
*Estado y democracia**

Cicero Araujo**

I.

Este es un trabajo de descripción de fuerzas normativas y de su interacción¹. Las fuerzas normativas en cuestión son tres diferentes ideales de ciudadanía, no necesariamente incompatibles, no obstante en tensión recíproca, los cuales, dependiendo de cómo interactúan entre sí, estructuran diferentes acuerdos institucionales. Los acuerdos que voy a abordar en este artículo son lo que voy a definir, por un lado, como “Democracia” y “Revolución” y, por el otro, como “República” y “Estado”. El objetivo de este texto es mostrar afinidades entre “Estado” y “Democracia” e incompatibilidades entre “República” y “Estado” y “Estado” y “Revolución”.

Los ideales normativos a los que me estoy refiriendo son los siguientes:

Civismo: que es un ideal de excelencia del ejercicio de la ciudadanía;

Plebeyismo: que es un ideal de universalización de los derechos de la ciudadanía; y

Pluralismo: que es un ideal de tolerancia.

* Título original en portugués *Estado e democracia*.

** Profesor del Departamento de Ciencia Política, de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) de la Universidad de São Paulo (USP).

Hablo de acuerdo institucional ideal en dos sentidos: tanto en el sentido de tipo ideal (y que consecuentemente, nunca se encuentra en estado puro en las instituciones reales), cuanto en el sentido de involucrar ideales o valores normativos (morales y jurídicos) Estoy suponiendo aquí que todo acuerdo institucional real lleva consigo esos ideales, los cuales dan origen a un campo de fuerzas que mueve a las instituciones históricamente existentes.

Ciertamente, las fuerzas normativas no son las únicas que mueven a las instituciones, ni son las más intensas. Las motivaciones económicas, militares y político estratégicas-generan, cada cual a su manera, campos de fuerza probablemente mucho más intensos que los de las fuerzas normativas. Sin embargo, pienso que estas últimas, aunque más débiles, tienen un papel decisivo en la conservación a largo plazo de las instituciones políticas.

Como estoy hablando de ideales de ciudadanía, la entidad que considero fundamental en este trabajo de descripción es lo que llamo *civitas*. La *civitas* es una agencia colectiva (la comunidad de ciudadanos) que reivindica *autoridad* sobre un espacio jurídico moral –que puede ser, pero no necesariamente, un territorio físico continuo– en el cual están situados los súbditos. Este espacio es la *jurisdicción*. Como puede verse, no todos los que pertenecen a este espacio pertenecen a la *civitas*; no obstante, todos los que están en la *civitas* (los ciudadanos) son también súbditos. La *civitas* también posee *gobierno*, que es una agencia que media las relaciones de la *civitas* con sus propios súbditos y con las agencias externas a su jurisdicción.

En este artículo voy a hacer un análisis de cómo esa entidad y su espacio de jurisdicción se transforman o de igual manera implosionan cuando dos de esos tres ideales normativos –el civismo y el plebeyismo– interactúan. El argumento básico es que esos ideales pueden combinarse para conformar acuerdos institucionales estables, existiendo sin embargo una tensión potencial entre exigir la excelencia en el ejercicio de la ciudadanía y exigir su virtual universalización.

Cuando ocurre una combinación de alta exigencia de civismo y de plebeyismo, tenemos la *revolución*, que es un acuerdo inestable, volátil e incapaz de perdurar, como voy a explicar a continuación. Ya, La *república* y la *democracia* son, dentro de mi terminología, acuerdos institucionales estables: en la primera la combinación tiene como elemento predominante o dinámico el civismo y, en la segunda el elemento dinámico es el plebeyismo. No obstante, cuando el plebeyismo predomina, en detrimento del civismo, la *civitas* sufre una transformación fundamental. Ella es, digámoslo así, sublimada, y en el lugar (y hablando en su nombre) debe aparecer el *Estado*, que puede o no evolucionar en el sentido de un Estado democrático. Para que exista esa transformación, un ideal de tolerancia, el pluralismo, debe aparecer cuando el plebeyismo predomina, y puede hasta tornarse más importante que el civismo. Sin embargo, cuando hay un Estado democrático, el plebeyismo es siempre el elemento dinámico fundamental, al cual el pluralismo mismo está subordinado².

II.

Para realizar la descripción básica y el cotejo de los acuerdos *República, Revolución, Estado y Democracia*, voy a valerme de la tradición contractualista moderna así como de la tradición del pensamiento revolucionario. Los autores que aquí rescataré pensaron en instituciones para el mundo real, sin ninguna duda, pero a la vez todos ellos tuvieron que orientarse por idealizaciones de acuerdos institucionales. Son esas idealizaciones las que me van a interesar en el siguiente argumento.

De la tradición contractualista moderna, voy a tomar la concepción rousseauiana como una justificación del acuerdo más simple de la República: el acuerdo *civitas/gobierno*³. Para Rousseau, el gobierno:

“(…) No es más que una comisión, un empleo en el cual, simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder del que los ha hecho depositarios y que él puede limitar, modificar y recuperar cuando le plazca” (Rousseau, 1996: 82)

¿Quién es el soberano? La comunidad de ciudadanos, que está formada por un “acto de asociación [que] produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (Rousseau, 1996: 39)

Es verdad que Rousseau, más allá de denominar a esa asociación “Ciudad”, “República” o “Cuerpo Político”, también la llama “Estado”. Sin embargo, “Estado” es una entidad perfectamente idéntica al conjunto de los ciudadanos, residiendo la diferencia apenas en el hecho de que este conjunto se llama “Estado” cuando es “pasivo”, al obedecer las leyes, y “República” cuando es “activo”, al hacer las leyes (Rousseau, 1996: 40). lo que significa que todo ciudadano es automáticamente un súbdito de la comunidad política, aunque, como veremos, Rousseau esté preparado para aceptar que muchos súbditos no sean ciudadanos.

No hay nada en *El Contrato Social* que sugiera la separación entre la noción de comunidad política y la de Estado. Por lo tanto, nada que sugiera el concepto de *Estado* tal como lo estoy empleando aquí.

La prueba cabal de esto es, obviamente, la tesis de la inalienabilidad de la soberanía de la “República”. La soberanía de la comunidad de los ciudadanos consiste en una “voluntad”, la “voluntad general”, y como tal ella no puede ser transferida ninguna otra entidad. “El Poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad” (Rousseau, 1996: 49). Para Rousseau, el soberano es únicamente un “ser colectivo” y por lo tanto sólo puede ser representado por sí mismo, esto es, a través de la reunión de sus ciudadanos, y no por un acto particular.

Como la voluntad general debe ser interpretada por actos particulares, estos últimos son necesariamente realizados a través de una institución distinta, el “go-

bierno”, el cual es el producto de una transferencia de poder, no de voluntad. Esta distinción es fundamental para Rousseau, puesto que cuando la *civitas* transfiere poder para que una mera “comisión” actúe en su nombre, ella simplemente está instruyendo a esa agencia a hacer algo que ella no puede hacer colectivamente: el gobierno precisa existir porque el soberano no puede realizar actos particulares.

“Es fácil ver (...) que el poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legislador o soberano, porque este poder no consiste más que en actos particulares que no son de la incumbencia de la ley ni, por consiguiente, de la del soberano, cuyos actos todos no pueden ser más que leyes” (Rousseau, 1996: 82).

No obstante una señal definitiva de que ella está *apenas* transfiriendo poder, y no voluntad, es que puede “limitar, modificar y tomar de vuelta” este poder en el instante en que quisiese. Si no pudiese hacerlo, en lugar de transferir el poder, estaría “alienando” la soberanía.

Este es el argumento formal, puramente lógico. La idea sustantiva que está por detrás de este argumento es el clásico rechazo republicano de la división de trabajo entre los ciudadanos única o principalmente dedicados a la vida productiva, al trabajo y a la adquisición material, y ciudadanos dedicados exclusivamente a la actividad política y a la defensa de la patria. Es esto lo que hace rechazar a Rousseau la idea moderna de “representación”. Así, en el mismo capítulo en que afirma que la “soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser alienada” (Rousseau, 1996: 120), el ginebrino va a afirmar que tal alienación va a ocurrir siempre que “el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos y tan pronto como prefieren servir con su bolsa antes que con su persona...” (Rousseau, 1996: 118). Y continúa:

“¿Hay que ir al combate? Pagan a tropas y se quedan en sus casas. ¿Hay que ir al consejo? Nombran diputados y se quedan en sus casas. A fuerza de pereza y de dinero, tienen en última instancia soldados para sojuzgar a la patria y representantes para venderla” (Rousseau, 1996: 118).

El ataque de Rousseau a la representación, por lo tanto, tiene un significado mucho más importante que el del mero rechazo a la elección de delegados que hablan en nombre de la *civitas*, puesto que en la medida en que el conjunto de los ciudadanos está sintonizado con los asuntos políticos comunes, esos delegados no pasan de una simple comisión, o sea, “gobierno”, lo que es perfectamente admisible en su visión de soberanía. El problema de la moderna institución de la representación es que ella es el resultado, no de la necesidad de gobierno, sino del cada vez mayor involucramiento de los ciudadanos en actividades privadas.

“Es el ajetreo del comercio y de las artes, es el ávido interés del beneficio, es la molición y el amor a las comodidades los que cambian los servicios perso-

nales en dinero. Se cede una parte de su beneficio para aumentarlo a su gusto. Dad dinero y pronto tendréis cadenas” (Rousseau, 1996: 118-119).

Y cuando el ciudadano deja de colaborar personalmente en la defensa de la patria y paga impuestos para que militares profesionales lo hagan en su lugar, o deja de “concurrir a la asamblea” para que una clase de políticos y burócratas administre el bien común en su lugar, lo que él está posibilitando es la edificación de una entidad que, poco a poco, se separa de la comunidad política y, al final, la somete, llevando, en la práctica, a su desaparición. Cuando Rousseau rechaza la representación, en el fondo está rechazando aquello que revolucionarios como Marx y Lenin denominan “Estado”, y que es precisamente la noción de Estado que predominó en el pensamiento político moderno (Skinner, 1989). La *forma* institucional de la república rousseauiana es, por lo tanto, idéntica a aquella pensada por Marx durante la Comuna de 1871 y por Lenin en abril de 1917.

No obstante, Rousseau y Marx tienen visiones muy diferentes con respecto a los participantes y sobre las condiciones que posibilitan esa forma institucional. El pensamiento de Rousseau es un ejemplo de absoluta prioridad del civismo en relación con el plebeyismo. En otras palabras, siempre que el plebeyismo parece colocar en riesgo la calidad de la ciudadanía, su pensamiento está perfectamente preparado para restringirla en un nivel que torne posible exigir de cada ciudadano el cumplimiento de sus deberes políticos.

Es por lo anterior que Rousseau va a decir que el mejor ambiente para materializar su contrato social son pequeños territorios habitados por simples “pequeños propietarios de tierras”, dedicados a una agricultura de autosubsistencia y mínimamente relacionados con el comercio, la producción de mercaderías y la adquisición monetaria. Puesto que grandes territorios y muy poblados, más allá de dificultar la reunión de los ciudadanos, inevitablemente requieren de una estructura de funcionarios permanentes y de impuestos para pagarlos, cuyo peso creciente recae enteramente sobre los súbditos. Cuando los ciudadanos se involucran en el comercio, la industria, las finanzas y hasta en una vida exclusivamente urbana, tienden a alejarse de sus deberes políticos, como vimos, y se ven inducidos a cambiar su libertad (consustanciada en el ejercicio colectivo de los derechos políticos) por dinero.

La referencia a la agricultura como la actividad económica del ciudadano es recurrente en la tradición republicana. Ella expresa el deseo de compatibilizar un alto compromiso político con una vida productiva simple, con una baja división del trabajo, que mantenga al ciudadano bajo condiciones materiales rústicas y hábitos austeros, y con el suficiente tiempo libre para cumplir sus obligaciones para con la república. El elogio rousseauiano al pequeño propietario-soldado-ciudadano romano, y su repugnancia a la *canaille* urbana, son elocuentes a ese respecto. Comentando la sabiduría de la constitución de las “asambleas por tribus” en Roma, Rousseau dice lo siguiente:

“(…) Ya es sabido el gusto de los primeros romanos por la vida campestre. Este gusto les venía del sabio fundador que unió a la libertad, los trabajos rústicos y militares, y relegó, por así decir, a la ciudad las artes, los oficios, la intriga, la fortuna y la esclavitud”

“De este modo, viviendo todo cuanto tenía de ilustre Roma en los campos y cultivando las tierras, se acostumbraron a no buscar sino en ellos los sostenes de la república. Por ser este estado el de los patricios más dignos fue honrado por todo el mundo; la vida sencilla y laboriosa de los aldeanos fue preferida a la vida ociosa y relajada de los burgueses de Roma, y una persona que no hubiera sido más que un desgraciado proletario en la ciudad, como labrador en los campos se convirtió en un ciudadano respetable” (Rousseau, 1996: 138).

Las referencias frecuentes a los hábitos cívicos de Roma y de Esparta, las repúblicas ejemplares de la antigüedad, y a los de su ciudad natal, Ginebra, la república moderna ejemplar, muestran cuan decisiva es para Rousseau la manutención de la severidad de las costumbres para que la excelencia de la ciudadanía también sea preservada. Por otro lado, muestran también que él está dispuesto a reflexionar sobre la realización del contrato social en condiciones no ideales. Puesto que él sabe que ni Esparta, ni mucho menos Roma, satisfacen sus prescripciones contrarias al militarismo y a la guerra de conquista que, al llevar adelante la expansión territorial y el uso de esclavos, tornan cada vez más difícil mantener alto el padrón de la “virtud”. El también sabe que una buena parte de la población de Ginebra vive atareada con el comercio. Empero, todavía así, Rousseau elogia la constitución de esas repúblicas por saber, aun en esas condiciones adversas, “separar la paja del trigo”, como en Esparta y Ginebra, al reconocer plenos derechos políticos apenas a una élite de ciudadanos y negándolos a los habitantes más propensos a corromperse, o, cuando eso no es posible como en Roma, al providenciar ciertas distinciones de status entre los propios ciudadanos, tornando a uno de los grupos (los patricios) un ejemplo de espíritu público para los demás.

Lo esencial, para Rousseau, es que la república sea gobernada por un grupo de personas que sean moralmente aptas y fervientes preservadoras de su propia libertad. Este es el objetivo supremo a ser conservado y que, en condiciones no ideales, justifica el sacrificio de la extensión de la ciudadanía e, incluso, la utilización de esclavos para realizar tareas que, si fuesen realizadas por los ciudadanos, ciertamente colocarían en riesgo a la constitución republicana.

“¿Cómo? ¿La libertad sólo se mantiene con el apoyo de la servidumbre? Quizás. Los dos excesos se tocan. Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes y la sociedad civil más que todo lo demás. Hay posiciones tan desdichadas que en ellas no puede uno conservar su libertad más que a expensas de la de otro, y el ciudadano no puede ser perfectamente libre a no ser que el esclavo sea extremadamente esclavo. Esa era la po-

sición de Esparta. En cuanto a vosotros, pueblos modernos, vosotros no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra (...)" (Rousseau, 1996: 121).

Este pasaje, como el propio autor reconoce rápidamente, está deliberadamente en contradicción con su argumento repudiando la esclavitud, expuesto en otra parte del libro.

No obstante, Rousseau muestra su aguda percepción de las dificultades de compatibilizar un ideal de excelencia de la acción política colectiva con las demandas cotidianas del trabajo productivo y doméstico, lo que acaba llevando al autor a preferir circunscribir la ciudadanía a pequeños grupos. Es mejor que aquellos con propensión a evitar cumplir con sus deberes cívicos, a causa de su propia condición social –mujeres, gente totalmente destituida, e inclusive sectores “proletarios” y sectores “burgueses”–, sean excluidos de la comunidad de ciudadanos, que permitir que esta última sea corrompida por su ingreso.

Súmese a esto la necesidad de preservar un alto grado de consenso entre los ciudadanos –pues, cuanto más frecuente es la unanimidad, o algo próximo a ella, mayor es la señal de que todos están realmente atentos a la consideración del bien común, lo que es improbable cuando extensos contingentes de todas las clases de la población, generalmente muy heterogéneas y desiguales entre sí, son admitidas en la *civitas*.

Consecuentemente, en el acuerdo institucional rousseauiano nada impide que una minoría de los ciudadanos, que al mismo tiempo hace y obedece las leyes, gobierne a una mayoría de súbditos, que no hacen las leyes sino que apenas las obedecen.

III.

Marx ciertamente calificaría a las restricciones a la ciudadanía apuntadas más arriba como preconceptos de clase, o como expresiones disfrazadas de los intereses de las clases dirigentes. Su teoría de la revolución proletaria es la manera que encontró para contornear las dificultades de Rousseau para compatibilizar civismo y plebeyismo. La lucha irreconciliable entre capitalistas y no capitalistas es la escisión esencial de las sociedades modernas, aquella que lleva a las desigualdades y conflictos más relevantes y que impiden cualquier consenso real en su interior. Una vez eliminada la mencionada escisión, estarían eliminadas también aquellas condiciones sociales que, al entender de Rousseau, impedían que grandes segmentos de la población adquiriesen el privilegio de participar de las decisiones de la comunidad política.

Es verdad que Marx no pensó que todas las diferencias de clase pudiesen ser eliminadas de un minuto para el otro. Afín de cuentas, no existe apenas una clase

–los proletarios urbanos, los trabajadores asalariados– sino varias clases subyugadas por los capitalistas. En *La Guerra Civil en Francia*, él cita también a los campesinos, a la pequeña burguesía y a las clases medias urbanas, todas ellas supuestamente oprimidas por la violencia capitalista, aunque todavía continuasen siendo propietarias o no estrictamente asalariadas. Sin embargo, como Marx dice en *El Manifiesto Comunista*, el propio desarrollo del capitalismo en la dirección de los oligopolios o de virtuales monopolios en las diversas ramas de la producción tornaba a esas clases aliados “objetivos” del proletariado, el único capaz de ofrecerles una alternativa digna, diferente a la de la explotación y de la pauperización, la que sea: en lugar de ser engullidas, contra su voluntad, por los grandes capitalistas, voluntariamente adhieren a un acuerdo que, poco a poco, transformará a sus miembros en nuevos contingentes de trabajadores (Marx y Engels, 1972: 36-43). La mencionada adhesión se volvería todavía más férrea en la medida en que, libres de los inevitables ciclos de la depresión de la economía capitalista, los nuevos y antiguos proletarios comenzasen a disfrutar de una prosperidad continua, gracias a la remoción de ese gran obstáculo al pleno desarrollo de las fuerzas productivas. Es por eso que, bajo esas condiciones, todos los grupos subalternos de la población, esto es, la inmensa mayoría, podrían ahora ser reconocidos como ciudadanos con plenos derechos políticos. Ese reconocimiento, sin embargo, debería ser buscado inclusive antes de la revolución proletaria puesto que, como él y su amigo Engels sugirieron en diversas ocasiones, dada la convergencia “objetiva” de intereses, la extensión del sufragio a todas las clases sería un paso importante, sino decisivo, para la conquista del socialismo (Engels, 1942: 20-22).

Con todo, los autores de *El Manifiesto Comunista* no ofrecen argumentos específicos para convencer a un rousseauiano de que tal universalización de los derechos políticos satisface igualmente a sus demandas de un alto compromiso político. Aunque fuese verdadero que sin los capitalistas y sin la economía capitalista, la comunidad política estaría atada a un consenso básico, gracias a la convergencia de intereses materiales, esto también estaría lejos de los requisitos de simplicidad, austeridad y ocio esenciales para una ciudadanía activa.

Rousseau, por su parte, no está muy interesado en el desarrollo de las fuerzas productivas, en el progreso material y tecnológico y otras cosas por el estilo, puesto que desde su punto de vista esos fenómenos llevan a las personas a enredarse cada vez más profundamente en el círculo infernal de la vida económica, sea en la forma de acumulación de riquezas o en la del consumo. Cuanto más *homo economicus* ellos son, menos *homo politicus* pueden ser.

Es indispensable, por lo tanto, que los auténticos ciudadanos se involucren en la vida productiva en el menor grado posible. Y cuando no fuese viable que todos puedan tener ese privilegio, es mejor que “pocos, pero buenos” lo disfruten.

El problema crucial es que Marx considera, por el contrario, indispensable una alta participación política de los trabajadores y, al mismo tiempo, el continuo,

y cada vez más acelerado, desarrollo de las fuerzas productivas. Con todo no deja en claro cómo esos dos movimientos simultáneos podrían ocurrir.

Dejemos de lado el punto culminante del proceso, en el cual las fuerzas productivas estarían tan plenamente expandidas que el empleo del trabajo humano sería prácticamente innecesario, proveyendo así el tiempo disponible no sólo para pescar por la mañana y cazar por la tarde, sino también para ir a la asamblea a la noche. También dejemos de lado el problema de saber si todos, o por lo menos, una parte importante de esas personas estarían interesadas en usar ese tiempo haciendo política, puesto que para llegar a ese punto sería preciso trabajar y producir mucho, y durante mucho tiempo. La revolución proletaria, tal como la Comuna de París de 1871, no corresponde, seguramente, a una etapa ya elevada de ese proceso. Esto significa que sus participantes tendrían simultáneamente que trabajar mucho y elevar vigorosamente su productividad, y continuar haciendo la revolución. La primera requiere más y más división social del trabajo, mientras que la segunda requiere más y más convergencia de la atención de todos sobre la vida política. La primera presiona en el sentido de la dispersión y la segunda en el sentido de la cohesión de la comunidad política. Aparentemente, no es posible tener las dos cosas juntas. La revolución proletaria, entonces, enfrenta un terrible dilema: puesto que sin firme ligazón política de los trabajadores-ciudadanos, el Estado “parasitario” vuelve a escena y así se retorna a algún sistema de explotación económica y opresión política, y sin el continuo crecimiento económico la revolución pierde el combustible material que le permitiría liberar a los hombres del “reino de la necesidad”.

Las clásicas revoluciones modernas –y aquí me estoy refiriendo particularmente a la francesa y a la rusa– proveyeron dos salidas para enfrentar este dilema. Una vez que una vasta proporción de la población adulta, en un primer momento por lo menos, se dedica casi integralmente a la revolución, participando de asambleas o luchando en las calles y en los frentes de batalla, y todavía espera que ese involucramiento se transforme en el futuro en alguna mejora sensible de sus condiciones de vida, el gran problema es saber cómo todo eso puede ser materialmente garantizado o financiado. ¿Cómo la reproducción material de la sociedad podría continuar si los que la garantizan están ahora haciendo aquello que antes sólo era reservado a sus opresores? En las repúblicas antiguas, cuando la parte plebeya, pobre y trabajadora de la población libre afluía en masa a la plaza pública y participaba en igualdad de condiciones con los nobles –transformando a las repúblicas en “democracias”, este problema tenía menor impacto porque, como Marx recuerda en un pasaje de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, la población libre todavía podía contar con el trabajo esclavo y –podría agregarse–, en cuanto a los cuidados domésticos, con la sumisión de las mujeres. En este sentido, observa Weber que la más completa expansión de la explotación de esclavos en la Grecia antigua recayó, precisamente, en los períodos de democracia (Weber, 1992: 998-1024).

No obstante, los revolucionarios modernos ya no pueden disponer más de este recurso, por lo menos en lo que respecta al trabajo esclavo. Sin embargo, había aún otros dos: la expropiación material de los grupos sociales, en general abastados, con los cuales la revolución se confrontaba, y la expoliación de las poblaciones extranjeras. Ambas fueron usadas en las democracias antiguas. Sin embargo, la segunda fue la que mejor permitió un medio de estabilizar los grupos en lucha, al providenciar tanto una válvula de escape externa cuanto los recursos materiales para mantener participando a la plebe – y que era, al mismo tiempo, una recompensa por esa participación⁴.

En lo que se refiere a la expropiación moderna de los antiguos señores, basta recordar la confiscación de las tierras de la nobleza, y principalmente de la Iglesia, durante la revolución francesa y rusa, a lo cual ésta última sumó la confiscación de la propiedad capitalista. Sin embargo, una vez agotadas esas fuentes, restaba la alternativa de la expoliación de las poblaciones extranjeras o, cuando eso no era militarmente viable, algo equivalente, como las pequeñas y alejadas ciudades del interior, en general habitadas por campesinos no involucrados directamente en la lucha revolucionaria⁵.

Esas dos soluciones, sin embargo, no eran más que paliativos. Ellas no substituían la necesidad del trabajador-ciudadano de involucrarse a fondo en la vida económica, especialmente si el objetivo era la máxima expansión de las fuerzas productivas. Asimismo, exigían la continua reiteración de la amenaza del enemigo de la revolución, aún cuando no fuese ni inmediata ni visible. ¿Quién se mantendrá vigilante, mientras los ciudadanos trabajan?

A estas alturas, parece imposible que la división *social* del trabajo no acabe induciendo aquella división de segundo orden, entre las actividades productivas y las políticas, que está en el centro de la crítica republicana y del Marx de *La Comuna de París*, la noción de *Estado*. En el contexto revolucionario, sin embargo, esa respuesta o fue apareciendo *a posteriori* (lentamente, en la forma de una serie de improvisaciones, basadas en la creación de cuerpos transitorios encargados de misiones de emergencia que acabaron tornándose permanentes, como en el caso de la revolución francesa), o fue lanzada *a priori* (como en la revolución rusa, a través de una teoría política especial: la teoría del partido). Es aquí donde la idea de “dictadura del proletariado” puede encontrar un vínculo con la idea de Estado: ésta es la contribución genuinamente bolchevique, y leninista, al pensamiento revolucionario.

Tanto la respuesta improvisada como la teórica parten de la noción, con un alto contenido moralizante, de que las revoluciones, en sus momentos más críticos, precisan confiar su conducción a ciudadanos de un temperamento especial, “incorruptibles”, que no se desviarían de sus objetivos fundamentales y que no se dejarían influenciar por las fluctuaciones y tentaciones de la coyuntura, a las cuales está tan expuesto el ciudadano común, especialmente en lo que respecta a las

cuestiones económicas. Esto no significa necesariamente una descalificación permanente de la comunidad de ciudadanos, pues conducir el barco revolucionario hasta aguas más tranquilas es una tarea provisoria, y de allí el término romano de “dictadura”. Pero en el pensamiento revolucionario moderno, especialmente el de inspiración marxista, la dictadura aparece no en los términos de una tarea política cuidadosamente circunscripta, con una fecha marcada para finalizar, sino en los de una filosofía de la historia donde toda una primera y larga “etapa” de transición, sin conclusión temporal, aparece como necesario para ser transpuesta. Por cierto, no faltan lectores de Marx que se rehúsan a asociar esa etapa con la noción de dictadura del proletariado (Hunt, 1984: 242-246). Con todo, por lo menos, la sugerencia está allí, y Lenin trató de suplirle los elementos conceptuales que todavía le faltaban.

Cuando Lenin dice que la revolución necesita de políticos profesionales, dedicados en un tiempo integral a su preparación y conducción, y combina esa idea con la de que no sólo la etapa de transición socialista sino la lucha contra el capitalismo es de largo plazo, él está apuntando, en la práctica, que el partido es el embrión de un nuevo Estado, puesto que está simplemente reiterando que la revolución continúa requiriendo una especialización de la actividad política.

La misión no es para diletantes, definitivamente. Es difícil creer que él haya borrado esto de su memoria en el momento de escribir *El Estado y la Revolución*, pero también es muy difícil reconciliar varios pasajes de ese libro con su teoría del partido, que sólo es mencionada en el texto y de forma indirecta. Una de ellas, significativamente, aparece cuando Lenin quiere repudiar la tesis del Partido Socialdemócrata de Alemania de que la religión es una “cuestión privada” aun para los miembros del partido, ya que eso acaba “rebajando [con ello] al partido del proletariado revolucionario al nivel del más vulgar filisteísmo ‘librepensador’, dispuesto a admitir la posición no confesional, pero renunciando a la lucha del *partido* contra el opio de la religión que embrutece al pueblo” (Lenin, 1973[a]: 381, *énfasis* del autor).

Este pasaje nos recuerda que el libro, tomado como un todo, es concebido como un esfuerzo doctrinario, de rescate de la “verdadera” concepción marxista del Estado contra los “oportunistas”, y que pasa a establecer una línea ideológica precisa, no para el proletariado en general, sino para los revolucionarios profesionales. Porque saber conducir la revolución proletaria implica saber hacer complejas interpretaciones y sumergirse en sinuosas exégesis de los textos fundadores de la revolución proletaria –del mismo modo que de los jueces de los tribunales superiores en los estados contemporáneos se espera una alta familiaridad con las sofisticadas técnicas de interpretación del texto constitucional. Y eso requiere de una educación especial, un entrenamiento especial, estudio abstracto y experiencia.

Que esos imperativos ultrapasen ampliamente los limitados recursos intelectuales y la disponibilidad de tiempo del trabajador común, enredado en una coti-

dianeidad entorpecedora de la actividad productiva, lo atestigua la insistencia leninista, muy anterior a 1917, de que el partido nace “fuera” de la clase obrera. Esta idea aparece en un contexto de discusión en que Lenin se esfuerza por mostrar que es imposible que la conciencia socialista y revolucionaria pueda surgir espontáneamente de las luchas inmediatas, económicas, de los trabajadores. Digamos que la clase obrera no llega al socialismo por una generalización empírica de las luchas cotidianas, sino por una trascendencia teórica que sólo los intelectuales, acostumbrados al razonamiento abstracto, pueden alcanzar primero, para después, retornando a la caverna luego de contemplar el cielo de las ideas como filósofos, se las enseñarsela a los demás.

Esa trascendencia teórica equivale políticamente a posicionar a la clase obrera no en la lucha inmediata contra los patronos de carne y hueso, sino contra una entidad abstracta –que todavía se manifiesta muy concretamente en un aparato administrativo y represivo–, el Estado capitalista: “la conciencia política de clase no se le puede aportar al obrero *más que desde el exterior*, esto es, desde fuera de la lucha económica, desde fuera de la esfera de las relaciones entre obreros y patronos. La única esfera en que se puede encontrar estos conocimientos es la esfera de las relaciones de *todas* las clases y capas con el Estado y el gobierno, la esfera de las relaciones de *todas* las clases entre sí” (Lenin, 1973b: 136, *énfasis* del autor).

Es para enfrentar con éxito esa entidad, que un “Estado dentro del Estado” tiene que ser construido. El embrión del nuevo Estado es el partido. Evidentemente, llegamos a un punto en que la *forma* institucional de la experiencia revolucionaria ya no puede más recibir una descripción rousseauiana.

IV.

Para que el acuerdo “Revolución” transite para el acuerdo “Estado”, es necesario ultrapasar la etapa del “doble poder” (el término está tomado de las reflexiones sobre la revolución rusa, cf. Anweiler, 1968: 118-19), típico de las situaciones revolucionarias. El “doble poder” equivale a una coexistencia entre la *civitas* revolucionaria, que lucha para continuar existiendo, y el embrión de un Estado, que busca su autonomización. Sin embargo, la completa consolidación de este último pasa por la renuncia, voluntaria o forzada, de la autoridad de la *civitas* sobre sus súbditos y en favor de la entidad estatal. En la descripción hobbesiana, que voy a usar aquí para conceptualizar mejor el problema, esto equivale a hacer del Estado un “representante” del ciudadano, en el cual este último transfiere al primero, total e irreversiblemente, la facultad de *decidir* todo lo que fuera necesario para su seguridad. Esta transferencia de la capacidad de decisión puede ser entendida como una “alienación” de la voluntad del ciudadano, puesto que, a partir de ella, la voluntad del “actor” (el representante) debe ser tomada como un sustituto perfecto de la voluntad directa del “autor” (Hobbes 1983: 169-174).

Para que el vínculo entre esa descripción y la formación de una entidad estatal durante el proceso revolucionario quede bien establecido, apenas precisamos hacer el siguiente reparo.

En el plano puramente hipotético, Hobbes está describiendo el pasaje de un “estado de naturaleza” hacia un “estado civil”, de instauración de la entidad estatal. El estado de naturaleza no corresponde a ninguna colectividad, y mucho menos a una *civitas*, sino apenas a una “multitud” sin orden, en tanto que el proceso revolucionario que vinimos describiendo hasta aquí corresponde al pasaje de la *civitas* hacia el Estado. Con todo, nosotros sabemos que en el plano histórico real Hobbes estaba asociando el estado de naturaleza a acontecimientos como la revolución puritana de la década de 1640 en Inglaterra, que acabó poniendo fin al Estado monárquico, pero que también condujo al país a una sangrienta guerra civil. Él también veía los constantes “tumultos y sediciones” de las repúblicas “populares” de la Antigüedad como aproximaciones a su estado de naturaleza⁶.

Del mismo modo, voy a tomar la *civitas* revolucionaria, al evolucionar de su unanimidad inicial para crecientes conflictos internos, causados por la combinación de la ligazón política y la intensa heterogeneidad, como una aproximación al estado de naturaleza.

Por otro lado, en sus elaboraciones más históricas –el *Behemoth*, por ejemplo–, Hobbes tiene como objetivo mostrar como, en Inglaterra, la revolución de 1640 obedeció a un ciclo político que, en el fondo, comenzó en el Estado y terminó en el Estado. Así, el descontento de los súbditos para con la autoridad del monarca llevó a la reunión de los rebeldes en torno al Parlamento Largo, lo que condujo al colapso del Estado monárquico y a la guerra civil. Esto, a su vez, permitió el surgimiento de enfrentamientos entre los propios rebeldes y, finalmente, llevó a la disolución del Parlamento Largo y a la dictadura de Cromwell. Por mi parte, voy a considerar el proceso revolucionario sufriendo más o menos la misma evolución: el colapso del Estado con la ascensión de una nueva *civitas*, lucha encarnizada con los enemigos de la revolución, crecientes conflictos internos, gradual surgimiento de un Estado y, por último, la disolución de la *civitas* revolucionaria y la consolidación del nuevo Estado.

¿Por qué la *civitas* revolucionaria es vista aquí como una agencia necesariamente inestable?

El supuesto fundamental es que, en el inicio del proceso revolucionario, la participación en la comunidad política está acompañada por la exigencia de una fuerte ligazón política, tal como fue prescrita por Rousseau –esto es, un alto grado de *civismo*. Sin embargo, también la misma es acompañada por la exigencia de una amplia expansión de sus miembros, vale decir, de un alto grado de *plebeyismo*. El civismo requiere de un elevadísimo nivel de consenso de la *civitas* y de una fuerte convergencia para con un mismo objeto de intereses y actividades, en

cuanto que el plebeyismo lleva a una profunda diferenciación interna de la comunidad y a una enorme divergencia en los objetos de interés y en las actividades. Así, no puede esperarse un equilibrio duradero de esas dos tendencias contrarias mientras que sus intensidades permanezcan tan elevadas como en la situación revolucionaria.

Consecuentemente, tal como el estado de naturaleza hobbesiano acaba presionando a los individuos para que acepten al Leviatán, la mezcla explosiva de un alto civismo con un alto plebeyismo induce a la revolución a romper gradualmente con el acuerdo *civitas/gobierno* y a aceptar la entidad estatal como representante, absoluta e irrevocable, del conjunto de los ciudadanos.

La ascensión de una entidad estatal, sin embargo, no implica necesariamente que cada ciudadano renuncie a cualquier compromiso político o a cualquier derecho de participación en las decisiones políticas. Antes bien, significa, para usar una imagen hidrodinámica, un esfuerzo de los propios ciudadanos para encontrar un nivel menos intenso de interacción entre civismo y plebeyismo. Esa búsqueda puede inclusive resultar en un acuerdo que preserve los derechos políticos para prácticamente todas las personas adultas y acepte de los ciudadanos, no sólo niveles diferenciados de interés por la actividad política, sino también su especialización. Atal acuerdo lo tomaré como una definición parcial de *Estado democrático*.

Con todo, es un tanto difícil que esta forma de Estado emerja inmediatamente de un proceso revolucionario, aunque eso pueda ocurrir más tarde. Como vimos, el nacimiento de una *civitas* revolucionaria abre un período de conflictos muy intensos, no sólo de intereses materiales, sino también de valores morales, religiosos y filosóficos. Tales conflictos, mediados por canales institucionales en un constante flujo, alteran radical y continuamente la vida regular de las personas, lo que genera una enorme inseguridad. El resultado es que, al final del proceso, la mayoría de los ciudadanos no sólo agota casi por completo su *interés* por participar activa y directamente, sino que también, al mismo tiempo, está dispuesto a dejar de lado todos sus *derechos* a participar a cambio de la estabilidad. Hablando en términos hobbesianos: el miedo que inspira el aparato político que nace de este abandono, que va ciertamente a monopolizar los medios de violencia y cuyo uso puede ser enteramente arbitrario, acaba siendo mucho menor que el miedo que los ciudadanos se inspiran los unos a los otros.

La disolución de la *civitas* revolucionaria y la emergencia de un nuevo Estado no significa que este último tenga que rechazar las aspiraciones morales y políticas de aquella. Esto *puede* acontecer apenas si la *civitas* revolucionaria fuera suprimida por los enemigos declarados de la revolución. De lo contrario, es decisivo para la *legitimidad* del nuevo Estado que él mismo se apropie de aquellas aspiraciones, puesto que la legitimidad del Estado consiste precisamente en ser capaz de colocarse en el lugar de la *civitas* y en hablar en nombre de ella, esto es, representarla no sólo en forma material sino también idealmente.

Tal como la consolidación de un aparato estatal pasa por la especialización y profesionalización de la actividad política, la apropiación de las aspiraciones morales y políticas de la revolución requiere una formalización y depuración de las mismas. En cuanto la *civitas* persiste, las aspiraciones revolucionarias circulan entre los ciudadanos a través de diferentes formulaciones filosóficas, muchas de ellas contradictorias entre sí. Aun cuando la *civitas* toma decisiones que implican privilegiar momentáneamente una formulación en detrimento de otras, eso todavía no significa lo que estoy denominando una “apropiación”, puesto que la voluntad colectiva continúa fluctuante y descomprometida, sin alcanzar una formulación definitiva. Es cierto que los *intelectuales* revolucionarios, que constituirán el núcleo del futuro aparato estatal, están en esa fase inmersos en una feroz batalla ideológica –probablemente organizados en diferentes “facciones”, “clubes” o “partidos”– para definir cuál es el modo más “correcto” de formular e interpretar las aspiraciones de la *civitas*. El ascenso de la entidad estatal es concomitante a la transformación de los fluidos ideales revolucionarios en una versión oficial, en una doctrina que pasa a orientar y sacramentar las deliberaciones de los que tienen el derecho a tomar (o a participar de) las decisiones colectivas.

La doctrina oficial puede explícitamente reivindicar una visión filosófica abarcativa, y así insertar la lucha revolucionaria en una misión histórica universal; pero también puede ser una profesión de fe en un conjunto más o menos riguroso y coherente, más parroquial, de principios morales y jurídicos, que apunta y justifica la particularidad de aquel Estado en relación con la “comunidad de los Estados”. En ambos casos, así como la formulación de la doctrina oficial es tarea de intelectuales, también lo será la de perpetuarla y continuamente reinterpretarla a la luz de las futuras contingencias. Este trabajo de conservación de la autoridad de la doctrina oficial, que, de a poco, va generando complejos procedimientos de exégesis y de interpretación, acaba transformándose en una actividad especializada en el interior de las instituciones estatales⁷ –en la forma, por ejemplo, de un cuerpo de jueces encargados de salvaguardar las “conquistas de la revolución”, las cuales aparecen ahora como leyes supremas del Estado. En su conjunto, esas leyes supremas munen a la entidad estatal de un *orden jurídico*, en función del cual las decisiones y reglas emanadas de las instituciones estatales dejan de aparecer como manifestaciones de una voluntad caprichosa⁸, y lo hacen como emanaciones de un plan consistente e impersonal. Es así, como un emergente “Supremo Tribunal de la Revolución”, tiende a reivindicar para sí la autoridad de vetar decisiones de otras instancias estatales, si las mismas fueren vistas como colocando en riesgo algún importante principio revolucionario.

V.

Entonces, ¿en qué sentido podemos hablar de *Estado democrático*? Quiero destacar dos elementos que, a pesar de no establecer una definición completa, forman parte de sus atributos esenciales:

1. El Estado democrático, como cualquier otro Estado, supone una clara separación en el interior de la ciudadanía entre los que se dedican exclusiva o principalmente a las actividades políticas –esto es, aquellas actividades cuyo propósito último es establecer reglas y tomar decisiones que son obligatorias para el conjunto de la población bajo la autoridad del Estado– y los que se dedican a cualquier otra actividad. Los primeros son los *funcionarios públicos* y los *activistas profesionales*, los segundos son los *súbditos*.

2. En el Estado democrático, las reglas y las decisiones establecidas por los funcionarios públicos son influenciadas, por medios legalmente reconocidos (de modo explícito o por el silencio de la ley), por aproximadamente toda la población adulta de los súbditos. Esos medios son los *derechos políticos*, y los poseedores de la plenitud de esos derechos –o sea, los que los poseen en una reconocida *igualdad* con los demás– se denominan *ciudadanos*.

La primera característica distingue al Estado democrático del simple acuerdo *civitas/gobierno*, la República. La segunda característica no sólo distingue al Estado democrático de la República, sino también de otras formas de Estado, puesto que en el Estado democrático los derechos políticos son reconocidos para la parte más extensa posible de la población de los súbditos, con base en un principio normativo que es la mejor aproximación del ideal plebeyista compatible con la presencia de la entidad estatal. Ese ideal puede ser formulado de la siguiente manera: todos aquellos que están bajo la autoridad de una agencia que les dicta decisiones obligatorias tienen el derecho de participar de esas decisiones. En un Estado democrático, esa participación se da a través de los derechos políticos, esto es, de los medios de influencia legalmente reconocidos, los cuales son extendidos a los súbditos de un modo uniforme e independientemente de la cualidad moral o de la disposición cívica con que vengan a ejercerlos, con algunas excepciones de mínimo grado (como las exigencias de nacionalidad y edad mínima).

Esta desvinculación del derecho de ciudadanía de la excelencia moral de su ejercicio es el aspecto central de la distinción entre el Estado democrático y la República puesto que, aunque el Estado democrático preserve algunas exigencias mínimas de calificación –y es por eso que los niños, los extranjeros y los mentalmente incapacitados son excluidos de la participación–, tales exigencias están bien por debajo del nivel de la ligazón cívica esperada y necesaria para la sustentación de la República. Por otro lado, la virtual universalización de la ciudadanía también separa a Estados donde la ciudadanía es un privilegio de una pequeña parcela de la población o se restringe apenas a los funcionarios que toman las decisiones.

Voy a denominar a la acción colectiva que suma a todos los ciudadanos del Estado democrático *comunidad política secundaria* o *actual* (el *demos*), para diferenciarla de la *civitas*, que es la comunidad política *primaria* u *originaria*, o sea, aquella que debe dejar de existir para que el Estado, inclusive el Estado democrático, pueda emerger. La *civitas*, como vimos, envuelve una idealización de la ciudadanía, la cual no es compatible con la especialización y profesionalización de la política, en cuanto que la comunidad *actual*, al reconocer la autoridad de los funcionarios, sí lo es. En términos de reglas y de prácticas institucionales, esto es perfectamente compatible con los seis criterios a los que Dahl da el nombre de *poliarquía* (Dahl, 1989). Mi único problema con Dahl se relaciona con uno de los criterios de su democracia “ideal”, que es el control final de la agenda por el *demos*, que evidentemente no encaja con mi visión acerca del Estado. Pensé en esto imaginando la siguiente objeción que Dahl podría hacerle a esta visión.

Si el Estado democrático, que es idéntico al conjunto de las instituciones de la poliarquía de Dahl, requiere elecciones limpias y periódicas, con todos los derechos políticos garantizados al más extenso cuerpo de ciudadanos, ¿eso no significa que la soberanía sea periódicamente devuelta a la *civitas*? ¿No significa que ella renace toda vez que hay elecciones, plebiscitos, *referendí*? En este caso, la descripción contractualista más adecuada del Estado democrático no sería la hobbesiana, sino la lockeana:

“Aunque en un estado [*Commonwealth*] constituido (...) sólo puede haber un poder supremo que es el legislativo y al cual todos los demás deben estar subordinados, sucede, sin embargo, que al ser éste un poder fiduciario, con el encargo de actuar únicamente para ciertos fines, el pueblo retiene todavía el supremo poder de disolver o de alterar la legislatura, si considera que la actuación de ésta ha sido contraria a la confianza [*trust*] que se depositó en ella. Pues, como todo poder que se concede con el encargo de cumplir un fin determinado ha de limitarse a la consecución de ese fin, siempre que el fin en cuestión sea manifiestamente olvidado o antagonizado resultará necesario retirar la confianza que se había puesto en quienes tenían la misión de cumplirlo y así, el poder volverá a manos de aquellos que lo concedieron, los cuales podrán disponer de él como les parezca más conveniente para su protección y seguridad. De este modo, la comunidad conserva siempre un poder supremo... (Locke, 1990: §149).

La noción de “confianza” (*trust*) está indicando que, para Locke, el establecimiento de órganos de gobierno, aunque representativos, no implica una renuncia de la comunidad política *originaria*, que es devuelta a un primer plano, como un poder *supremo*, toda vez que ella considere conveniente cambiar la composición de aquellos órganos, esto es, retirar la confianza en unos y transferirla a otros. Del mismo modo, la elección del gobierno en los estados democráticos no involucraría la disolución de la comunidad política. Ésta continuaría, en el fondo, reteniendo la soberanía.

La idea es sugerida por Dahl cuando busca explicar por qué el ideal democrático requiere que el “control final de la agenda” pertenezca al pueblo:

“Entiendo por ‘delegación’ una concesión revocable de autoridad, sujeta a ser recobrada por el *demos* (...) Ahora bien, por difícil que sea trazar en la práctica la línea demarcatoria, la distinción teórica entre delegación y enajenación es decisiva. En un sistema que utiliza un proceso cabalmente democrático, las decisiones relativas a la delegación de la autoridad tendrán que efectuarse en consonancia con los procedimientos democráticos; pero la enajenación del control final del programa de acción (o el hecho de que se adueñen de él dirigentes extraños al proceso democrático) violaría flagrantemente el criterio de control final...” (Dahl, 1992: 141).

Dahl insiste en que lo que debe ocurrir en la democracia es “delegación”, no “alienación” (o enajenación), y, por lo tanto, su visión se aproxima en este punto a la descripción lockeana. Aún cuando el *demos* decidiese delegar ciertas decisiones de interés común para “jueces y administradores”, el criterio continuaría en funcionamiento, siempre que el *demos* pueda efectivamente recuperar para sí mismo cualquier asunto a ser decidido (Dahl, 1989: 139-141; cf. también Dahl, 1991).

Sin embargo, el autor admite que en las democracias de gran escala (las poliarquías) este ideal, en la práctica, no es completamente respetado o lo es apenas, por una frágil aproximación.

Con todo, el problema de saber si en una poliarquía está ocurriendo delegación o alienación no es un problema solamente empírico. Si la poliarquía es un tipo de Estado, entonces se trata de una cuestión conceptual. Como vengo insistiendo, para la inteligibilidad de la noción de *Estado* es crucial no sólo la distinción entre esa entidad y la *civitas*, sino la idea de la transferencia irrevocable de la autoridad de la última para la primera. Si la *civitas* continúa teniendo la última palabra en las decisiones, independientemente de cómo las instituciones estatales definan esto, entonces ella es soberana. Decir, en este caso, que el Estado continúa siendo soberano, es decir que la *civitas* y el Estado son entidades idénticas, que es lo que estoy intentando rechazar aquí. Cuando, siguiendo la descripción de tipo lockeano, se afirma que la *civitas* jamás deja de existir, sino que apenas delega atribuciones a una entidad meramente administrativa, lo que tenemos propiamente es una *civitas cum* gobierno, y no la articulación de un “Estado”. Esto significa que es la propia *civitas* la que define cuándo y cómo recuperar la concesión hecha al gobierno. Todavía más: la recuperación es un acto de pura voluntad, que no precisa ni siquiera ser sometida a una regla previamente estipulada, puesto que ésta puede ser alterada cuando y como fuese conveniente, desde que la *civitas* se encontrase reunida para ese objetivo.

Aun en un Estado democrático, el *demos* no posee toda esa autonomía. Aunque tenga poderes para elegir a los agentes del gobierno, sean legislativos o ejecutivos, y hasta de alterar las leyes a través de plebiscitos y *referendi*, es cierto que esas atribuciones son rigurosamente delimitadas por un *orden jurídico* previamente establecido, el núcleo del cual –involucrando lo que podríamos denominar como “cuestiones constitucionales esenciales”– no puede ser alterado ni siquiera por el propio *demos*, sin que los pilares de aquel Estado se desmoronen junto con él. Ese orden estipula, por ejemplo, en qué condiciones específicas el *demos* puede “reunirse”, qué tipo de regla mayoritaria (mayoría simple, absoluta, etc.) vale como una “decisión” del *demos* y –más importante todavía– a qué instancias un ciudadano puede recurrir cuando hay una disputa para saber si el procedimiento que el *demos* utilizó para llegar a una decisión fue correctamente observado, problema que generalmente escapa a la instancia del propio *demos*, y requiere una agencia especializada, capaz de lidiar con un conocimiento más o menos esotérico sobre las leyes fundamentales del Estado. En fin, la existencia de un orden jurídico previo, que está por encima de la voluntad del *demos*, es lo que da al Estado democrático su carácter de *Estado*⁹.

Como ese orden jurídico no puede haber surgido de la nada, estoy asumiendo que sea el legado de un individuo o de una agencia colectiva. Cuando se trata de una agencia colectiva, que es la hipótesis que estoy tomando en este texto, y su legado es un orden *democrático*, entonces precisamos hacer una distinción entre esa agencia, que es la comunidad política *primaria* u *originaria* (o, simplemente, *civitas*), y el *demos* con poderes legalmente reconocidos de influenciar las decisiones del gobierno, que es la comunidad política *secundaria* o *actual*.

La existencia de un *demos* que puede cambiar el gobierno a través de elecciones, pero que se somete a un orden jurídico que se reconoce por encima de su propia “voluntad”, hace plenamente visible la diferencia entre el *gobierno* del Estado y el Estado propiamente dicho. Un gobierno puede perder la *confianza* de los ciudadanos que lo eligieron sin que necesariamente el Estado pierda su *legitimidad*. En un Estado democrático, el cambio de gobierno puede ocurrir con bastante frecuencia, sin que este hecho caracterice lo que vinimos tratando en este ensayo como una situación revolucionaria. Con todo, cuando la comunidad política pasa a reclamar para sí el poder (digamos así, volver a fojas cero el orden jurídico existente, modificarlo como un todo) por ese mismo gesto, ella está desafiando a la autoridad, no del gobierno, sino del Estado. Y, al hacerlo, deja de ser un *demos* con específicas atribuciones constitucionales, y que depende del soporte y la sanción de instituciones estatales para existir, y asume la condición de una nueva *civitas*.

Bibliografía

- Ackerman, B. 1991 *We the People: Foundations* (Cambridge: Belknap Press).
- Anweiler, O. 1968 “The Political Ideology of the Leaders of the Petrograd Soviet in the Spring of 1917”, en Pipes, R. (comp.) *Revolutionary Russia* (Cambridge-Mass.: Harvard University Press).
- Araujo, Cicero 2000 “República e Democracia” en revista *Lua Nova* N° 51.
- Dahl, R. 1989 (1971) *La Poliarquía* (Buenos Aires: Tecnos).
- Dahl, R. 1991 (1982) *Los dilemas del pluralismo democrático* (Madrid: Alianza Editorial).
- Dahl, R. 1992 (1989) *La democracia y sus críticos* (Barcelona: Paidós).
- Dahl, R. 1998 *On Democracy* (New Haven: Yale University Press).
- Doyle, W. 1989 *The Oxford History of the French Revolution* (Oxford: Clarendon Press).
- Engels, F. 1942 (1895) “Introducción”, en Marx, K. *La lucha de clases en Francia (1848-1850)* (Santiago de Chile: Ediciones Nueva América).
- Gough, J. W. 1957 *The Social Contract: A Critical Study of its Development* (Oxford: Clarendon Press).
- Hamilton, A., J. Madison y J. Jay 1961 (1780) *The Federalist* (Middletown-Connecticut.: Wesleyan University Press).
- Hobbes, T. 1972 (1642) *Man and Citizen* (New York: Anchor Books).
- Hobbes, T. 1983 (1651) *Leviathan* (Madrid: Sarpe).
- Hobbes, T. 1990 (1682) *Behemoth or the Long Parliament* (Chicago: Chicago University Press).
- Hunt, R. 1984 *The Political Ideas of Marx and Engels* (Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press) Vol. II.
- Lenin, V. I. 1947 *Selected Works* (Moscú: Foreign Lang Pub House) Vols. I y II.
- Lenin, V. I. 1973[a] (1917) “El Estado y la Revolución”, en *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Cartago) Vol. IV.
- Lenin, V. I. 1973[b] (1902) *¿Qué Hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento* (Buenos Aires: Anteo).
- Locke, J. 1990 (1690) *El Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (Madrid: Alianza Editorial).

- Marx, K. 1963 (1852) *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Pubs.).
- Marx, K. 1968 (1871) *The Civil War in France: The Paris Commune* (New York: International Pubs.).
- Marx, K. y F. Engels 1972 (1848) *El manifiesto del partido comunista* (Buenos Aires: Anteo).
- Marx, K. y F. Engels 1986 *Collected Works* (New York: International Pubs.) Vols. 6 y 22.
- Pipes, R. (comp.) 1968 *Revolutionary Russia* (Cambridge-Mass.: Harvard University Press).
- Raaflaub, K. s/d “City-State, Territory and Empire in Classical Antiquity”, en Molho, A., K. Raaflaub y J. Emlen (eds.) *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).
- Rousseau, J. J. 1996 (1755) *Del Contrato Social* (Madrid: Alianza Editorial).
- Service, R. 1997 *A History of Twentieth-Century Russia* (Cambridge-Mass.: Harvard University Press).
- Skinner, Q. 1989 “The State”, en. Farr, J. T. Ball y R. L. Hanson (comps.) *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Weber, Max 1992 (1922) *Economía y Sociedad* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Notas

1 Este artículo es la síntesis de un seminario presentado en el Departamento de Ciencia Política de la USP, en el mes de marzo de 2001, y forma parte de una investigación más amplia, todavía en ejecución. Agradezco a la Fundación de Amparo a la Investigación del Estado de São Paulo (Fapesp) por el apoyo a este trabajo.

2 La interacción entre el plebeyismo y el civismo con el pluralismo, que no será abordada aquí, es el próximo tema en la agenda de la investigación que estoy desarrollando.

3 El acuerdo más complejo es el “gobierno mixto”, que ya analicé en otro lugar (Araujo, 2000: 11-22).

4 Sobre el uso que Atenas hacía de los tributos sobre sus “aliados” (las ciudades griegas bajo el Imperio ateniense) para financiar la participación de los

ciudadanos de las clases más bajas en los servicios públicos y en las flotas de trirremes (el núcleo de la fuerza militar ateniense), ver Raaflaub (s/d: 575).

5 Las prácticas de expoliación tienden a ocurrir cuando el tiempo de la movilización llega a su fin y el de la recompensa se torna impostergable. La revolución francesa, por ejemplo, ya había intentado, en diversas ocasiones, no obstante con cierta discreción, obtener “indemnizaciones” junto con los territorios conquistados en las guerras iniciadas en 1792. Sin embargo, en 1797, de acuerdo con Doyle, la situación financiera de la república quedó completamente deteriorada, y entonces “los activos del Estado” tuvieron que ser: “temerariamente liquidados –desde las tierras de la Iglesia en la entonces anexada Bélgica, hasta las joyas de la corona de los ex monarcas. La principal fuente de fondos acabó obteniéndose... de la renta extraída de la guerra –pagos por indemnización de la República Batavia, o el pillaje de otros territorios conquistados. Alemania cedió 16 millones [¿de libras?], e Italia (en total) tal vez 200 millones. Esto sólo reenfatisa cuán dependiente de sus generales se había tornado la República” (Doyle, 1989: 333 y 358).

En el campo de las expoliaciones, la revolución rusa tal vez haya sido menos espectacular con relación a territorios conquistados que con sus propios campesinos (Service, 1997).

Recordemos que la República Batavia fue fundada en 1797, durante la Gran Revolución, como resultado de la invasión de los actuales territorios de Bélgica y los Países Bajos por parte de las tropas francesas.

6 La referencia a la guerra civil inglesa es explicitada, entre otros escritos, en el “Prefacio al lector” del *De cive* (Hobbes, 1972) y en el “Prefacio dedicatoria” y en la “Conclusión” del *Leviathan*. En cuanto a los tumultos y a las sediciones de las “repúblicas populares” y su vinculación con el estado de naturaleza puede verse, por ejemplo, el capítulo XXIX del *Leviathan*.

7 La especialización, en la forma de Estado, de una región “política”, no excluye una ulterior subespecialización de las propias actividades políticas.

8 De la misma manera que el predominio de la voluntad directa del “Pueblo” es un obstáculo a la plena consolidación del Estado, también lo es el predominio de la voluntad pura de un individuo.

9 Mi posición, aquí, está próxima a la visión constitucionalista de B. Ackerman (1991), y su separación entre la “política constitucional”, que es atributo del *People*, y la “política ordinaria”, que es atributo del *demos* y sus representantes.