

Democracia y error

Jaime Labastida

La democracia es quizás el último refugio de las sociedades contemporáneas. Jaime Labastida, poeta, ensayista, miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, explora el significado de la democracia, tan necesario de comprender como difícil de abarcar, sobre todo a partir del ejercicio democrático que acaba de llevarse a cabo en nuestro país.



Ara Pacis, escenas de la nueva era de paz y prosperidad vivida con Augusto

El solo título de este ensayo denuncia ya la posición que aquí y ahora deseo adoptar. Lo sabemos bien: hasta hace pocos años, al menos en el seno de la izquierda, lo mismo desde un punto de vista teórico que práctico, la palabra decisiva provenía de una larga tradición marxista y leninista. Era la palabra *revolución*, por supuesto. Hoy, en cambio, la palabra en la que se apoyan para

su práctica política todos los partidos de izquierda, en el mundo entero, es la palabra *democracia*. ¿Se trata de una moda? O, ¿se trata de un cambio necesario y, por lo tanto, correcto?

Creo que en el concepto de democracia, tal como se usa en el mundo moderno, subyace una confusión en extremo grave. Da la impresión de que, a su solo con-

juro, el conjunto de los problemas políticos quedara solucionado. ¿Por qué cierto problema aún no se ha resuelto? Porque, se afirma, no ha sido acatada la voluntad de la mayoría, o sea, por falta de democracia. ¿Por qué cierto pueblo aún vive en la miseria? Porque su gobierno carece de voluntad política democrática (es, por lo tanto, autoritario). La democracia parece la solución universal de todos los conflictos. Estar de acuerdo con ella es, sin duda, el día de hoy, lo “políticamente correcto”.

¿Quién, que es, no es demócrata? No omito decir que en las tradiciones marxista y leninista el término *democracia* se tomaba con reserva extrema: se veía en él un residuo burgués, un derivado, desde luego que sospechoso, de la teoría y la práctica de la política norteamericana. Sin embargo, al examinar el concepto *democracia* en su sentido etimológico y político, captamos, en todas sus aristas, el problema. ¿Por qué en Grecia se utilizó el término *democracia*? ¿Por qué no surgió el concepto de *demarquía*, pongo por caso? Es obvio, al menos, para mí, que el actual concepto de la democracia, además, poco o nada tiene que ver con el concepto clásico y que, por si lo anterior fuera poco, este concepto se enriquece de manera continua: la práctica de la política contemporánea lo exige así.

La democracia helena, como la conocemos, era una forma política de exclusión, en la que no participaban mujeres ni jóvenes; menos aún esclavos. Por esto es necesario que volvamos, así sea sólo por un momento, a los orígenes, con el objeto de captar lo que contiene el sintagma *democracia*. La palabra *democracia* se forma, es obvio de suyo, por dos raíces: $\delta\epsilon\mu\omicron\kappa\rho\alpha$ y $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$.¹ $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$ es el pueblo asentado en cierto territorio y vinculado a él por la ley: los individuos que lo componen han sido obligados a registrarse como residentes en cierto límite territorial. En su origen, $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$ indicaba

¹ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Paris, 1990, bajo las entradas $\delta\epsilon\mu\omicron\kappa\rho\alpha$ y $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$. A propósito de $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$, Chantraine dice que el concepto guarda, en el Ática, un sentido de “topografía administrativa” y que se expresa, incluso, en la división de las tribus en $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$. Por lo que toca a $\delta\epsilon\mu\omicron\kappa\rho\alpha$, el autor dice que su raíz expresa la noción de “dureza”; que significa “fuerza”, en especial, “fuerza física” que permite el triunfo, razón por la cual se convierte en “victoria, poder, soberanía”. Sin embargo, otro gran lingüista, Émile Benveniste, sostiene que “el conjunto léxico constituido en torno a $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$ no es una familia homogénea. Se divide en dos grupos distintos, que pueden caracterizarse por separado. 1) El primero está articulado por la noción física o moral de ‘prevalencia’ de ‘ventaja’ en el combate o en la asamblea”; produce el sentido de “poder”, tanto en sentido individual cuanto político. $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$, como sustantivo tiene la connotación de “héroe”, “valiente”, “habilidad”, “poder” (en sentido positivo o moral). El segundo sentido, como adjetivo, procede de la noción física de “duro”, sea en sentido propio o figurado: “brutal, cruel”; carece de valor social o político y tiene connotación desfavorable (*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, traducción Mauro Armíño, Taurus, Madrid, 1983, pp. 284-285). Se advierte que en ambos casos, como sustantivo o adjetivo, implica *dominio*, legítimo o violento.



Ateña triste ante un monumento dedicado a los muertos atenienses

“el país, el territorio” y, más tarde, los *habitantes de este territorio* (en tanto que los jefes del pueblo vivían en las urbes). El término se opone (o es distinto, si se prefiere decirlo así) a $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$, el pueblo prístino, cuyos miembros se vinculan entre sí por la costumbre y creen tener un antepasado mítico común (el tótem). En la antigua Roma, la *gens* se distinguía del *populus*,² como en la vieja Atenas el $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$ era distinto del $\delta\epsilon\mu\omicron\kappa\rho\alpha$. Los miembros del clan recibían su nombre según las normas de la tribu, excluyentes por supuesto; la persona tenía el nombre que le otorgaba la etnia entera.

Pero lo que me interesa subrayar no es por ahora el concepto del $\mu\omicron\kappa\rho\alpha$ (pueblo asentado en territorio), sino el otro concepto, el de $\delta\epsilon\mu\omicron\kappa\rho\alpha$. En las sociedades organizadas en *gentes* o *clanes*, en las sociedades tribales, las decisiones eran adoptadas por consenso; mejor,

² A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Paris, 1979, bajo las entradas *geno*, *is* y *populus*. Dicen los autores que la “*gens* es el grupo de todos aquellos que se relacionan por vía masculina a un antepasado masculino (y libre) común”. Añaden que, en sus inicios, designaba al “clan”, pero que, en la medida en que la noción de “clan” desaparecía, sirvió para designar “la familia, la descendencia, la raza y hasta la nación y el pueblo”. En la época imperial, designa a las naciones extranjeras, “por oposición al *populus romanus*”.



Academia de Platón

por unanimidad, para mantener la cohesión del grupo (por lo demás, en extremo reducido en el número de sus integrantes: las tribus no excedían de cincuenta mil miembros). Acudo a dos testimonios; uno, el de un antropólogo; otro, el de un lingüista: nos permitirán captar lo que deseo establecer. Dice Claude Lévi-Strauss: la noción de la *humanidad*, “para vastas fracciones de la especie humana, y durante decenas de milenios, parece totalmente ausente”. Así:

La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo..., (muchas) poblaciones llamadas primitivas se designan a sí mismas con un nombre que significa los “hombres”, los “buenos”, los “excelentes”, los “completos”, implicando que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes o de la naturaleza humana.³

A su vez, afirma Émile Benveniste:

Cuando los pueblos se dan a sí mismos nombres, éstos se reparten en dos categorías: o bien la étnica consiste en un epíteto decorativo: “los Valientes, los Fuertes, los Excelentes, los Eminentes” o bien, y esto es lo más frecuente, se llaman “los hombres”; (desde Germania y) hasta

³ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, traducción de Juan Almela, Siglo XXI Editores, México, 1979, p. 309.

Kamchatka o hasta la extremidad meridional de América del Sur, (hallamos) por decenas pueblos que se designan a sí mismos como “los hombres”; cada uno se ofrece como una comunidad de igual lengua y de la misma ascendencia y se opone implícitamente a los pueblos vecinos.⁴

Los otros pueblos no están formados, pues, por *hombres verdaderos*. Los pueblos *primitivos* tenían un régimen interno compuesto por clanes o *gentes* agrupadas en *tribus*; así, los miembros de los clanes eran iguales entre sí y se hacían representar a través de jefes, reunidos en consejos. En los consejos y asambleas se podía discutir a lo largo de días, *pero no se votaba*, en el sentido moderno en que se vota hoy: se buscaba convencer a todos; por ende, las decisiones se adoptaban de manera unánime. Esto hacía que las decisiones fueran acatadas por la tribu entera. En esas sociedades, a las que otorgo el nombre de *genocráticas* (en tanto que no acepto el término, ambiguo y contradictorio, acuñado por Lewis Morgan para designar a la sociedad mexicana: *democracia militar*), no existía ningún espacio para la disidencia ni para la discrepancia. Tampoco existían los *derechos de la minoría*. Al surgir la sociedad política propiamente dicha, la *civitas* (como la llama Morgan, es decir, “el segundo gran plan de gobierno de la historia humana”,⁵ opuesta a la *societas* tradicional), se denuncia una situación inédita. A partir de este momento, se abre paso el concepto de *mayoría*, fuerza, fuerza en estado bruto. Se pone en relieve que la sociedad se ha escindido en dos segmentos al menos y que es necesario votar para obtener acuerdos (para imponer al resto lo que decide la mayoría): se deja de lado la discusión exhaustiva y el interés de una parte se opone al de la otra; se divide el tejido social. Surgen estas personas morales que ahora se llaman *partidos* y una parte de la sociedad política se organiza contra la otra e impone su punto de vista.

Subrayo este hecho (y acudo, otra vez, al testimonio de Lévi-Strauss): “en la casi totalidad de las sociedades llamadas ‘primitivas’ (resulta) inconcebible la idea de un voto por mayoría”, porque “la cohesión social y el buen entendimiento en el seno del grupo se tienen por preferibles a toda innovación. De ahí que no se tomen sino decisiones unánimes”.⁶ Se advierte algo asombroso, sin duda: en aquellas sociedades no existen ni el concepto ni la función de un voto por mayoría y, por consecuencia, tampoco hay la necesidad de lo que ahora se llama el *poder* o la *fuerza* (*mayoría*), ni siquiera el poder, la fuerza o el *poder* del *pueblo* o “el pueblo”.

⁴ Émile Benveniste, *Vocabulario...*, *op. cit.*, p. 238.

⁵ Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, edición de Leslie A. White, Harvard University Press, Cambridge, 1964 (la primera edición es de 1871), pp. 11 y siguientes, pero, sobre todo, el conjunto de la segunda parte, “Growth of the Idea of Government”, pp. 49-304.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, *op. cit.*, pp. 300-301.

No deseo decir, en modo alguno, que la sociedad genocrática sea mejor que la sociedad política; lo que intento subrayar es que en la sociedad genocrática no regía esa palabra, de origen religioso, el *voto*, ni había en ella, por lo tanto, la división entre la *mayoría* y la *minoría*. Además, es obvio y acaso no necesite subrayarlo, que la verdad no se halla ni en la *mayoría* ni en la *minoría* (tampoco en la unanimidad). La verdad sigue otros protocolos para ser establecida y no depende de porciones numéricas para asentarse. La política no es un arte que indague por la verdad; es, por el contrario, el arte de controlar las pulsiones sociales. Ni en Grecia ni en Roma existieron jamás los partidos, tal como hoy los conocemos, desde luego. Pero es verdad que los ciudadanos adoptaban puntos de vista contrarios entre sí. Era preciso votar para dirimir las diferencias. De allí viene el concepto de *κράτος*, insisto, la fuerza, la fuerza bruta. Lo que pone en acto la voz *democracia* es una escisión social que sólo se resuelve por la fuerza, la fuerza que brota de una *mayoría* que se impone a una *minoría*. Estos son hechos triviales, pero conviene recordarlos, aquí y ahora, cuando se nos quiere hacer creer que la democracia satisface las necesidades de todos (del *pueblo*). ¿Acaso no dijo Lincoln que la democracia era “el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”? Véase el conjunto de las preposiciones *del*, *por* y *para*; nada menos que el *pueblo*! ¿Qué debe entenderse por la palabra *pueblo*, ahora, en el contexto de la sociedad actual o moderna? ¿Todos? ¿Algunos? Si sólo algunos, ¿quiénes son estos “algunos”? ¿“Muchos”? ¿“Pocos”? En este caso, ¿cuántos? Es obvio que en las democracias modernas, pocos ciudadanos participan en el proceso electoral: los gobernantes resultan, al final de cuentas, electos por una porción en extremo pequeña del conjunto de la población. Supongo una nación de cien millones de personas, como México, donde el padrón electoral se formaría por el cincuenta por ciento de los habitantes (el resto son niños, ancianos o gente que no participa en el proceso). De estos cincuenta millones de personas, acuden a las urnas, si mucho, cincuenta por ciento (veinticinco millones); el resto se abstiene. Si el gobernante es electo por el cuarenta por ciento de votos, querrá decir que fue electo por sólo diez millones de electores. Ésta, ¿es una *mayoría real*? No, no lo es. Lo que revela todo proceso electoral

en la democracia moderna (y que pone en acto la cruda abstención) es el hastío político. Otra cosa queda clara: en la democracia moderna gobierna la minoría, ya que en verdad las minorías duras se imponen a las mayorías blandas.

Diré más: en la vieja sociedad genocrática las decisiones no se toman a partir del voto de *individuos*, sino de los representantes de los clanes o *gentes*. No había *ciudadanos* como los entendemos ahora, es decir, ciudadanos cuyo valor numérico sea igual a *uno* y cuyo voto, por lo tanto, sea *igual* y *homogéneo*. Carece de sentido, allí, la idea de que cada ciudadano es igual a otro y vale *un voto*.

A partir del momento en que se da una votación se revela ya que no hubo otra manera de adoptar una decisión; que el *pueblo* se dividió y que, por lo tanto, se vio empujado a decidir a través de su voto sobre un asunto, siempre que este asunto pertenezca a la *res publicae*, a los problemas comunes o de la ciudad.

Por consecuencia, el problema adquiere en el nuevo contexto un rasgo especial. ¿Quién tiene la verdad? ¿Quién está en el error? La mayoría, por el solo hecho de serlo, ¿posee la razón? Destaco un aspecto: sin que pueda decidirse quién tiene la razón o quién sea el poseedor de la verdad, lo que sí se sabe es qué parte del *pueblo* impone su voluntad a la otra y le exige que acate esta voluntad. De la voluntad coactiva o represora nace el Estado en sentido estricto. La coacción de la mayoría sobre la minoría, tenga o no tenga razón la mayoría, es la esencia de la democracia. Es lo que pone en acto este concepto duro de *κράτος* la fuerza. No se busca tener razón ni indagar por la verdad; se intenta imponer una voluntad, la de una mayoría, a otra parte de la sociedad, que se considera minoritaria. ¿Quién tiene la razón? ¿Quién está en el error? ¿Quién, en el terror?

Ahora bien, lo que también pone en acto el concepto heleno de la democracia es que las relaciones entre las partes, es decir, las relaciones entre un partido y otro (o entre la mayoría y la minoría), son relaciones de un orden meramente transitorio: en última instancia, las partes se interpenetran o, por lo menos, cambian de lugar o de *κράτος*. En cierto momento, es posible que la mayoría que detenta el poder lo pierda y sea sustituida por la que, hasta hace unas horas, era la otra parte, la minoría so-

Lo que deseo poner en claro es que la democracia no lleva a la verdad ni es una forma de gobierno que resuelva el complejo problema de la certeza en los procesos de elección.



Sistema de votación de los atenienses

juzgada. Queda en evidencia que las dos partes se sujetan a un tercero, garante de la ley. Las dos partes se apoyan en la ley. El Estado es el tercero, que garantiza la ley.⁷

Éste es el *humus* que alimenta la tragedia ática y el cemento con el que edifican sus reflexiones políticas lo mismo Sócrates y los sofistas, que Platón y Aristóteles. ¿Razón, $\square\square\square\square$? ¿Palabra, $\square\square\square\square$ también? O, sin que aquí importe el contenido racional de lo dicho, ¿capacidad de persuasión? La lucha de Sócrates y Platón contra los sofistas está llena de estos problemas. Hegel puso en claro que los sofistas habían sido los verdaderos educadores del pueblo heleno. Así, Protágoras y Gorgias se preocuparon por el arte de la retórica, por enseñar a exponer y discutir las ideas. En apariencia, su prédica tuvo sólo un carácter formal, en tanto que les importaba convencer, persuadir a la asamblea de los ciudadanos reunida en el ágora. Pero lo cierto es que los sofistas enseñaron al pueblo heleno a discutir y contrastar ideas; a desarrollar argumentos. La objeción de Sócrates milita contra el contenido de las argumentaciones sofistas, en tanto que pregunta si puede ser enseñada la virtud y, a

⁷ Sobre el Estado como tercero, garante de la ley, véase Pierre Legendre, *L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Leçons II, Fayard, Paris, 1983; *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Leçons III, Fayard, Paris, 1994; *Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Leçons VI, Fayard, Paris, 1992 y, por encima de todo, *Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du droit*, Leçons VII, Fayard, Paris, 1988 y *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le père*, Leçons VIII, Fayard, Paris, 1989 (edición española en Siglo XXI Editores, traducción de Federico Álvarez, México, 1994).

su juicio, la tesis de Calicles dice todo a este respecto.⁸ Pero no es menos cierto que considera a los sofistas como sus iguales, quiero decir, adversarios con los que vale la pena discutir y que están a su misma altura.

Vuelvo al problema inicialmente planteado: ¿por qué usamos la voz *democracia*? ¿Por qué no otro concepto posible, aunque no exista, desde luego, por ejemplo, el de *demarquía*? El concepto de $\square\square\square\square$ es de otra estirpe, distinto por entero al de $\square\square\square\square$; denota el principio, en el doble sentido de inicio (en el tiempo) y de prelación (mítica, moral, religiosa).⁹ Forma parte de palabras insignes, si se puede decir así: *monarquía*, *arconte*, *arqueología*, *jerarquía* (hasta *arquitectura*: no en balde Kant buscaba el principio *arquitectónico* de la razón pura). ¿Por qué no, pues, esta palabra, *demarquía*, que no aparece en parte alguna a lo largo y lo ancho de las discusiones políticas de la Grecia clásica? Porque la palabra *democracia* revela el carácter reciente del fenómeno político que se da en Grecia y que se asocia al surgimiento de ciudades o $\square\square\square\square$. Las oligarquías y las monarquías son antiguas, pero la democracia es un asunto nuevo.

De allí el problema que le urge resolver a Platón: cómo unir los conceptos de Bien, Verdad y Belleza, en el conjunto orgánico y armónico de la $\square\square\square\square$. ¿Es posible? Platón cree que sí: que basta concebir el problema

⁸ Ver Adolf Menzel, *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, traducción de Mario de la Cueva, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1964.

⁹ Pierre Chantraine, *op. cit.*, bajo la entrada $\square\square\square\square$, $\square\square\square\square$.

bajo la especie de la Verdad. Pero esto, ¿habrá de ser posible, insisto? ¿Acaso es suficiente con que los filósofos gobiernen o con que los estadistas se conviertan en filósofos? Creo que aquí hay una grave confusión de principios y tareas. El filósofo elabora teorías, objetos de contemplación; el científico, por su lado, entra en el laboratorio y establece hipótesis. Los diálogos platónicos son una clara muestra de las dudas y de los meandros que sigue la discusión, de las paradojas de la razón; de la posibilidad, infinita, que posee cada uno de los términos que expresan los personajes y en los que desarrollan su debate. Al parecer, Sócrates sabe, a pesar de que jamás lo diga, a dónde debe conducir cada asunto discutido. Pero en todos estos casos hay al menos una ambigüedad, una duda que se siembra, el proceso lento que hace nacer la verdad.

No ocurre lo mismo con el hombre dedicado a la política. Él está obligado a adoptar las decisiones con carácter, en ocasiones de manera súbita. Igual que el estratega militar, que envía, en el curso de la batalla, a miles de hombres a la muerte, el político asume los riesgos y los costos. No lo guía la razón ni busca la verdad; por el contrario, intenta solucionar el problema, aunque se equivoque. Tal vez todos hemos de pagar por su error, desde luego, pero es peor el no actuar de inmediato. Así como la espera puede llevar al ejército a la derrota, la inactividad del político lleva una ciudad a la muerte.

Por esto es que la democracia está asociada, desde que nace, al error. Trataré de expresarme de otra manera: la política como tal nada tiene que ver con el conocimiento, sino con otros problemas y por encima de todo con el control de las pulsiones humanas. De allí que, como lo señala con precisión aquel gran jurista que fue Hans Kelsen, el Estado y el derecho son una y la misma cosa: no puede haber Estado sin derecho, pues éste encarna la violencia legítima y la esencia del derecho es la coacción. Esto revela la raíz de □□□□□□ en la palabra democracia: la fuerza, la coacción necesaria de la ley.

Tampoco intento decir que en las sociedades genocráticas no existiera la coacción. Pero en ellas, la coacción asumía la forma del *tabú*, a través del que, de modo mítico, actuaba la prohibición. Así recuerdo, otra vez con Lévi-Strauss, que “la prohibición del incesto funda la sociedad humana y, en un sentido, es la sociedad”.¹⁰

Pero volvamos al problema central que nos ocupa, el de la posible relación entre la democracia y el error (y el terror). En otro espacio, me he atrevido a sostener que *la democracia es el derecho al error*. Lo que deseo poner en claro es que la democracia no lleva a la verdad ni es una forma de gobierno que resuelva el complejo pro-

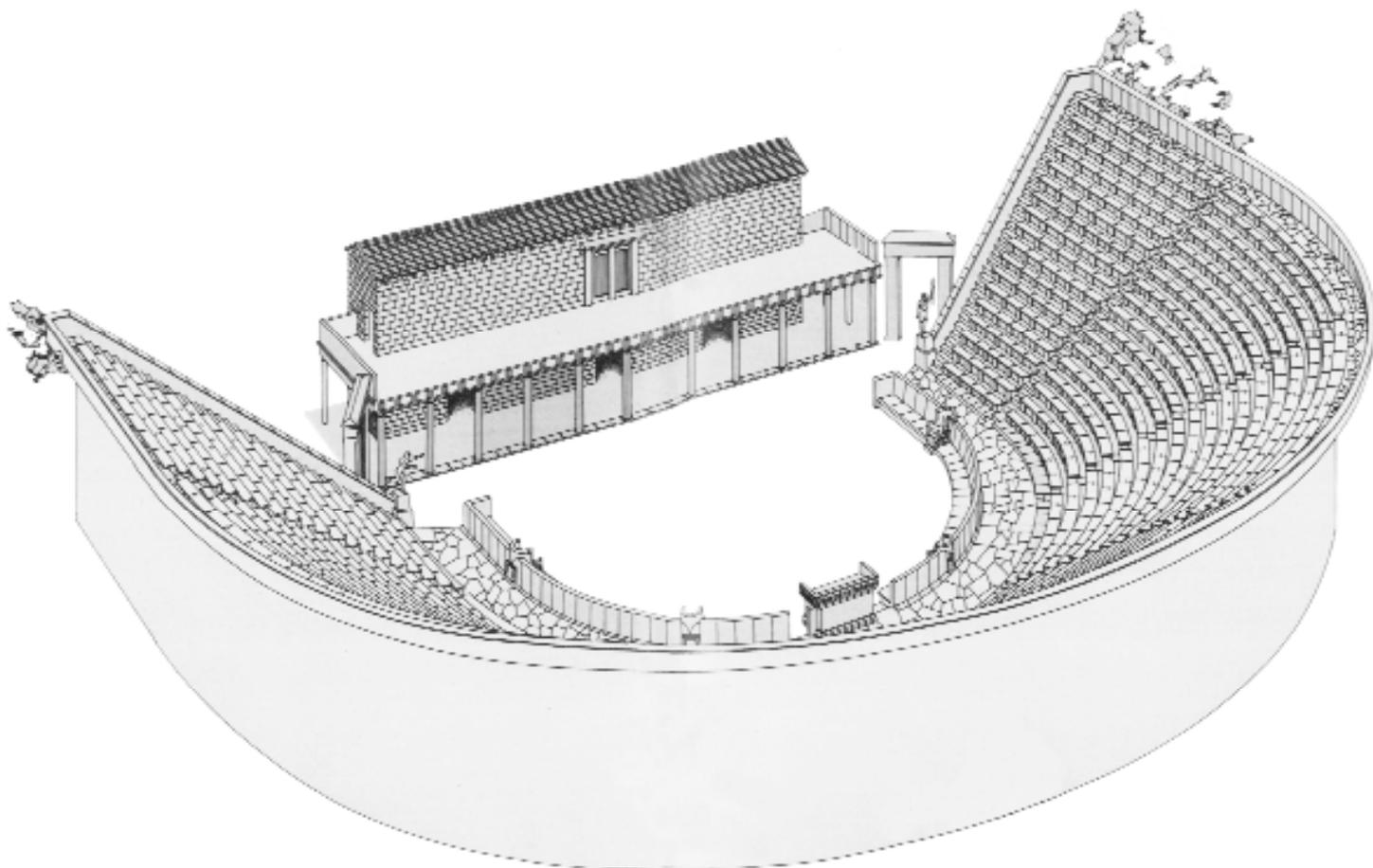
blema de la certeza en los procesos de elección. Por el contrario y con harta frecuencia, se advierte que los pueblos (mejor dicho, las porciones de la masa electoral que procede al voto) se equivocan al momento de elegir a sus gobernantes. Es evidente que no siempre se elige al mejor ni al más calificado. Se elige al que es percibido, hasta por el conjunto culto y educado de la población, como “aquel que representa la mejor opción”, tal vez “el menos malo”, acaso ése que significa el cambio o el que, en otro caso, encarna la tradición, puesto que, sobre todo hoy, en todas las campañas electorales, rige el concepto fundamental de la *percepción*, no la racionalidad, sino la simple, llana facultad de *percibir*. Nuestro viejo amigo, el obispo George Berkeley, parece tener toda la razón: *ser es ser percibido (esse est percipi)*. Especialmente en las campañas publicitarias que ahora se despliegan en los medios masivos de comunicación, lo que vale es la *imagen*. Es probable, aunque no sea seguro, que en algún caso subyazga la importancia del concepto; pero lo que en verdad impera es la *percepción* o la *intuición*. Muchas veces, de nada vale el esfuerzo racional del argumento; importan más otros aspectos y, en especial, la credibilidad. Insisto: no es la verdad lo decisivo; lo que decide es otra cosa, muy distinta: la credibilidad.

Así nos aproximamos a esos fenómenos extraños que son los asuntos de la democracia moderna. Digo extraños porque, al igual que en las finanzas, en buena



Relieve de senadores ante la tapa de un sarcófago de 282 d.C.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, *op. cit.*, p. 23.



Teatro imaginario griego de provincias, siglo IV a.C.

medida en los mundos de la política y de las finanzas se guarda una estrecha relación con el mundo de la religión. Así lo captó un gran poeta, Paul Valéry. De acuerdo con él, las finanzas, la política y el derecho tienen vínculos estrechos con la religión: los cuatro mundos se apoyan en lo que Valéry llama la *fducia*.¹¹ El orbe financiero tiene como base la *fides*, la fe. Se *fia* o se otorga la *fianza*; se abre un *fideicomiso*; se conceden *créditos*. Estas palabras cobran origen en el lenguaje religioso: *fides*, *credo*.

Lo propio sucede en el caso de la política democrática. Hasta la misma palabra *voto* viene de la religión: son *votos* (de castidad o fidelidad), por ejemplo, los que otorga un creyente. Por otro lado, no puede olvidarse que la misma palabra *candidato* es religiosa: en la vieja Roma, se llamaba así al que se cubría con un manto blanco, como la luz *alba* del fuego intenso: era *cán-dido*.¹² Una de las voces centrales de la democracia es la *credibilidad*: el ciudadano le abre *crédito* al gobernante; le demuestra su *confianza*. La confianza del pueblo en el gobierno (igual que la confianza del inversionista en

las instituciones y los gobernantes) son necesarias en la democracia: todas estas voces brotan en el orbe religioso. Lo diré otra vez: *fides* y *cre da* fianza, confianza, crédito, credibilidad. Pero la creencia se vuelve credulidad y de la credulidad vienen los demagogos.

Alexis de Tocqueville ha comparado de manera tan cabal la democracia estadounidense, al nacer, con las monarquías europeas, que ha agotado todas las diferencias existentes entre una y otras. Su libro es un análisis insustituible de la democracia norteamericana.¹³ Ahora ya no cabría una comparación como aquella. Nosotros, en el continente americano, hemos vivido en el marco de las tradiciones republicanas por casi dos siglos: somos ciudadanos de repúblicas y no súbditos de monarquías. En el mundo actual, ya la comparación pertinente parece que debe ser hecha entre otros conceptos, los de *democracia* y *Estado autoritario* y no, como lo hizo Tocqueville, entre la democracia y la monarquía. Por otro lado, del concepto de “Estado autoritario” se deriva este sintagma exitoso, *transición a la democracia*, que en su origen se acuñó para explicar los cambios de una dictadura o un gobierno *de facto* nacidos de un golpe militar o de una guerra civil (como fue el caso de Franco

¹¹ Paul Valéry, “La politique de l’esprit”, en la Sección “Essais quasi politiques”, de sus *Ceuvres*, tomo I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1957, pp. 1014 y siguientes. Para un análisis de esos asuntos, Jean-Michel Rey, *Paul Valéry. L’aventure d’une œuvre*, Du Seuil, Paris, 1991 (hay edición española en Siglo XXI Editores).

¹² Ernout y Meillet, *op. cit.*, bajo la entrada “cand”.

¹³ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, traducción de Luis R. Cuéllar, FCE, México, 1987, *passim*.

en España o el de Pinochet en Chile) hacia un gobierno legítimo, nacido de elecciones legales. En tal sentido, no hallo causa alguna para denominar lo que hoy sucede en nuestro país como un “tránsito a la democracia”.

En México se ha producido una transición a la democracia, en un sentido real, en el curso del siglo XX, sólo una vez: cuando Venustiano Carranza, que gobernaba *de facto* (era el “Primer Jefe del Ejército Constitucionalista y Encargado del Poder Ejecutivo”), después de que fuera aprobada la Constitución de 1917, convocó a elecciones y, de manera legítima, se hizo gobierno *de iure*. El resto de los gobiernos mexicanos, desde el sexenio de Lázaro Cárdenas, ha sido legalmente electo por procesos que han tenido defectos, sin duda, pero que no han producido ningún gobierno que pueda ser calificado como autoritario (en el sentido de que sea un gobierno producto de una guerra civil o de un golpe de Estado).

Pero, en fin, me pregunto ¿por qué se oponen los conceptos *Estado democrático* y *Estado autoritario*? ¿Qué intenta determinar ese contraste? Oponer democracia y monarquía tiene cabal sentido: se trata de formas de gobierno que crean, en el nivel de la misma sociedad, diferentes formas de seres humanos. Los individuos de la democracia y la monarquía tienen distintos modos de proceder; sus actividades y acciones políticas son también disímiles. Ya lo dije: en una de las sociedades hay súbditos; en la otra, ciudadanos.

¿Se da una oposición semejante entre el Estado democrático y el otro Estado, el autoritario? ¿Por qué no se le da, en todo caso, a ese Estado *autoritario* el nombre que le correspondería, digo, el de dictadura? En primer lugar, los dos Estados, el democrático y el autoritario, son eso, pues, *Estados* y significa que ambos ejercen la violencia legítima, la coacción que emana del derecho, de la que son los garantes. En segundo lugar, ambos son autoridad y ponen en práctica todo el poder que brota del derecho que los sustenta.

Pero es que, se argumenta, en un Estado autoritario las leyes y las decisiones no se discuten, sino que se imponen, mientras que en un Estado democrático, abierto y libre, las leyes y las decisiones se discuten y adoptan por consenso. ¿Es así? No, no lo es. Tanto en uno como en otro Estado, las leyes y las decisiones se imponen y se acatan. Parece como si se quisiera decir que el Estado democrático, en fin de cuentas, es un no-Estado; que

es un Estado que no es, en el fondo Estado, porque no es autoritario. Parece como si se dijera: la democracia no tiene el carácter violento de todo poder; en ella no existe [fuerza], sino consenso. En esa forma dulce de un Estado que no lo es, se gobierna a través de las encuestas y se hace lo que “el pueblo” desea. Pero se olvida un hecho, decisivos los miembros de una sociedad, cualquiera que ella sea, se obligan a respetar el derecho, que está por encima de ellos y de los gobernantes. Así, el Estado es el garante de la ley; es el *Tercero* que tiene la obligación de ser el garante del derecho: respeta y hace respetar la ley, tanto en un Estado *democrático* como en otro, *autoritario*.

Por último, debo señalar que la democracia moderna es, pese a todo, el mejor de los sistemas de gobierno que hasta hoy han sido inventados. Tiene defectos, pero son aún mayores los defectos de la monarquía y de la dictadura. En última instancia, el error cometido al elegir a gobernantes ineptos o corruptos tiene en sí mismo, en un sistema democrático, la posibilidad de ser corregido. Después de la elección, se podrá optar por otro candidato, lo que no ocurre en las monarquías: en ellas, las opciones quedan limitadas por la herencia biológica. Acaso lo decisivo de un sistema democrático y en lo que radica su fuerza (razón por la que se propaga por todo el mundo), sea que hace corresponsable de las decisiones al “pueblo”.

Mientras que en una monarquía, la causa por la que el rey es conducido al trono radica en un hecho zoológico (al que se otorga un carácter mítico o divino), en las democracias, la decisión se hace caer en la voluntad del *pueblo*. El pueblo, al que se le otorga el don de ser *soberano*, toma, a través del voto, la decisión de elegir entre uno y otro candidato. Se le ha hecho creer que, en última instancia, gobierna (o que participa en el acto de gobernar). Puede ser (lo es, de hecho) una ilusión. Pero es una ilusión necesaria, que posee la misma fuerza que tiene, en los pueblos a los que sin razón se llama “primitivos”, las creencias en el tótem y el tabú. Sin creencias; sin la *fianza* del pueblo en las imágenes y los gobernantes, nada se puede hacer. La actual ilusión en la democracia es de orden mítico. No se crea que la democracia es científica: funda el error (y el terror). **U**

Este texto fue presentado en el XIII Congreso Internacional de Filosofía en Morelia, Michoacán, en noviembre de 2005.

Por último, debo señalar que la democracia moderna es, pese a todo, el mejor de los sistemas de gobierno que hasta hoy han sido inventados.