

LA SOCIALIZACION DEL PODER POLITICO Y UNA IDEA NUEVA: LA DEMOCRACIA

Por C. A. FLORIA (Buenos Aires)*

occidental) que entraña una ceguera básica para el fenómeno *latinoamericano* y al cual no puede dejar de visualizar desde categorías ajenas a los pueblos del Continente —lo que trae como consecuencia el no poder superar la dicotomía *sujeto-objeto*, la de *categoría-realidad* (sigue manteniendo un ente metafísico, el “proletariado”, muy parecido a la idea platónica del Bien) y tampoco a la *ciencia* como sujeto histórico de la historia esencial por venir?”

La segunda cuestión fue política, visualizando la efectiva práctica histórica del marxismo: “¿No se está negando la existencia de sociedades *socialistas dependientes*, como si sólo fueran dependientes las capitalistas, cuando benévolamente se denomina a la Unión Soviética y a sus satélites *sociedades postcapitalistas* o *en transición*? Explicando su pensamiento el Prof. Casalla señaló que desde el momento en que la Unión Soviética se constituyó en Poder mundial mostró estar *en transición*, no hacia LA en particular o hacia el Tercer Mundo en general, sino hacia la mesa de negociaciones con el otro Poder mundial para el reparto de las estrategias. Lo que permitía a los pueblos latinoamericanos plantearse un socialismo alejado igualmente de ambas formas de capitalismo.

La tercera pregunta también fue de índole política. El Prof. Casalla la formuló así: “Dijo Ud. que, como alternativa, se trataría de *introducir* en los movimientos nacionalistas populares revolucionarios una conducción revolucionaria que se maneje sobre la base de un análisis coyuntural *de tipo marxista*, a fin de superar las propias limitaciones nacionalistas. Esto, en términos políticos, se dice de otro modo: ¿Cómo se podrían *usar* los movimientos latinoamericanos desde adentro *para instrumentarlos* en beneficio de algo distinto de lo que ellos limitadamente se plantean? Por ejemplo: ¿Cómo *usar el peronismo* en la Argentina o la revolución peruana en el Perú? Lo dicho lleva, finalmente, a preguntar un par de cosas más: ¿Por qué *tales usos siempre fracasaron* históricamente? ¿Por qué esos usos y esa ideología, aparentemente capaces de sintetizar sus aspiraciones, son totalmente *impopulares* en América Latina? ¿Es acaso porque los pueblos latinoamericanos están “vendidos al Imperialismo yanqui” o porque existe una *resistencia cultural* básica a palabras como “empresa”, “productor”, “producto”, etc...”

El tiempo había corrido velozmente. Las preguntas planteadas no pudieron ser, por el momento, contestadas. El disertante se limitó a aclarar: “No soy peronista, no conozco al peronismo como no conozco a la revolución peruana por dentro”. H. Angotzi s. j.

La socialización, ¿qué es? Si de socializar se trata, ¿qué se socializa? Si conviene socializar, ¿cómo se hace? Y en todo caso, ¿quién? El tema es muy complejo, es muy equívoco, tienta a las simplificaciones ideológicas o, peor aún, a la creencia de que basta postular el beneficio de la socialización y de procurar la solución del asunto en cierto aspecto que se considera o se propone como central en la vida de los hombres para que todo lo demás se dé por añadidura.

La socialización, se ha sugerido alguna vez con afán más bien descriptivo, es una multiplicación de las relaciones humanas, una penetración de lo social en el individuo y en sus expresiones autónomas. Con eso se describe algo, pero aún no se dice lo suficiente. Una multiplicación de las relaciones humanas es una idea cuantitativa. Parece necesario introducir una dimensión cualitativa: multiplicación, pero sobre todo, y como consecuencia, *transformación* de esas relaciones. ¿Con qué objeto? No, ciertamente, para sumergir al hombre en el grupo, para deshumanizarlo en la colectividad, sino para aligerarlo de la suma de poderes que lo oprimen, y al mismo tiempo disponerlo a poner cosas “en común”. La sociali-

* El Dr. Carlos Alberto Floria se graduó de abogado en 1953 y obtuvo su doctorado en 1956. Abogado asesor del Banco de la Provincia de Buenos Aires en 1954 y de la Caja de Jubilaciones de Comercio desde 1956 hasta 1962. En 1964 fue Consejero Asesor del Instituto Superior de Investigaciones Educativas. Profesor de Historia de las Instituciones Argentinas en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Buenos Aires; Profesor de Introducción a la Ciencia Política y de Historia Política Argentina en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador, en donde es asimismo Decano de la nombrada Facultad y miembro del Comité Deliberativo de la Universidad. Desde 1958 es miembro del Consejo de Redacción de la Revista Criterio, donde ha publicado numerosos artículos sobre temas de Política Argentina y otros. También ha colaborado en la revista CIAS con: *Una explicación política de la Argentina*, 1967, n. 168, y *Notas sobre un proceso político desconcertante*, 1969, n. 189. Entre sus libros destacamos *Miguel de Azcuénaga*, Ediciones del Atlántico, Bs. As., 1958, e *Historia y Sociología 1930-1960*, Sur, Bs. As.

zación es un fenómeno de nuestro tiempo. Empero, para que se distinga de la socialización primitiva, para que no signifique un mero retorno reaccionario a la sumersión del hombre en el grupo, la socialización necesita ser canalizada, puesta “a la medida del hombre”, humanizada. La socialización no es, entonces, sólo un fenómeno; es ahora una política, porque si sólo fuera un fenómeno abandonado a sí mismo, la persona, el hombre concreto que nos preocupa, estaría condenado. Ya no se trata, pues, de un fenómeno solitario, sino de un proceso solidario conducido y concebido para la liberación del hombre, y no para su opresión.

¿Qué se socializa? El poder, la economía, se nos dice. O más bien se nos propone para la reflexión. Y entonces es preciso comenzar por distinguir, por señalar fronteras, por esbozar modalidades. Sospecho que con frecuencia estamos tentados por la simplificación excesiva que, en este momento, se traduciría en la creencia inocente —en el mejor de los casos— de que la socialización es un principio aplicable de la misma manera a realidades y situaciones distintas. Como si esa realidad, a la que habremos de aplicar “lo social”, no tuviera su lógica interna, su expresión relativamente propia, su relativa autonomía. Y aún más, como si esa realidad no estuviera compuesta por “realidades” varias y de cierto modo distintas, a las cuales corresponden modos propios.

La pregunta “¿Qué se socializa?” no puede ser respondida, entonces, sin distinciones que sólo apunto aquí. En primer lugar, porque en este caso podría ser de aplicación lo que en la física y luego en la lógica se denomina “principio de complementariedad”: un fenómeno debe ser apreciado en función de un sistema o conjunto. El electrón es partícula al atravesar el espacio y onda al atravesar la materia, leo en Dollingwood (“Idea de la Naturaleza”). Esto representa una matización y, si se quiere, un condicionamiento. En otras palabras: la socialización es una cosa respecto del poder político, y otra cuando se trata del poder económico, del poder militar, del poder ideológico. Si no aceptamos la enorme complejidad de lo real, si no eludimos la tentación de abstraer lo real con el fin de someterlo a una rígida energía ideológica o esquemática, podríamos, quizás, obtener definiciones, fórmulas rotundas y aparentemente convincentes, pero al cabo tendríamos en rigor

formas vacías inservibles tanto para un conocimiento del objeto de nuestra reflexión, como para una acción eficaz sobre la realidad que intentamos transformar.

Y esto nos conduce a las dos cuestiones restantes: ¿cómo? y ¿quién socializa, si de eso se trata? Mi posición en este tramo procura ser coherente y consecuente con lo que apuntan las observaciones anteriores. De lo que me voy a preocupar principalmente en lo que sigue es de la *socialización del poder político*. Esto significa dos cosas: primero, que voy a acotar la intervención a un tema específico entre las variedades que el tema general sugiere. Segundo, que aceptando la significación de “poder” como “probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Max Weber), en cualquier sociedad relativamente compleja el poder se nos manifiesta como una “constelación” compuesta al menos por cuatro miembros: el poder político, el poder económico, el poder militar y el poder “moral” (en el sentido de Ladrière). Si la cuestión, “qué” se socializa, tiene una respuesta diferente según el miembro de la constelación que se considere, lo mismo cabe responder respecto del “cómo” y del “quién”. *La fórmulas teóricas y prácticas de socialización del poder político no son iguales a las que conciernen al poder económico, y así los demás*. Esta advertencia es, me parece, central, porque por lo pronto nos sugiere que las posibilidades de trabajar sobre la realidad son muchas; que la necesidad de crear fórmulas nuevas o mejorar las conocidas es ineludible; y que no hay “una” respuesta válida y suficiente para dominar esas realidades relativamente diferentes, cada una de las cuales tiene su propia lógica interna, sus modalidades de acción y de expansión, pero también sus campos donde es posible operar.

La experiencia, como luego insistiré, expone a quien quiera ver lecciones formidables. Hay muchas realidades nacionales en las que se ha emprendido —y en alguna medida se ha logrado— la socialización del poder *económico*, pero se está muy lejos de haber socializado el poder *político*. El análisis o la exploración de los regímenes donde gobierna el comunismo es, en ese sentido, ejemplar. Hay otras sociedades donde se ha logrado en apreciable me-

didada la socialización del poder político, pero la concentración del poder económico neutraliza muchos de los beneficios de aquella para el hombre y la sociedad. El estudio de ciertas sociedades democráticas capitalistas revelaría la verdad de lo expuesto. Si la cosa fuera tan sencilla como ciertas fórmulas ideológicas de derecha o de izquierda sugieren, ya estaría resuelta. No lo está. Pero depende en gran medida de cómo nos aproximemos al fenómeno para comenzar a conocer cómo podría resolverse.

Obviamente no es lo mismo socialización del poder que “poder socialista”. Pero tampoco es lo mismo socialización del poder que “socialización del poder *político*”, y éste es el tema específico que dominará en esta ponencia. Si se trata de la socialización del poder político la respuesta no está en el socialismo ni, naturalmente, en el “no socialismo”. La respuesta está en la *democracia*. Y no en cualquier teoría de la democracia, sino en una formulación renovada que será preciso lograr, y que aquí apenas se anotará, si en verdad se quiere abrir el poder político a la participación responsable de los hombres concretos en la elaboración del destino de la sociedad en la que viven. Cuando digo “Socialización del poder político” estoy diciendo, pues, *democratización*.

La cuestión no está planteada, anticipémoslo entre fórmulas “socialistas” y “no socialistas”: *la cuestión es entre elitismo y democracia*.

Las afirmaciones precedentes tienen alguna importancia. En primer lugar respecto de la denominación de estas jornadas —“La socialización del poder y de la economía”—, y, en segundo lugar, por las perspectivas elegidas por sus organizadores, que evocan más de un posible equívoco. He sido invitado para exponer una perspectiva “no socialista” de la socialización del poder, y otros dos expositores deberían hacerlo desde la perspectiva “peronista” y desde la perspectiva “marxista”. Si se ha querido *comparar*, hubiera sido preciso partir del supuesto de que la comparación es por lo pronto un método de control que necesita al menos de algún criterio “estabilizante” que permita luego establecer paralelos y diferencias. Ahora bien. Sucede que el peronismo es primero un *movimiento* político, en el cual la doctrina es instrumental pues el movimiento es por definición extenso, lábil y heterogéneo y lo que

define demasiado excluye en lugar de incorporar. Si el asunto se observa desde el tipo de hombre de Estado que representa Juan Domingo Perón, se advertirá un elemento que va en la misma dirección, pues Perón es un empírico y su expresión mayor de capacidad política se ha debido a un ejercicio constante del pragmatismo. El marxismo en cambio nace, en primer lugar, de un análisis económico y sociológico del régimen capitalista, se proyecta en una filosofía de la historia y en una profecía, y se transforma en tantas *doctrinas* cuantas interpretaciones existen en regímenes dominantes donde gobierna un grupo en nombre del marxismo, o entre críticos de esos regímenes que se proclaman sin embargo marxistas. ¿Y el “no socialismo”? ¿No parece evocar una suerte de categoría *residual*?

Por eso las afirmaciones iniciales encierran, de entrada, una crítica a la clasificación de las perspectivas y un sencillo llamado de atención acerca de los equívocos que éstas implicarían respecto de los temas propuestos.

Conviene entonces atribuir a estas perspectivas un propósito *informativo*, más bien que comparativo. En ese orden de ideas, y desde esa actitud, haré una incursión relativamente breve para explicar mejor un juicio tan rotundo y, para algunos, seguramente polémico.

LA REVANCHA DE LA POLITICA

*El pensamiento marxista carece de una teoría política propia y suficiente. Lo político no fue el centro del pensamiento de Marx. En todo caso el centro de su pensamiento fue ocupado por una interpretación económica, sociológica e histórica —asimismo por una crítica ética— del régimen capitalista. El marxismo cree implícitamente que cierta ética y la economía *sustituyen* a la política. Y como ésta es “superestructural” Marx la ve no ya como una de las esencias del hombre, sino como una creación artificial, como una alienación irreductible y no “desalienable”. En todo caso la desalienación de lo político significará su aniquilamiento mientras lo económico —la esencia que Marx respeta— se perpetuará. Lo político queda situado así en una etapa o período ilegítimo, envi-*

lecido, en la historia del hombre. Es una “ideología” en el sentido peyorativo que emplea Marx. El hombre político es siempre “el otro hombre”, inauténtico, extraño, perdido. En consecuencia, las discusiones sobre el mejor régimen político, sobre los presupuestos y las metas específicas de lo político, sobre las consecuencias del empleo de tal o cual técnica del poder, no ofrecen otro interés que el reclamado por la táctica y las circunstancias. Las consecuencias han sido, en este orden de ideas, que la política ha tomado su revancha contra la profecía. Por falta de una adecuada teoría política, el marxismo ha recaído y recae en autocracias vulgares o en totalitarismos sofisticados. Ha socializado en parte la economía, pero *no ha socializado el poder político*. Sus respuestas políticas son casi sin excepción pueriles, y su nivel de reflexión política en general mediocre. Allí donde los socialismos de inspiración marxista procuran asociar la socialización con la libertad, la participación con el plan, la política y la sociedad, las vías que eligen valen o no valen según acierten o no acierten en la formulación y aplicación de una solución *democrática*. Lo mismo me parece hallar en la lectura de Togliatti o de Antonio Gramsci, de Garaudy o de Gilles Martinet. Es innegable que al menos en su forma profética la sociología de Marx supone la reducción del orden político al orden económico, es decir la desaparición del Estado a partir del momento en que se impongan la propiedad colectiva de los medios de producción y la planificación. Esa reducción implica nada menos que el problema político no perdurará; que desaparecerá la relación mando-obediencia y todos sus conflictos; que no habrá más dialéctica entre lo público y lo privado ni entre amigo y adversario; que no será “problema” el reclutamiento de los que mandan, la justificación de la obediencia, el modo de elección de los que gobiernan, las formas de ejercicio del poder. Entre la sociedad desgarrada por antagonismos y la sociedad sin antagonismos del futuro se inserta la “dictadura del proletariado”, expresión que aparece sobre todo en el famoso texto de 1875 conocido como “Crítica del programa de Gotha”. Es el Estado más fuerte en la víspera de su muerte, a través de una fórmula que evoca dos tradiciones contradictorias: la tradición jacobina y la experiencia de la Comuna de París. Si la política es una suerte de perversión

de la naturaleza humana, no se ve bien por qué el proletariado escaparía de ese pecado original, y su dictadura sería un régimen inocente sin las aberraciones de otras dictaduras. La experiencia histórica insinuaba, sin embargo, cuál sería la suerte de una política que solo tiene significado entre un mito original y una utopía final. Las experiencias posteriores han sido igualmente inexorables. Proudhon sospechaba el desenlace *político* de esa manera de operar con la realidad, cuando en 1846 escribía a Marx: “Busquemos conjuntamente, si Vd. lo desea, las leyes de la sociedad y el modo como se realizan pero, por el amor de Dios, una vez que hayamos escombrado todos esos dogmatismos *a priori*, no pensemos en cargar al pueblo con doctrinas por nuestra parte. No incurramos en el error de su compatriota Martín Lutero (...) Por el hecho de que estemos al frente de un movimiento, no nos convirtamos en jefes de una nueva intolerancia, no nos comportemos como apóstoles de una nueva religión...” No será extraño que el mismo Proudhon, poco tiempo antes de su muerte, (Confr. “De la capacidad política de las clases trabajadoras”) describa el *sistema político* del comunismo centralista —que veía sugerido en el pensamiento de Marx— con estas palabras: “Una democracia compacta, en apariencia fundada en la dictadura de las masas, pero en que éstas no tienen más poder que el necesario para asegurar el avasallamiento general de acuerdo con las siguientes fórmulas y principios tomados del *antiguo absolutismo*: individualidad del poder público, centralización absorbente, destrucción sistemática de todo pensamiento individual ya sea corporativo o local, considerándolo agente destructivo; policía inquisitorial...” (Cit. por Martin Buber: “Caminos de Utopía”). Eso fue escrito en 1864.

No menos vacilante fue el análisis político de Engels, quien en 1874 prometía la desaparición del Estado “a causa de la revolución social futura” porque las funciones públicas “ya no serán políticas sino simplemente administrativas”, y en 1891 pensaba apenas que con la “nacionalización de los medios de producción” eliminaría “los peores lados” del Estado hasta que una “generación nueva” lo elimine por completo. E igualmente insuficiente es la elaboración política de Lenin, un revolucionario genial, apto

para adecuar el pensamiento de Marx a los requerimientos de la toma de poder y de la revolución en la Rusia de su época y de la del “comunismo de guerra”, pero sin tiempo ni disposición intelectual para proponer una fórmula propiamente política que sirviese a la futura sociedad que predicaba. Cuando Lenin piensa el nuevo Estado “sin burocracia, sin policía, sin ejército regular” (marzo de 1918) el lector informado de la experiencia histórica y de la teoría política se siente tan conmovido como insatisfecho. En todo caso estará mejor dispuesto hacia Lenin cuando lee su contestación a Bujarin en la asamblea del Partido en esa misma época: “No podemos dar ninguna caracterización al socialismo...”

Max Weber solía decir que lo político no se resuelve sólo con generosidad, convicciones y profecías, refiriéndose sobre todo al materialismo histórico. Es aproximadamente la sensación que describe P. Ricoeur en un escrito posterior a los sucesos de Budapest de 1956 (en “La paradoja de lo político”, *Esprit*, mayo de 1957):

“Lo que me sorprendió de los acontecimientos es que revelan la estabilidad a través de las revoluciones *económico-sociales*, de la problemática del *Poder*. La sorpresa es que el Poder no tenga casi historia, que la historia del poder se repita, se ‘pisotee’: *la sorpresa es que no haya sorpresa política verdadera...*”

La sorpresa es que no hay sorpresa política verdadera. Afirmación interesante y fundamental, a condición de que se admita que lo político es una de las esencias del hombre, en el sentido que es constitutivo e irreductible, que es insoslayable y que tiene su lógica interna. (En el sentido de Julien Freund: “La esencia de lo político”, por ejemplo). Desde esa perspectiva la sucedido y lo que sucede en los *regímenes comunistas gobernantes* no sorprende a un observador político no dogmático. No es una sorpresa que un marxista crítico como Gilles Martinet (*Los Cinco Comunismos*) concluya en que la historia del movimiento comunista es dominada por la aparición de una “nueva clase” que debería ser, pero que no es, el proletariado; que registre el hecho ineludible de que la clase obrera en sociedades industriales comunistas está sometida

a “ciertas formas de explotación”; que hay cierta analogía entre la “tecnestructura” (Galbraith) de los países capitalistas más desarrollados y la “burocracia” de los países socialistas, cuyo origen no es técnico, sino político, etc. Si el pensamiento de Marx no ha sido ni puede ser un auxilio suficiente para resolver en favor del hombre el problema del poder (y me manejo hasta ahora sólo con autores socialistas), el *leninismo* —tal como se lo enseña y practica desde hace medio siglo— es para Martinet “un abtáculo a los cambios democráticos”, y para mí una suerte de fascismo de izquierda. El caso de Checoslovaquia no es sorprendente para la teoría empírica política no comunista: el retorno del stalinismo no se debió a la mera “liberalización” del régimen por Dubcek. Se debió a que los soviéticos y los stalinistas advirtieron que las reformas “prácticas” insinuadas en 1968 en el partido Comunista checoslovaco no llevaban a la simple liberalización, sino a la peligrosa (para un régimen ideocrático) frontera en que un régimen cerrado y autocrático se dispone a pasar a otro principio de legitimidad, pluralista y democrático. En otras palabras: el régimen cambiaba de naturaleza; era una revolución política en una de las provincias del imperio, y con ella el cuestionamiento potencial del dominio del Partido y de la disciplina imperial. Los burócratas del partido y los burócratas de la guerra no dudaron. Lógicos e inexorables, dogmatismo ideológico y geopolítico militar convergieron sobre Praga. Como me dijo un universitario checoslovaco en una reunión en Berlín, en mayo pasado, “nuestra generación está perdida para el comunismo. No lo podremos vencer ahora, pero no nos va a conquistar”. Su crítica al régimen comunista fue cáustica y desesperada. El valor que privilegiaba era sencillamente el de la libertad política. No preocupa el aire en la pampa, pero sí en un submarino. Roger Garaudy (“El gran viraje del socialismo”, 1970) ve claro que la crítica soviética al “culto de la personalidad” de Stalin fue en el fondo una coartada para no juzgar al régimen. La honestidad intelectual de Garaudy no le alcanza para seguir hasta el corazón del problema político. Tributario crítico de Marx, se congratula de que Lenin haya advertido una deformación en el “socialismo construido *para* el pueblo y no *por* el pueblo” (Oeuvres, t. 26, p. 489), pero no parece advertir que la observación de

Lenin es un remedo de la idea maestra del Despotismo Ilustrado del siglo XVIII: “para el pueblo, pero sin el pueblo”.

Lo importante, para lo que estamos tratando, es que tanto Martinet como Garaudy, y en el fondo Gramsci, sólo creen rescatable al socialismo gobernante *en la medida que se haga democrático. La fórmula política no procede, pues, de lo que el socialismo socializa, sino de lo que la democracia politiza y de lo que la socialización democratiza.* La tentativa de Allende en Chile, el programa común que han suscripto comunistas y socialistas en Francia, depende de eso. Las “versiones occidentales” del socialismo, descansan en buena medida en eso. *La democracia política se puede —y se debe— complementar, acompañar, extender. Lo que no se puede —y no se debe, en beneficio del hombre —es sustituirla por fórmulas económico-sociales, por más atrayentes y liberadoras que parezcan.*

No ignoro que al señalar eso estoy contradiciendo más de una ideología *militante*. Pero el intelectual sabe que las ideologías militantes, con responder a una parte de la verdad, no triunfan por su valor de verdad sino por su valor de oportunidad histórica y por su difusión y poder políticos.

No debe ignorarse, tampoco, el problema que plantean nuevamente los *fascismos*, que sólo aludo pues no han sido convocados para una exposición particular en esta reunión. Conviene señalar, sin embargo, que los fascismos nacen casi siempre de una sensación de decadencia y de ruina, buscan instintivamente un “salvador”, proponen un regreso a las fuerzas elementales de la naturaleza, cultivan el ‘mito del Jefe’, son totalitarios y, como se dijera alguna vez, “a la inteligencia que demasiado a menudo niega la vida, el fascismo responde con una vida que demasiado a menudo niega la inteligencia”. La tentación fascista existe porque se presenta como una reacción contra la decadencia, pero en la experiencia se corrompe por su radical pesimismo respecto del hombre y por su embriaguez morbosa de lo elemental. Los fascismos no proponen la socialización del poder, sino la politización absoluta del hombre y de la sociedad para subordinarlos al Jefe y al Estado. Tampoco es desdeñable el hecho de que la relación del *cristiano* con la *política* es tentada de antiguo por dos perspectivas igual-

mente “providencialistas”. La primera, común en el pasado y sobre todo en la tradición luterana, atribuye a la política un carácter por esencia “satanocrático”. Sergio Cotta (*Criterio*, nos. 631 y 674, año 1967) indica que desde esa perspectiva la política, dado que se expresa por medio del poder y de la coerción, sería opuesta a los principios de amor, servicio, entrega y presión a través de los cuales se expresa la vida espiritual evangélica. La segunda perspectiva o sentido apunta en cambio a que el cristiano —en cuanto cristiano— no parece tener nada propio que decir para “iluminar” (no digo resolver) el problema y la acción política. En ambas perspectivas hay providencialismo, pues al declararse el carácter “satanocrático” o “natural” de la política, “al individuo no le queda otro camino fuera de sumarse a un esquema enteramente trazado y completo que no le exige un laborioso descubrimiento de los valores espirituales que la política supone y cuya promoción el cristiano debe buscar...” Ambas perspectivas son inaceptables para el cristiano, quien puede y debe *animar* la política sin que eso signifique, como bien dice Cotta, clericalizarla o apartarla de su legítimo plano temporal. De ahí se deducen consecuencias insoslayables, que no me ocuparán especialmente ahora sino en lo que se refiere al tema: la necesidad de la participación política responsable, la pluralidad de las opciones políticas, la libertad de elección política, son algunas. Esto ha sido expuesto de una manera impecable (quiero decir, por lo tanto, *políticamente impecable*) por Pablo IV en su célebre —pero no muy releída— carta apostólica —Octogesima Adveniens— al cardenal Roy a propósito del ochenta aniversario de la encíclica *Rerum Novarum*. Aquellos providencialismos explicarían hoy el “enlace” aparentemente inesperado de más de una nostalgia reaccionaria con ciertos moralismos revolucionarios, así como la frecuente aversión a lo político (entendido en su sentido moderno) que se solía —¿y suele?— encontrar en documentos católicos enraizados en una muy “española” tradición antimaquivélica, es decir, moralista.

Si la aversión, la minimización o la marginación de lo político —sumados a la opresión política en muchos regímenes— han impedido, desalentado o mediatizado la elaboración de un pensamiento político moderno en torno de la socialización del poder, allí

donde lo político es situado en su verdadero quicio no por eso se ha llegado a una renovación de la idea democrática, y a una reformulación de su práctica.

Hay, en rigor, una vieja controversia que el marxismo soslaya y los fascismos resolvieron a su modo entre “elitismo” y “democracia”.

ELITISMO VS. DEMOCRACIA

La controversia atraviesa regímenes y teorías, o bien se estrelló contra ambos. Porque el “elitismo” no es patrimonio del pensamiento conservador, ni es exclusivo de la derecha, como se suele creer. Hay elitismos del más diverso origen: revolucionarios, como Lenin; liberales, como Sarmiento; conservadores, como Ortega y Gasset; reaccionarios, como Charles Maurras. Todos acuerdan, expresa o implícitamente, en que las masas son en sí mismas incompetentes, y que ellas son criaturas peligrosas para la cultura, para la libertad o para la conducción eficaz del poder. Todos tienen respuesta para resolver el problema; sólo varían en cuanto a los *objetivos* a los cuales la élite, el grupo dirigente, el Partido, el conductor, deben dirigir la voluntad de las masas.

Peter Bachrach (“The theory of democratic elitism. A critique”, Boston. 1967) describe muy bien la controversia entre elitistas y demócratas, que si bien es vieja se renovó luego de la comprobación de Michels que tradujo en la “ley de hierro de la oligarquía”. La respuesta de la mayoría de los teóricos modernos de la democracia (me refiero, por lo tanto, a gente que pensó el problema propiamente político; ni qué decir los que pasan a su vera) ha sido débil. La tendencia ha sido reconocer que la democracia política implica la acción de las élites y que la vía de escape reside en sostener ciertas condiciones que se consideran suficientes: que el electorado pueda elegir entre élites competitivas; que las élites existentes no impidiesen —o no pudiesen impedir— la aparición de otras y su entrada en la competencia; que dicha competencia impidiese, en cambio, el dominio exclusivo de una élite, y que las élites que dirigen áreas diferentes de la sociedad (negocios, milicia, sindicatos, etc.) no perpetuasen una alianza común. Esas teorías eran —y son— *elitistas* no sólo porque sitúan las so-

luciones democráticas en una posición dependiente respecto de las élites, sino porque suelen transpirar un escepticismo rotundo respecto de la capacidad política del hombre común, de los “no-élite”. De tal modo, la perpetuación de la democracia, la realidad política del hombre, el régimen político mejor terminan dependiendo —cualquiera sea la retórica más o menos populista o aristocratizante que según los casos se emplee— de la habilidad, de la ilustración, de la aptitud de la élite para “proteger” al sistema o para “encontrar” a las masas organizadas.

Las posiciones elitistas de cualquier signo, pero también el “elitismo democrático” niegan o menosprecian el valor que tiene la participación del hombre en los asuntos públicos tanto para la resolución de aquellos como para el desenvolvimiento de las capacidades que personalizan cada vez más al hombre mismo.

La diferencia fundamental entre *elitistas* y *demócratas* se refleja en las respuestas diferentes a dos cuestiones: primero, ¿“quién debe ser responsable para determinar las cuestiones básicas del cuerpo político?”; segundo, la diversa interpretación acerca de lo que constituye el “*interés nacional*”. Respecto de la primera cuestión, el elitismo descansa en la ilustración, en la penetración, en la aptitud para ser “vanguardia” de los más que ciertos “menos” tendrían. Esos “menos” —miembros de la clase o del grupo dirigente, del Partido o de la burocracia gobernante— serían el “sustento” del sistema. Para el demócrata, en cambio, el hecho de la dialéctica entre el mando y la obediencia no desplaza la importancia de la participación del hombre en la elaboración de las decisiones. Respecto de la segunda cuestión, quizás más sugerente aún, el interés nacional es interpretado en términos *unidimensionales* por el elitismo, y *bidimensionales* por la democracia. En otras palabras, mientras en el primer caso la interpretación cabal del interés nacional depende —en la teoría o en los hechos— del juicio o el control ideológico de una élite, en el segundo el interés nacional es concebido circularmente, o si se prefiere como una avenida de doble mano: *es un fin, pero también es un medio*; es una *política*, pero también es un *proceso*; importa el resultado, pero importa también el proceso en sí, en el que el hombre participa.

Las dos dimensiones son cruciales para una nueva teoría democrática, por cuanto implican que el papel del pueblo es tan importante como el papel del gobierno, no sólo respecto de la legitimidad de la decisión, sino por lo que significa, en términos de *personalización* del hombre, su participación efectiva en el proceso. Por eso una teoría democrática como la de Schumpeter, por ejemplo (en “Capitalismo, Socialismo y Democracia”), en la cual la democracia es sobre todo un “método político”, es decir un cierto tipo de procedimiento constitucional para llegar a decisiones políticas —concepción habitual en la teoría política anglosajona— es valiosa pero insuficiente, porque la cuestión es resolver para quienes se “abre” ese método, si se multiplican esas aperturas, y qué significado tiene para los gobernados.

Los rumbos del “elitismo democrático” son varios: sólo atiendo a la importancia del compromiso activo del hombre en el proceso político, a la multiplicidad de oportunidades y de instancias efectivas que se abren para la intervención del pueblo, y al énfasis parejo que debe darse al interés nacional como expresión de medios y de afines, es posible satisfacer el requerimiento básico de la democracia que es el de la participación del pueblo en el poder político, y por lo tanto superar la proclividad “elitista”.

Por no atender a esa suerte de perspectiva doble, un autor de cierto renombre por su crítica a la constitución de la élite norteamericana —que propone dismantelar— como *C. Wright Mills* (“La Elite del Poder”), termina por quedar atrapado en su propio “elitismo”, pues su problema resulta ser cómo cerrar la brecha entre poder e “inteligencia”, para que el hombre común pueda discernir la verdad. Es decir, una proposición que termina a medio camino entre la fórmula del partido bolchevique y de la Ilustración.

Para no recaer en la utopía luego de haber denunciado otras que aún circulan, la teoría democrática no puede ignorar los problemas que plantea su implícito ideal —insoslayable— de la *igualdad* del poder político entre los miembros de la comunidad. Lo primero que sucede es que planteado de manera absoluta, el valor “igualdad” expresado como “igualdad de poder entre ciudadanos aduetos respecto a las principales decisiones gubernamentales” (Dahl) induce al rechazo del objetivo en nombre del realismo. A

ese rechazo, así fundado, las respuestas legítimas son varias: primero, que si un criterio político no puede ser totalmente satisfecho no por eso deja de tener propiedades prácticas; segundo, que entre ellas tiene la de servir de patrón de medida —de criterio ideal— para juzgar el progreso de un sistema político hacia una democracia más amplia y completa; tercero, que la cuestión de la participación democrática no debe reducirse a la “última decisión” ni sólo al sistema gubernamental. Por eso la cuestión crucial de la democracia no se limita a la composición y comportamiento de las élites. Al fin y al cabo para el hombre del “fondo” suele haber diferencias de matiz entre el mando que emana de una élite militar, sindical o política. La cuestión es, para todos y cada hombre, cómo puede la democracia socializar el poder, cómo ampliar el sistema representativo, cómo multiplicar los grupos dirigentes y motivar su circulación, cómo facilitar y promover el acceso de los gobernados a instancias diversas y también múltiples del sistema político de tal modo, en fin, que la sociedad penetre con sus demandas al poder, que la sociedad penetre *en* el poder político y el pueblo sienta y de modos varios pueda participar en el proceso de las decisiones, llegando incluso hasta la comunidad más inmediata que es aquella en la que el hombre gasta la mayor parte de su vida y de sus energías. Pero comenzando por el *sistema político*.

La preeminencia y la relativa autonomía de lo político es insoslayable. Las fórmulas y prácticas socializadoras que atiendan sólo a “unidades” relativamente diferentes de la que representa el poder y el sistema político, y que se despreocupen de abrir éste a la participación del pueblo, no socializan lo principal ni al cabo resuelven el problema de la personalización del hombre, que la socialización debe implicar para no oprimirlo y deshumanizarlo.

LAS DIMENSIONES DE LA DEMOCRACIA

Creo que se ha dicho bastante, pero no se ha dicho todo. Si una nueva teoría democrática debe descansar, por lo pronto, en una visión *bidimensional* que atienda a los fines y a los medios de un sistema político, los medios deben ser repensados y formulados de tal modo que permitan la participación creciente del hombre en un

sistema modificado *a su medida* y a la medida de las unidades políticas donde actúa.

Así como es claro que los elitismos antidemocráticos se oponen a esa visión, es también importante señalar que el “elitismo democrático” reduce aquella visión a una sola dimensión. La democracia se reduce, en efecto, y en cuanto método político simplificado, a la competición entre líderes y pocas élites en pos de los votos. Pero si bien la teoría del gobierno representativo es un aspecto importante de la teoría democrática, *no es toda la teoría democrática*. En rigor, una revisión de la teoría clásica de la democracia permitiría demostrar que ésta no es “elitista”, sino que contiene un esbozo perfectible de *democracia participativa* (Nota: como demuestra bien Carole Pateman en “participación y Teoría Democrática”, 1970, sobre todo en su revisión de Rousseau, Stuart Mill y Cole).

La preocupación de la teoría democrática participativa se apoya en la comprobación —o en la hipótesis, según los casos— de que la existencia de instituciones representativas a nivel nacional no es suficiente para el funcionamiento cabal de la democracia. No sólo inducen a revisar el concepto mismo de representación y a introducir varias perspectivas del mismo incluso procurando su posible combinación, sino que no reduce al hombre a la condición de “elector” de gobernantes. Pero aún en cuanto elector, la cuestión dista de hallarse resuelta a satisfacción de la idea de participación política. Porque basta pensar en numerosos niveles nuevos de participación electoral, concebir la participación popular en la elección de miembros del sistema *judicial*, del sistema de *seguridad*, del sistema educativo, en el nivel municipal, en la multiplicación de municipios en unidades urbanas extensas, etc., para visualizar en qué medida sería posible en nuestros sistemas políticos multiplicar las relaciones de poder propiamente político y las oportunidades de acceso de más y más hombres y mujeres a estructuras diversas donde se elaboran y aplican decisiones.

La socialización del poder político es, como se advierte, una tarea intacta, o poco menos, en la mayoría de las sociedades conocidas. Y aún en aquellas donde esa socialización existiría en dimensiones todavía no alcanzadas por nosotros, la sociedad demanda

más apertura del sistema político y, en todo caso, la apertura y la participación en los otros miembros de la constelación citada.

No hay socialización del poder político, pues, sin una renovación de la problemática y de la práctica democrática; y no hay democracia renovada sin ampliar las posibilidades de participación y las instancias representativas. No se trata de “politizar” la sociedad, *sino de socializar el poder político*.

Esto significa, también, que el problema que enfrentamos requiere imaginación y creatividad, pero sobre todo atención acerca de las distinciones que la constelación del poder sugiere y las respuestas que cada orden de cosas requiere.

Esa idea renovada de la democracia debe animar programas de reforma profunda que serán solicitados, sepámoslo, por problemas contemporáneos y futuros de difícil solución. Pero sepamos también que si no respetamos la preeminencia y la singularidad relativa de lo político, lo que hagamos en el orden económico o social no significará *necesariamente* (ni siquiera probablemente) que hayamos resuelto el problema político.

¿Conocemos la mejor para todos esos problemas? Tal vez no.

Pero es necesario comenzar por indicar desde qué perspectivas y sobre qué problemas habrá que trabajar si se quiere efectivamente el poder político liberalizando al hombre.

En primer lugar, a las distinciones centrales apuntadas conviene añadir criterios, dimensiones, notas de la democracia como idea nueva en su cotejo con la realidad. La democracia, se ha indicado antes, debe ser concebida como proceso y como resultado.

Hay, pues una dimensión por así decir *descriptiva* de la democracia. Desde esa dimensión interesa trabajar en la “estructura institucional” de la democracia, que en la concepción que exponemos implica un sistema basado en la elección de los que mandan, en la existencia de un sistema competitivo de partidos en el cual la mayoría que gobierna respeta los derechos de las minorías, en la legalidad de la oposición y en la posibilidad del gobierno alternativo. Importa, asimismo, atender al aspecto “procesal” de la democracia en la medida que desde nuestra idea el interés público no es el resultado de una imposición de una élite, ni un esquema rígido y dogmático en forma de “ideología oficial”, “proyecto nacional”

o “programa unánime” en cuya elaboración no tiene participación el pueblo, sino que el interés público es la síntesis natural de la democracia participativa en funcionamiento, en el cual los proyectos e ideologías de las élites se encuentran y se mezclan en el proceso con los proyectos, intereses, demandas y aspiraciones del pueblo. E interesa el aspecto relativo a los “comportamientos”, pues se asume el hecho de que la participación tiene una influencia educativa e integrativa que refluye sobre la calidad de la democracia vivida.

Esa dimensión descriptiva no excluye otra, de tipo *prescriptivo*, pues la definición misma de democracia deriva estrictamente del significado literal de la expresión “poder del pueblo”: el “deber ser” de la democracia deriva, pues, de su definición etimológica. Y si bien un mínimo de realismo indica que la expresión debe traducirse en un sistema complejo en el sentido indicado en su momento, hay —puede decirse— tres aproximaciones normativas: la “realista”, ya expuesta, en la cual el *ideal* democrático igualitario opera como un criterio de control de calidad de un sistema y de sus progresos; la “oposicional”, que nos sugiere lo que la democracia *no debe ser*, y que nos ha permitido criticar teorías y prácticas elitistas de diverso signo; y la aproximación “perfeccionista” o “utopista”, que o bien condena la posibilidad del progreso de la democracia en nombre de su imposibilidad práctica en cuanto traducción absoluta del gobierno del pueblo, o bien pretende justificar autocracias interminables y nunca dispuestas a transformarse, en nombre de un normativismo futurístico que remite la democracia a un porvenir siempre lejano e inaccesible. (Confr. la voz “Democracia” en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968; y lo que dice allí Sartori sobre el asunto).

Luego la dimensión *evolutiva*. Un sistema político real no puede ser identificado con un sistema ideal. El ideal nos sirve como horizonte y como criterio de control de calidad. Pero en la “marcha” hacia una democracia mejor hay estadios, hay evolución, hay transformaciones: hay democracias incipientes, democracias en estadios medios, democracias avanzadas. La experiencia argentina es rica en ejemplos de frustraciones de una marcha más o menos consecuente hacia una mayor democratización en nombre del “fra-

caso” de la democracia —como si ésta hubiera tenido alguna “edad de oro” superada para siempre— o del pretexto de que debía detenerse la marcha, siempre difícil y áspera, en nombre de la decisión de construir de una vez por todas una “democracia orgánica, estable y perfecta”. El lector puede sacar sus propias conclusiones.

Las dimensiones antedichas no son todas las posibles, ni pretendo agotar con esto todas las probables. Añado, por ejemplo, la dimensión *geográfica y numérica*: no es lo mismo una “micro-democracia” que una “macro-democracia”. No es la misma cosa trabajar en la reforma de un sistema democrático en un “estado-continente” como los EEUU o para democratizar la Unión Soviética, con millones y millones de seres y una inmensa geografía, que procurar aquello en un pequeño estado como Suiza o como Bélgica. No es lo mismo democratizar la Argentina que consolidar y reformar la democracia chilena o repensar la uruguayana. Esto sugiere, naturalmente, el ingreso del tema del *federalismo* y del regionalismo o, mejor, la regionalización (que en rigor es una variante del federalismo), como cuestión de revisión necesaria y de revitalización en países como el nuestro, donde la geografía conspira contra las soluciones simples, mientras que la combinación de geografía con población escasa, y sin embargo tradiciones y aspiraciones plurales requieren una profunda reforma y afirmación federal. En este lugar ingresa, también, el tema de la participación múltiple en unidades políticas pequeñas que hoy no tienen representación ni instituciones que las reclamen.

Todo esto se encuentra envuelto por la concepción de la democracia como *legitimidad*. Tema complejo, que sin embargo no omito porque la creencia en la democracia es el suelo donde reposa cualquier empresa que tienda su triunfo. Es preciso no despreciar esto, porque el desprecio equivocado de supuestas “formalidades” democráticas en nombre de una democracia “real” (que luego no es real, porque no es política) termina por erosionar el valor de la democracia en sí mismo. Sólo cabe, tal vez, una advertencia más: la legitimidad se presta a dos interpretaciones divergentes. Primera, que el consenso del pueblo pueda ser una simple presunción, una presunción no sujeta a verificación. Segunda, que no existe consenso democrático sin control efectivo del pueblo a través

de diversos modos y procedimientos además del voto, aunque por lo pronto mediante éste. La primera interpretación suele terminar en que se “atribuya” al pueblo el consenso sin preguntárselo, o bien en “encuadrarlo” como una masa orgánica sujeta luego a la interpretación ilustrada de una élite o mesiánica de un líder, de un Partido, de un grupo. La segunda, en cambio, es uno de los presupuestos de cualquier construcción, reconstrucción o reforma de la democracia en el nivel de las aspiraciones del pueblo en nuestro tiempo.

Este breve inventario no exhibe todos los problemas. Sólo procura exponer algunos.

Cuando se aplica un criterio análogo pero no idéntico a otros órdenes de la realidad, como el *económico* por ejemplo, se advierte que los modelos de socialización de éste deberán ser pensados y aplicados atendiendo a sus características y múltiples solicitaciones. Pero hay una cierta consecuencia inevitable, sino se quieren sacrificar los logros en un lugar por desaprensión hacia otro lugar relevante. Es decir, *la socialización del poder político no soporta la concentración excesiva de poder económico*. La socialización del poder económico reclama descentralización y *modos diversos* de socialización del poder económico. No ya porque éste sea también poder político, sino porque suele haber en las concentraciones de poder económico *consecuencias políticas*, o dicho de otra manera, la gran concentración de poder económico significa acumulación de recursos que se emplean —en cuanto “poder”— políticamente. El caso de los monopolios y las *corporaciones internacionales* es hoy claro. Ambos no son sistemas políticos, pero son “*sistemas de poder*” con consecuencias políticas que deben ser neutralizadas mediante el control del Estado —desde el exterior a dicho sistema de poder— y mediante, por ejemplo, la exigencia de la apertura de dicho sistema de poder a la participación del Estado, los trabajadores, los técnicos, etc., si quieren actuar y desenvolverse en el territorio nacional.

Cuando la democracia y sus dimensiones deben considerarse en una *sociedad nacional* dada, deben contemplarse y resolverse los problemas propios de cada situación.

Una nación que padece los problemas de la *dependencia*, por

ejemplo, deberá remover obstáculos diferentes de los de las potencias hegemónicas.

Pero al mismo tiempo, *en lugar de subordinar la socialización del poder político* —la democratización— a la *previa* ruptura de los factores relevantes de dependencia, lo que propongo y creo el mejor camino es reconocer en la *democracia* así renovada un *medio* fundamental y *digno del hombre* para romper los lazos dependientes.

La operación contraria —independencia primero, democratización después— no sólo sugiere un orden de factores que se presenta como necesario y *no lo es*, sino que suele convertirse en el modo más seguro de otorgar coartadas espectaculares a *élites antidemocráticas*.

La experiencia argentina es para cada uno de nosotros suficientemente ilustrativa si se la quiere aprehender con sinceridad. Para muchos de nosotros es hoy claro que el supuesto “fracaso” de la democracia en la Argentina no fue tal sino que, en estadios aún precarios de desenvolvimiento, la socialización creciente del poder político jugaría tal fuerza transformadora si se dejaba andar su lógica interna y se la ayudaba con reformas oportunas, que las transformaciones sociales y económicas iban en camino de ser consecuencias profundas e inevitables. Tanto, que para evitarlas se interrumpió varias veces la democratización contemporánea de la Argentina en nombre, dato no desdeñable, de la democracia.

La cuestión crucial de esta hora es asumir la legitimidad democrática como la mejor respuesta para resolver el problema de nuestras creencias políticas postradas, y luego aceptar que su traducción en un sistema político necesita de creatividad, decisión y consecuencia, tres rasgos no frecuentes en nuestros comportamientos personales y nacionales.

CRONICA DE LA DISCUSION

Diálogo con el auditorio

Las aclaraciones pedidas al Dr. Floria tiene el horizonte de la situación nueva y actual de los pueblos latinoamericanos. Fundamental-