la solución de Locke convirtió la "separación de la Iglesia y el Estado", que el calvinismo había usado para justificar la imposición legal de la disciplina cristiana, en una defensa de la no-coerción. Pues para Locke, la Iglesia es "una sociedad voluntaria de hombres que se reúnen por un acuerdo propio para la adoración pública de Dios de la manera que juzguen aceptable para El". El Estado cumple su obligación respecto de la religión si preserva la libertad general de asociación. Pues, la fe religiosa es asunto privado y la vida y práctica de una comunidad religiosa son materias que ésta puede decidir por sí misma.

En segundo lugar, hombres y mujeres, en cuanto la teoría política necesite considerar su naturaleza, son social y moralmente adultos, en resumen, racionales. Ellos reconocen y, en general, practican reglas de equidad, justicia y derecho en sus relaciones con los otros. La validez de estas reglas morales puede, por lo tanto,

darse por supuesta; el "derecho" en este sentido amplio sería obligatorio, aunque no existieran gobiernos. El Estado mismo, considerado como diferente de la sociedad, no crea reglas morales de ninguna manera, sino que sólo las suplementa cuando se necesita jurisdicción y ejecución para darles efecto. Su campo de operación es limitado, y el gobierno es en cierto sentido algo superficial en comparación con la sociedad de la cual es, por así decirlo, el brazo coercitivo. Un gobierno puede volverse tiránico y sus súbditos pueden verse en la necesidad de rebelarse contra él, de reemplazarlo y de crear un nuevo gobierno consonante con sus intereses, pero una sociedad nunca se disuelve sin un completo caos. La sociedad proporciona una estructura moral subyacente que los Estados apoyan, pero no crean. Por esta razón, deben actuar sólo según normas jurídicas conocidas y dentro de los límites establecidos por las garantías constitucionales. La justificación de la coerción, cuando llega a ser necesaria, está en que apoya un orden moral y social que no es coercitivo. Esta distinción entre gobierno y sociedad ciertamente es oscurecida por la vaguedad de la terminología de Locke, pero es fundamental para su filosofía política. Su defensa de la Revolución, en la práctica, equivalía a afirmar que los reyes Estuardo habían violado las convicciones y las prácticas establecidas de la comunidad inglesa.

En tercer lugar, Locke dio por supuesto que la sociedad, tal como permite muchas iglesias, albergará un laberinto de relaciones privadas y permitirá una multitud de grupos y asociaciones que persigan sus propios intereses y que, en gran medida, elaboren sus propias reglas, sujetas al control estatal solamente cuando éste sea necesario para proteger el interés público y el fin social inherente al grupo mismo. Está claro que no consideró la familia, con sus extendidas ramificaciones de autoridad, disciplina y dependencia, de ninguna manera como creada o sometida a la sociedad política. Esta fase de la filosofía política de Locke es, ciertamente, en gran medida táctica, probablemente porque nunca pensó en cuestionarla. Está muy claramente sugerida por la profunda simpatía que sentía por la obra de Richard Hooker, "Laws of Ecclesiastical Polity". De este modo, su concepción del derecho natural continúa la de Santo Tomás y, en último término, la de Aristóteles. La premisa fundamental de Aristóteles, y de hecho de la filosofía social griega, en general, fue que la sociedad depende de la división del trabajo y que, por lo tanto, consiste en diversas clases sociales que cumplen funciones sociales indispensables. Desde este punto de vista, hay una estrecha relación entre libertad y posición social, porque se presume que al encontrar un trabajo socialmente útil, el individuo también encuentra una expresión satisfactoria para sus capacidades naturales. En otras palabras, la teoría postula que, por lo menos en principio, no hay una disparidad profunda, entre la aspiración individual y la estructura de clases sociales existente, con las oportunidades que ésta proporciona. En general, Locke probablemente compartió esta creencia y pudo, por lo tanto, suponer que la libertad de asociación, que había resuelto los antagonismos entre las sectas religiosas, también mitigaría las más graves situaciones de compulsión que ocurren cuando la posición social se vuelve discriminatoria y opresiva.

Fue este aspecto de la filosofía política de Locke y de la tradición democrática que se desarrolló a partir de ella, que da origen al contraste entre aquella y la segunda tradición a ser considerada a continuación. La filosofía política de Locke nunca se desligó de una teoría de la sociedad que aceptaba el status social como

cuestión, no solamente compatible con la libertad política, sino incluso como una condición de ésta. Este aspecto de su filosofía correspondió exactamente al resultado real de la Revolución de 1688, que fue una revolución política más que una revolución social. Estableció las líneas fundamentales del gobierno constitucional y representativo y proporcionó una medida de libertad intelectual y civil que hizo a Inglaterra el modelo y la envidia de observadores franceses, como Voltaire y Montesquieu. Pero aquel gobierno, hasta bien entrado el siglo XIX, fue virtualmente el monopolio de una clase gobernante y la sociedad inglesa, a pesar de una gran cantidad de vinculaciones matrimoniales e infiltración, conservó intacta la distinción entre burguesía y nobleza y una estratificación que no fue menos real por el hecho de no haber tenido base específica en el derecho. Ciertamente, Inglaterra nunca habría sido considerada una democracia por quien adquiriera las connotaciones de esta palabra del jacobinismo francés; Hegel consideró su gobierno como una degeneración de feudalismo. Excepto en América, la tradición democrática que se originó en Locke implicaba muy poco de igualdad social, y la versión americana se debió a América y no a Locke. La otra tradición democrática fue muy diferente en origen, en contexto, en fines y en filosofía.

### III

En este otro caso, la formulación del historiador sobre la abolición del feudalismo estaba a la mano; la Revolución Francesa realmente abolió el feudalismo por resolución de la Asamblea Nacional, el 4 de agosto de 1789. La abolición del feudalismo fue el mito de la Revolución Francesa, tal como restaurar los derechos innatos del inglés fue el mito de la Revolución Puritana. En este contexto, el mito tenía un significado definido y concreto, a pesar de que tenía poco que ver con el feudalismo como un sistema político vivo. Ciertamente, ningún francés habría luchado por sus derechos innatos en 1789, porque no tenía conciencia de tener alguno. El único atributo que tenía en común con todos los demás franceses era su lealtad y su sujeción al rey, que la Revolución transformó en lealtad y sujeción a la nación. Cualquiera posible tradición parlamentaria que pudiera haber tenido en el lejano pasado medieval, había sido destruido por más de dos siglos de absolutismo real. Sus propósitos revolucionarios tampoco pudieron haber tenido alguna relación especial con las libertades de las sectas religiosas; en Francia casi no existieron sectas después que Luis XIV expulsó a los protestantes. Si algo tuvieron que ver con la religión, sería por un ateísmo militante, que buscaba destruir lo que Voltaire llamaba "los infames", hecho que en sí mismo hizo sospechosa su democracia a los franceses, quienes valoraban su lealtad al catolicismo. Estas relaciones contrastantes de la democracia con la religión no fueron transitorias ni carentes de importancia en Francia, ni en Inglaterra. Mucho tiempo después de la Revolución, De Tocqueville deploraba el hecho que franceses piadosos consideraban como un deber religioso oponerse a la democracia y, aún después, Gladstone reconoció que la no conformidad constituía un pilar del liberalismo inglés.

Para el revolucionario de 1789, la abolición del feudalismo significó liberación de realidades muy irritantes de su experiencia política cotidiana.<sup>5</sup> Por todas partes

se veía confrontado por el hecho de que sus derechos legales y sus privilegios políticos no dependían de ningún modo del hecho de que era un francés, sino de su pertenencia a algún grupo, al cual la costumbre o una concesión real hubiera asignado un lugar especial en la sociedad, la economía y el gobierno. Afiliaciones de este tipo determinaban su posición social, su lugar en el ejército, su posición en la economía, sus impuestos y el rol que podía esperar jugar en la política. Si pertenecía a la nobleza, tenía sustanciales privilegios, pero estaba impedido por la ley de dedicarse a numerosas ocupaciones. Si era un profesional, abogado, por ejemplo, su posición estaba fijada por el hecho de pertenecer a una asociación profesional y tal afiliación era costosa y difícil de obtener, pues la asociación detentaba un monopolio de cierta rama de la práctica y la afiliación traía consigo el derecho de participar en los asuntos de alguna corporación municipal. Lo mismo sucedía si era artesano especializado, miembro de un gremio. Y si era campesino, compartía los privilegios sobre el suelo común controlado por su aldea, pero también compartía responsabilidad comunal por impuestos y obras de vialidad. En caso de ser funcionario, su cargo probablemente sería propiedad que debía heredar y era inamovible. En 1789, cuando el gobierno revivió la práctica obsoleta de elegir Estados Generales, cada uno votaba con el grupo donde su situación en la vida lo había colocado, pues, de acuerdo con la teoría constitucional, lo que estaba representado no era el individuo, sino las corporaciones que constituían el reino. La sociedad francesa era un conjunto de entidades corporativas, que eran al mismo tiempo legales, vocacionales y políticas, y que estaban dotadas de privilegios, monopolios y deberes. Cualquier derecho que poseyera un francés, lo tenía como miembro de uno o más de tales grupos; sus derechos eran privilegios en el sentido etimológico de la palabra, esto es, leyes privadas. En la política francesa había cientos de libertades, correspondiendo a los cientos de posiciones o rangos o situaciones, pero no existía la libertad concebida como el atributo cívico o político de los hombres como ciudadanos. Fue este hecho el que dio fuerza a los "slogans" revolucionarios, tales como los "Derechos del Hombre y del Ciudadano".

La abolición del feudalismo significó que el revolucionario, de manera muy definida y consciente, trató de barrer todo este molesto e irritante complejo de status, que en el hecho ya estaba obsoleto para cualquier finalidad económica o política. En lugar de esto, quiso sustituir una ciudadanía uniforme que diera iguales derechos e impusiera iguales obligaciones políticas a todos, y trató de abrir todas las ocupaciones a toda persona calificada, sin consideración a su posición social o su afiliación a cualquier tipo especial de asociación. En un sentido profundo, la Revolución fue una revuelta contra el status, y su ideal fue destruir todo status excepto uno, a saber, la ciudadanía en el Estado, la cual, pasando a ser universal, dejaría de ser objeto de envidia y, hablando en general, fue algo de esto lo que en el hecho logró la Revolución Francesa. Esta puso en el centro de la política moderna el concepto de igual ciudadanía nacional, y como su contraparte el concepto de estado nacional soberano, supremo por sobre toda otra forma de organización.

Esta caracterización pone marcadamente de relieve el contraste entre las revoluciones francesa e inglesa. Al convertir las iglesias en asociaciones voluntarias, la Revolución Inglesa había reconocido que una secta o una minoría religiosa es de hecho una comunidad dedicada a practicar una forma de vida, que es al mismo

tiempo comunitaria e individual, y postuló el valor de tales asociaciones. La Revolución Francesa, devota de la ciudadanía uniforme dentro de la unidad especial del Estado, dio por supuesto que las comunidades dentro del Estado eran una amenaza potencial para éste. En cuanto pudo, abolió comunidades, no sólo católicas y judías, en este último caso muchas veces contra la voluntad de los judíos que preferían su viejo status corporativo a la nueva igualdad. De hecho, trató de extender el principio de un individualismo radical a través de toda la estructura social. Abolió el carácter corporativo de escuelas, hospitales, fundaciones de beneficencia, universidades y academias científicas. Nacionalizó alrededor de la quinta parte de las tierras en el país, pero sólo con el fin de transferirlas a propietarios privados. Y prohibió toda clase de sindicatos o asociaciones profesionales, sea de trabajadores o de empleadores.

André de Chénier, poeta y revolucionario, que después cayó víctima del Terror, resumió sus aspiraciones de la siguiente manera:

¡Torpe e infeliz es el Estado donde existen diversas asociaciones y cuerpos colectivos, cuyos miembros, al ingresar a ellos, adquieren un espíritu diferente e intereses diferentes al espíritu general y al interés general! ¡Feliz el país donde no hay otra forma de asociación que el Estado, no hay otro cuerpo colectivo que el país, no hay otro interés que el bien general!<sup>6</sup>

#### IV

No puede haber duda acerca de lo que el filósofo Chénier estaba parafraseando. Era Rousseau, quien hablaba por la Revolución Francesa tan auténticamente como Locke había hablado por la Inglesa, si bien con una gran diferencia en el espíritu de la afirmación. Locke había representado la sobria segunda etapa del puritanismo, una generación después de su fase radical; Rousseau llevó al papel, como verdad literal, las esperanzas mesiánicas de la Revolución Francesa una generación antes de su advenimiento. Pero vio claramente cuál habría de ser el principal blanco de su ataque: el sistema intolerable y discriminatorio de status y jerarquía colocado entre el ciudadano y sus derechos privados y deberes cívicos. La glorificación de la ciudadanía fue común a Rousseau y a la Revolución. Una paráfrasis libre de Rousseau, como la de Locke ya dada, podría ser la que sigue a continuación.

En primer término, el individuo separado del Estado no es de ninguna manera el ser adulto y racional que Locke había supuesto. Al nacer, es un animal irracional y amoral, guiado en su comportamiento solamente por su instinto, y sus instintos están dirigidos sólo a su propia conservación. Alcanza la moralidad y la razón y, por lo tanto la libertad, sólo cuando se convierte en ciudadano, pues sólo entonces "la voz del deber toma el lugar de los impulsos físicos y el derecho, el del apetito". Los derechos del hombre, por consiguiente, son sus derechos como ciudadano, y mientras no sea un ciudadano, no es de manera alguna un ser social o moral.

En segundo lugar, se sigue que los derechos del Estado sobre sus ciudadanos y el campo en que puede actuar legítimamente, no son de ninguna ma-

nera limitados, como los consideró Locke. En Rousseau, el Estado y la sociedad, que Locke había distinguido definida pero inadecuadamente, se confunden; el Estado está superpuesto o incluye cada aspecto de la sociedad. El ciudadano renuncia, en beneficio del Estado, a la totalidad de sus derechos e intereses privados. Su voluntad personal, adecuadamente entendida, es idéntica a la Voluntad General de la sociedad, y esta Voluntad es idéntica a la moralidad, es infaliblemente justa y comprende en su totalidad la voluntad del ciudadano cuando éste ha contribuido a formar el consenso del grupo. Si el ciudadano cree que su interés es diferente, está equivocado, y, si es objeto de coerción, es "forzado a ser libre".

Tercero, una asociación privada de ciudadanos es contraria al interés público, meramente porque es privada. La deliberación acerca del bien público siempre arribaría a la conclusión correcta, si pudiera ser conducida de tal manera que "los ciudadanos no tuvieran comunicación el uno con el otro". Un partido es una facción y una facción es contraria al bien común. Los cuerpos colectivos, como había dicho Hobbes, son como "gusanos en las entrañas de una persona privada". Idealmente, no deberían existir y si existen, deben ser débiles. Pues cada una de tales asociaciones absorbe la lealtad del ciudadano, que debe estar dirigida solamente hacia el Estado; una sociedad democrática debe ser una sociedad en que absolutamente nada esté situado entre el hombre y el Estado. Nada señala más marcadamente la diferencia entre Locke y Rousseau que sus actitudes divergentes hacia la tolerancia religiosa. Es indudable que ambos apoyaron la tolerancia como una política, pero el notable capítulo de Rousseau sobre la "Religión Civil" expresó un grado de hostilidad hacia el cristianismo, que no tiene su contrapartida en Locke. Rousseau notó que la esencia del cristianismo occidental había sido siempre una exigencia de libertad espiritual, sea en forma de libertad de conciencia o de independencia espiritual en la Iglesia. Y para Rousseau esto era un vicio radical, una fuente incurable de disensión en todo Estado cristiano. Si un hombre fuera realmente un cristiano, sería por esa razón un mal ciudadano, y han existido buenos ciudadanos solamente porque la mayoría de los hombres han sido malos cristianos. Idealmente, la religión de un ciudadano debería ser la religión del Estado, y "todo el mundo es para él, infiel, extraño, y bárbaro". La tolerancia, a los ojos de Locke, estaba tan profundamente encarnada en el espíritu del cristianismo, que "parece monstruoso para los hombres ser tan ciegos como para no percibir la necesidad y ventaja de ella". A los ojos de Rousseau, es una inevitable segunda opción y su mérito, uno sospecha, es que vuelve impotentes las asociaciones que el Estado no puede destruir.

....

La versión de la democracia de Rousseau, por consiguiente, no es en ningún sentido fundamental incompatible con el gobierno absoluto, siempre que el absolutismo pudiera pretender hablar por el "pueblo". Este hecho siempre sorprende a un inglés o a un americano como abiertamente paradójal, a pesar de que no es realmente más paradójal que el hecho paralelo de que la versión de Locke no era fundamentalmente incompatible con la estratificación y un gobierno que apenas podría calificarse como popular. La famosa frase de Rousseau, acerca de forzar los hombres a ser libres, fue profética. Robespierre fue su eco cuando describió la Revolución como "el despotismo de la libertad contra la tiranía", y cuando declaró abiertamente durante el Terror, "la Voluntad General es nuestra voluntad", queriendo referirse a la voluntad de su propio partido. De hecho, la radical democra-

cia francesa, junto con el colapso del idealismo que siguió a dos revoluciones, fue el punto de origen de los imperios de los dos Napoleones, y éstos descubrieron en el plebiscito nacional una justificación para la dictadura. El plebiscito es, indudablemente, una consecuencia suficientemente lógica de la noción de que la democracia consiste en contar a cada uno como uno y a nadie como más que uno. Si ello aparece ser doctrinaria o democráticamente espurio, como sucede respecto de todo aquel que se haya formado en la tradición de Locke, esto puede significar solamente lo inadecuado de tal principio para expresar las premisas de su propia filosofía democrática.

## V

Esta reseña de las dos tradiciones democráticas hace resaltar, y quizás exagera, el contraste entre ellas y el carácter del contraste depende del hecho de que la evolución del gobierno democrático durante el siglo XIX, continuamente tomó elementos de ambas tradiciones. En Inglaterra y, en el hecho, dondequiera que prevaleciera, la democracia tendió a nivelar los rangos y posiciones heredadas al extender el sufragio hasta que llegó a ser prácticamente universal, al formar las circunscripciones parlamentarias sobre la base de conjuntos prácticamente iguales en número, al abolir privilegios legales e incapacidades ante el derecho y al cambiar el derecho mismo para equilibrar la ventaja que el poder pudiera dar a un litigante. La ciudadanía uniforme fue un concepto indispensable para el crecimiento del gobierno democrático. En Francia, y también dondequiera que prevaleciera la democracia, el gobierno democrático dependía de la libertad de asociación y del poder colectivo de las minorías: al permitir la agitación organizada por partidos políticos y grupos de presión libremente organizados, al legalizar la negociación colectiva y al apoyar la libertad de pensamiento, publicación y expresión, que son en efecto libertades de grupos tanto como de individuos. La libertad de las minorías también fue un concepto indispensable para el crecimiento del gobierno democrático. Ambas tradiciones, entonces, eran auténticamente democráticas. Cualquier programa viable de democracia, según parece, depende de encontrar una forma de conservar los valores afirmados, tanto en nombre de la igualdad como en nombre de la libertad, y todo análisis válido de la democracia debe relacionarlas.

Tal análisis, si hubiera de intentar ser satisfactoriamente completo, tendría que clarificar los tres conceptos que jugaron un papel principal en ambas tradiciones democráticas: el individuo humano o la personalidad para quien se reclamaba libertad e igualdad, la sociedad o red compleja de relaciones sociales en la cual los seres humanos siempre están entremezclados y la autoridad o coerción que es siempre, en mayor o menor medida, un factor en la relación, y que ambas tradiciones tendieron a identificar demasiado exclusivamente con el Estado o poder político y jurídico organizado. En particular, tendría que clarificar las conexiones efectivas y la interdependencia mutua de estos tres factores, que hacen virtualmente correlativos los términos. En realidad, estas interconexiones son tan complicadas y tan poco comprendidas, que nada es posible que constituya un análisis satisfactorio. Sin embargo, puede mostrarse que ambas tradiciones tienen

un fondo común, que explica el hecho que la libertad y la igualdad fueran supuestos éticos inherentes en ambas. Como se dejó en claro en la exposición histórica hecha más arriba, cada tradición estuvo en parte dominada por el propósito de reparar un estado de cosas real e intolerable, en un caso la reglamentación de los grupos asociados por un interés religioso que se concebía como personal y privado, en el otro la represión causada por los intereses creados y los privilegios legalmente protegidos. Cada una construyó su idea de democracia en función del estado de cosas que quería reparar, y al hacer esto, cada una de ellas omitió considerar la dependencia mutua entre personalidad, sociedad y Estado recién mencionada. Una pretensión legítima en un aspecto se veía defraudada en otro, que la teoría no consideraba. La parte final de este artículo trata de mostrar cómo sucedió esto. En general, su conclusión será que el ideal común en ambas tradiciones fue una organización social y política basada en el entendimiento mutuo y el acuerdo y, por lo tanto, lo menos coercitiva posible, y que libertad e igualdad eran condiciones para la existencia de todo entendimiento de este tipo.<sup>7</sup>

Se ha destacado que el individualismo igualitario tuvo como consecuencia, la que ciertamente no fue prevista por Rousseau, el fomento de la dictadura basada sobre un pretendido mandato "del pueblo". En realidad, esta relación era enteramente lógica. Pues, en tanto sea posible producir una sociedad de acuerdo a las especificaciones de Chénier citadas arriba —una sociedad en la que la ciudadanía se extiende para cubrir todo el conjunto de intereses humanos, y en el cual no hay asociaciones privadas capaces de ejercer una influencia colectiva en la política— el resultado es reducir el individuo a la impotencia. El Estado absolutamente soberano y omnícompetente es el correlativo lógico de una sociedad que consiste en individuos atomizados. En general, la extensión del sufragio y de la representación sobre la base de los números no aumentó los poderes del legislativo, que Locke consideraba como centro del poder en el Estado, sino que tendió a incrementar el poder del ejecutivo y a restringir las fases deliberativas del gobierno. Además, el ascenso del Estado a la supremacía sobre todas las demás formas de organización social no hizo disminuir necesariamente la estratificación social, ni redujo el poder de los intereses especiales sobre el gobierno. Una consecuencia obvia de la eliminación de los privilegios económicos y jurídicos de los estamentos y corporaciones fue constituir la propiedad en índice casi único de posición social, y, en Francia, la monarquía de clase media que siguió al Imperio Napoleónico estableció la propiedad como requisito de los derechos políticos. La competencia de los intereses propietarios por el control del gobierno condujo directamente y, en gran medida, tendió a justificar la acusación de Marx de que la democracia burguesa en el hecho significaba plutocracia. El radicalismo individualista de la Revolución dio lugar al radicalismo de clases del siglo XIX y del presente. Lo que ambos radicalismos tenían en común era una forma de individualismo que reducía la individualidad a mera similitud de especie, en un caso del hombre en abstracto como ciudadano, en el otro de pertenencia a una clase social. Pero la similitud de especie no trae consigo una participación activa, espontánea y enriquecedora en una comunidad social, que es sin duda lo que el individualista quiso que la libertad significase.

La identificación de sociedad y masa, y de democracia con la acción de individuos en la masa, no es solamente un error teórico, sino también una genuina parte

de la mecánica de la dictadura. No es cuestión de especular para ver que significa la muerte de la democracia. Ha sido la fórmula para dictaduras de todos tipos, destinadas a destruir y regimentar las asociaciones que habían sido creadas por medio de la libertad de organizarse y que tenían el poder de perseguir un interés común por medio de la acción colectiva. Fue esta fórmula la que destruyó los sindicatos libres en Alemania y regimentó los trabajadores en un Frente de Trabajadores que tenía 25 millones de miembros y ni un átomo de independencia. Fue la misma fórmula que produjo los Estados monopartidistas y esto, en efecto, significa la inexistencia de partidos, en el sentido en que los partidos constituyen factores indispensables para el gobierno democrático. Un grupo de seres humanos asociados de acuerdo a un principio de individualismo puro no es una sociedad, sino una mera multitud,<sup>8</sup> y una sociedad sólo se aproxima a una condición de tal por medio de la desmoralización. Esta especie de desintegración actúa inevitablemente tanto sobre los individuos que componen la sociedad, como sobre el gobierno. Puede ser gobernada mediante una combinación de fuerza e histeria de masas, y, de hecho, no puede ser gobernada de otra forma. Pues, sus miembros, agrupados en una organización carente de estructura, meramente gregaria, están en el hecho aislados y carecen de poder; y el aislamiento individual es incompatible, no sólo con una acción individual efectiva, sino también, en último término, con un pensamiento claro o un juicio responsable. El gobierno tiende a ser una práctica de psiquiatría aplicada, destinada más bien a producir que a curar neurosis. El gobernante se convierte en dirigente mesiánico o carismático y los gobernados se vuelven manipulables por cualquier forma de adoctrinamiento irracional. La tiranía de la mayoría, acerca de la cual los filósofos del siglo XIX malgastaron tanta preocupación, fue en su mayor parte un mito. En el hecho, lo que se da es la tiranía de una minoría que puede usar la desmoralización social para monopolizar el terror y la propaganda.

No es efectivo, desde luego, que cuando tienen lugar resultados de esta especie, ellos sean causados por una mala psicología o por una teoría doctrinaria de la democracia. Las condiciones que producen tales resultados son objetivas y constituyen riesgos inevitables que la democracia, bajo condiciones modernas, debe correr. La organización en gran escala tanto del gobierno como de la industria, con la consecuente centralización del poder, la urbanización y alta movilidad, que identifican la residencia meramente con la vinculación de trabajo, la reducción de la familia prácticamente a su límite biológico y el hecho de que las congregaciones religiosas han dejado hace tiempo de ser comunidades, todos estos factores tienden a debilitar el medio social y aumentar el número de personas que efectivamente están socialmente aisladas. Los demócratas de la primera generación veían con temor y recelo la urbanización y la industrialización, pero irónicamente éstas constituyen un riesgo para la democracia, precisamente en cuanto producen un estado de cosas superficialmente similar a lo que el individualismo igualitario estimaba deseable. Es decir, nivelan e igualan grupos de trabajo altamente diferenciados y grupos vecinales, donde el hecho de ser miembro puede ser un genuino bien personal, pero pueden producir la consecuencia normal de una autoridad remota e impersonal.<sup>9</sup>

Al seguirse esta conclusión, se plantea un problema inescapable para la democracia: para ser democrática, una sociedad debe ser una estructura com-

pleja de sociedades menores que sean unidades corporativas o colectivas, porque representan intereses que son al mismo tiempo personales para sus miembros y son compartidos, y tales grupos deben proporcionar las condiciones para dar a sus miembros un justificado sentido de participación. Colectivamente, deben autogobernarse en el sentido de fijar las normas de su propia actuación, de apreciar sus propios intereses y, en general, de vivir sus propias vidas de su propia manera; al mismo tiempo, deben dar a sus miembros individualmente una participación en la formación de la decisión común. Esto es lo que significa la libertad, en cuanto sea una experiencia personal en una organización social. El principio es aplicable al gobierno, pero obviamente no se refiere exclusivamente a él; en cuanto afecte a los individuos interesados, es posible que haya muy poca diferencia entre organizaciones públicas y privadas. Un sindicato no es necesariamente democrático porque la afiliación sea "voluntaria", y la empresa es, en importantes aspectos, para usar la expresión de Beardsley Rumml, "un gobierno privado". La sociedad está llena de "instituciones legislativas", pero si las normas son opresivas o no, depende mucho de cómo se elaboran y cómo se ejecutan y, particularmente, de la actitud engendrada en una persona que está sujeta a ellas. Si siente genuinamente que tales son *sus* normas y que no son meramente impuestas por él, es muy probable que las conciba como salvaguardias de su libertad. La libertad no es simplemente un atributo de un individuo; es una relación entre una persona y un complejo de sociedades a las que pertenece. El grado en que puede alcanzarse general y efectivamente la libertad de asociación y la extensión en que la asociación puede conservar espontaneidad individual, son las medidas de libertad en cualquier sociedad.

De esta concepción de la libertad se sigue que el ejercicio de la autoridad, el aspecto más específicamente político de la organización social, depende de la deliberación y, sólo marginalmente llega a caer en coerción abierta. La teoría acepta francamente la existencia de muchos y diversos intereses y grupos con poder real para protegerlos, y también la certeza de que intereses diversos serán en muchos casos antagónicos. La política democrática es inherentemente contenciosa, pero no contenciosa sin límite. La teoría puede conducir a una política viable solamente si negociaciones y mutua adaptación conducen a acuerdos que sean al mismo tiempo razonablemente aceptables y razonablemente estables. En consecuencia, las instituciones políticas de una sociedad democrática son, en primer término, órganos destinados a mantener abiertos los canales de comunicación de los cuales depende la consulta y la negociación, o a crear canales de comunicación donde no existen. En el hecho, el desarrollo del constitucionalismo democrático ha consistido en gran parte en extender o inventar instituciones, en las cuales se ha podido producir la confrontación de ciertos intereses con otros, bajo condiciones conducentes a la negociación exitosa y a la regulación ordenada. En sus primeras etapas, los grupos, cuyas pretensiones de autonomía los constituyeron en centros potenciales de desorden, fueron en gran parte sectas religiosas y, en nuestro sistema federal, el autogobierno explícitamente protegido fue el de las localidades, pero en la práctica, el principio ha sido extendido en forma constante y amplia. Sus supuestos fundamentales son que los problemas son tan complejos y variables, que las partes interesadas deben ser libres para defenderse a sí mismas, que la deliberación a este nivel debe tener lugar, por

la naturaleza del caso, principalmente entre los voceros de intereses organizados, que la comunicación entre tales intereses no sólo es posible, sino que tiene una posibilidad razonable de conducir a un consenso satisfactorio y que, en todo caso, es indispensable para un ejercicio inteligente de autoridad, llevar la disputa en términos abiertos.

## VI

Tal confrontación de intereses, destinada a estimular el libre intercambio de puntos de vista y a producir entendimiento, requiere no sólo libertad sino también igualdad. Esto es verdadero en el elemental sentido de que la negociación libre no tiene lugar de hecho, salvo entre personas o grupos dotados de poderes relativamente iguales. Pero también es cierto, en el sentido más profundo, de que no se puede alcanzar un entendimiento completo si no es sobre la base del respeto mutuo y con un mutuo reconocimiento de buena fe, y aceptando el principio de que el fin del entendimiento es proteger todos los intereses válidos. Esta condición no es inconsistente con la existencia de diferencias de posición o incluso rango, pero no se cumple a menos que estas mismas diferencias cuenten como valores que deben ser considerados. Consecuentemente, una sociedad que es jerárquica simplemente en virtud de un supuesto, o que depende de usos y costumbres de tal manera que sus rangos y órdenes no están sujetos en sí mismos a crítica y revisión, no ofrece la posibilidad sino de una forma limitada de democracia. La exposición histórica dada ha tratado de mostrar que un supuesto de este tipo, concebido tácitamente en virtud de su fracaso en hacer explícitas sus premisas implícitas, realmente estuvo contenido en la forma de constitucionalismo democrático originado en John Locke.

Fue esto lo que logró el individualismo más igualitario de la otra tradición democrática. Este igualitarismo, a pesar de su premisa falsa de que podría obtenerse la libertad mediante la absorción de la personalidad en la ciudadanía, tenía razón al menos en lo que negaba, a saber, que la personalidad puede ser identificada con, o agotada por, la posición social o el status.

Este aspecto del pensamiento de Rousseau fue el que Kant resumió en el axioma ético de que las personas deben ser tratadas como fines y no como medios. Y en realidad, este dictado ético, vago como es, corresponde a un genuino hecho de la psicología social. Hace resaltar una característica importante del tipo de relación que conecta un hombre con su medio cultural. Toda sociedad depende de y exige algún tipo y grado de conformidad, y diferentes culturas apoyan sistemas de status ampliamente divergentes, pero ninguna cultura reduce sus miembros a autómatas, o deja de reconocer que el respeto hacia sí mismo es tanto un bien genuino, como un poderoso motivo humano.<sup>10</sup> Si bien es cierto que ninguna teoría de la personalidad, psicológica o ética, puede omitir la concepción del rol social, es una exageración sociológica describir una personalidad como una especie de intersección en la que las relaciones sociales se encuentran y cruzan. El proceso de internalización, por medio del cual una personalidad en desarrollo adquiere intereses y valores de su cultura, es selectivo

y jamás constituye enteramente una aceptación pasiva. No precluye una reacción crítica hacia la sociedad, o hacia la propia situación en ella, o incluso una rebelión contra ella y la originalidad, cuando se presenta, es tan dependiente de la aculturación o socialización como lo es de la conformidad. "Incluso las artes no sólo registran valores, sino que son siempre, en algún sentido, críticas a la sociedad".<sup>11</sup> Una persona toma la sociedad, por así decirlo, en sus propios términos, y exige que esta lo tome en dichos mismos términos y, cuando ello resulta ser imposible, cesa el entendimiento mutuo.

El problema de si, en general, la civilización libera o inhibe la personalidad, si hace libres a los hombres o los hace esclavos, problema sobre el cual se ha especulado desde Rousseau a Freud, algunas veces enardecidamente, es extremadamente ficticio. No es ficticio preguntar si una sociedad impone demasiadas relaciones a demasiados de sus miembros, que éstos sienten que son ridículas o degradantes o humillantes. El problema no es de posición social como tal, o de diferentes rangos y situaciones, o incluso de autoridad o subordinación; éstas existen siempre y en todas partes en las sociedades. La cuestión consiste más bien en la forma en que las personas experimentan su posición. Pueden tomarlo como algo obvio, que siempre ha existido y que es intrínsecamente justo y razonable, y si es así, aceptan su suerte en la vida, aunque sea una suerte muy dura, con ecuanimidad y respecto de sí mismas. El asunto es muy distinto cuando están confrontadas con diferencias de rango que a su juicio carecen de sentido, que no corresponde a un fin socialmente útil y que confieren poder y privilegio sin que se presten sustanciales servicios. En este caso, se sienten explotadas y coercionadas, cargadas con exacciones que no tienen relación con sus méritos y situadas en una posición que es humillante y secundaria. Una organización puede ser sostenida por la lealtad de sus miembros, y tal especie de relación no es una carga, sino una de las más estimulantes experiencias humanas. Puede ser sostenida por rutinas carentes de significado y por imposiciones de las que sus miembros escapan, si pueden. La diferencia no se puede describir completamente por la naturaleza objetiva de la relación, sino que depende de la forma en que es experimentada. Y si la experiencia es de la última especie, es personalmente negativa y provoca resistencia y resentimiento. Obviamente, fue este tipo de experiencia el que estuvo tras la demanda revolucionaria de ciudadanía uniforme. Ciudadanía uniforme significaba escapar de la ciudadanía de segunda clase.

La demanda de que hombres de diferente posición se encuentren en términos de respeto mutuo y de autorrespeto, ha sido y seguirá siendo una demanda permanente hecha en nombre de la democracia. La perpetuación de lo que de hecho constituye una ciudadanía de segunda clase, es necesario admitirlo con pesar, ha sido una notable falla de la democracia angloamericana. Su sociedad ha conservado discriminaciones irrelevantes y odiosas en contra de clases de personas a las cuales dio en forma abierta la igualdad legal y constitucional. Es indudable que hemos dado derecho a minorías, como judíos y católicos, de practicar sus religiones sin ser molestados, pero un americano sincero que recuerde los ocasionales y feos estallidos de intolerancia religiosa en nuestras elecciones, difícilmente pretenderá que les hemos dado igualdad afectiva. Las minorías así relegadas a una posición subordinada. forman una parte no insigni-

ficante de nuestra población total. Los asiáticos en la costa del Pacífico, los americanos de extracción latinoamericana y los negros, tanto en el Norte como en el Sur, suman millones. En realidad, no tienen plena igualdad política, ni igualdad de oportunidades medidas por capacidad, ni acceso igual a la educación, a pesar de que en este país la educación figura como un servicio social ofrecido a expensas de fondos públicos, abierto a todos los ciudadanos. Este problema no permanecerá como cuestión doméstica; nos guste o no, el status del negro americano se discutirá desde Moscú a Singapur. Pues colonialismo o imperialismo, que son otros nombres para la ciudadanía de segunda clase, es un problema a escala mundial, en India y China y Asia Sudoriental, y en Irán y Egipto. Un inglés sincero difícilmente pretenderá que la Comunidad Británica de Naciones haya enfrentado exitosamente este problema. La raíz del asunto no es mal gobierno, o explotación imperialista, o incluso pobreza; es, en mucho mayor grado, el resentimiento que se levanta en personas que se sienten a sí mismas comprimidas en una posición que es incompatible con el respeto hacia sí mismas. Y es inútil esperar un entendimiento con pueblos en esa actitud.

El elemento que unió la libertad y la igualdad en el pensamiento democrático fue el ideal, común a ambas tradiciones, de una sociedad y un gobierno formados por la agrupación voluntaria de seres humanos, cuyo comportamiento pudiera ser al mismo tiempo espontáneo y responsable en sus relaciones con los demás. Esta esperanza fue lo que constituyó "consentimiento" y "contrato" en símbolos de metáforas por medio de los cuales el ideal se expresó de la manera más natural y simple, pues estos términos sugieren una relación que es, al mismo tiempo, libre y obligatoria. Esta conjunción de atributos es, desde luego, una invitación a la paradoja. Sin embargo, la paradoja se resuelve sensiblemente en cualquier asociación humana donde hay un "encuentro de las mentes", basado sobre la comunicación libre y el entendimiento mutuo. Pero, la comunicación y el entendimiento, en cualquier sentido en que hayan de conducir a una acción conjunta, tienen presupuestos tanto morales como semánticos. La teoría democrática, en todas sus formas, estuvo principalmente dedicada a expresar dichos presupuestos, y la práctica democrática ha sido un experimento para encontrar las instituciones que pudieran hacer reales las condiciones morales del entendimiento. Una de las tradiciones democráticas estuvo basada en el principio de que el entendimiento depende de la libertad de las partes interesadas para expresar su pensamiento sin temor a represalias, y dio por supuesto que un sistema social y político que no permite el acuerdo mediante el tolerante expediente de permitir las diferencias, o que iguala las diferencias de interés, creencias o forma de vida con la delincuencia moral, no es compatible con un plan aceptable de igualdad. La otra tradición democrática estuvo basada sobre el principio de que no puede haber un genuino encuentro de pensamiento donde una parte negocia sobre la base de un supuesto de superioridad, que la otra parte considera injustificado, y dio por supuesto que un sistema social y político en el cual el status es virtualmente hereditario y que establece discriminaciones que son obstáculos prácticamente insalvables a las oportunidades, no es compatible con un plan aceptable de libertad. Y, en el hecho, una filosofía democrática difícilmente puede evitar fundarse sobre ambos supuestos. La igualdad depende de la libertad y la libertad de la igualdad, porque cada una

expresa un aspecto del tipo de relación humana que la democracia sensiblemente espera realizar. Si, como sucede continuamente en el experimento democrático, un intento de hacer progresar uno de estos valores obstaculiza el campo del otro, el simple recurso de rechazar uno de ellos no es una opción real. Ideales que han estado encarnados por siglos en una cultura no se descartan impunemente, pero tampoco llevan consigo un plan de acción predeterminado para su realización.

Universidad de Cornell.

## NOTAS

- 1 En general, este artículo corresponde a la Conferencia De Laguna en el Bryn Mawr College, pronunciada el 3 de diciembre de 1951, pero la parte final ha sido reescrita.
- 2 La tesis del profesor Carr es desarrollada por J. L. Talmon en *The Rise of Totalitarian Democracy* (1952), que fue publicado después que este artículo estuvo concluido.
- 3 *The Leveller Tracts, 1647-1653*, ed. William Haller y Godfrey Davies (1944). Introduction, p. 21.
- 4 S. R. Gardiner, *Commonwealth and Protectorate* (1897) II, 181.
- 5 Los 3 párrafos siguientes se basan en R. R. Palmer: "*Man and Citizen: Applications of Individualism in the French Revolution*", en *Essays in Political Theory*, ed. Milton R. Konvitz y Arthur E. Murphy (1948) pp. 130 y ss.
- 6 Citado por Palmer, op. cit., p. 149.
- 7 Cf. Grace A. de Laguna, "*Democratic Equality and Individually*", *Philos. Rev.* LV (1946), III y ss.
- 8 La expresión es tomada del capítulo de Elton Mayo, titulado "*The Rabble Hypothesis*", en su "*The Social Problems of an Industrial Society* (1945). Véase su crítica de la psicología individualista característica del liberalismo del "*laissez faire*", especialmente de su economía. Cf. "*Beyond Ideology*", *Philos. Rev.* (1948), I y ss.
- 9 La autoridad del Valle de Tennessee es quizás la más interesante, por ser el esfuerzo más consciente de sí mismo para afrontar este problema en la política americana reciente. Véase David Lilienthal *Democracy on the March* (1944) y *This Do I Believe* (1949); también un esfuerzo por hacer una evaluación objetiva de su resultado, por Philip Selzwick, *TVA and the Grass Roots* (1949).
- 10 Henry A. Murray y Clyde Kluckhohn, "*Outline of a Conception of Personality*" en "*Personality in Nature, Society, and Culture* (1950), p. 25.
- 11 Clyde Kluckhohn y Otros "*Value and Value Orientations*", en *Toward a General Theory of Action*, ed. Talcott Parsons y Edward A. Hils (1951), p. 398. Cf. Grace A. de Laguna, "*Culture and Rationality*", *American Anthropologist*, LI, (1949) 397 y ss.