

# La opinión pública

Por JOSÉ J. JIMÉNEZ SÁNCHEZ

Universidad de Granada

«Eso haré yo de muy buena gana –respondió don Álvaro Tarfe–, puesto que cause admiración ver dos don Quijotes y dos Sanchos a un mismo tiempo, tan conformes en los nombres como diferentes en las acciones; y vuelvo a decir y me afirmo que no he visto lo que he visto ni ha pasado por mí lo que ha pasado.»

M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, II, 1615, p. 1124.

«El Estado es, en definitiva, el estado de la opinión.»

J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, 1930, pp. 233-234.

«Pequeña –le dijo–, la política es un juego muy duro, tal como se desenvuelve en estos tiempos.»

D. Hammett, *La llave de cristal*, 1931, p. 124.

*SUMARIO*: 1. JURIDIFICACIÓN Y RACIONALIZACIÓN DE LA OPINIÓN PÚBLICA. 2. LA OPINIÓN PÚBLICA EN UNA DEMOCRACIA LIMITADA.

## 1. JURIDIFICACIÓN Y RACIONALIZACIÓN DE LA OPINIÓN PÚBLICA

Cuando Habermas afirma que si el principio de discurso toma «forma jurídica se transforma en un “principio de democracia”»<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> HABERMAS, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, introd. y trad. M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998 (1992 y 1994), p. 653.

constata algo evidente, en la medida en que reconoce que la democracia, como cualquier forma de dominación política, se ejerce siempre por medio del derecho. No obstante, Habermas no se queda en lo anterior pues, al mismo tiempo, propone un modelo de democracia que no puede confundirse con otras concepciones de la democracia, la fascista y la soviética, e incluso hoy día las de raíz nacionalista, pues su democracia entronca por medio de ese principio de discurso con la tradición liberal e incorpora toda una serie de derechos y libertades individuales desde los que podrá evitarse o corregirse los excesos en el ejercicio del poder político democrático. Esto hace que esa democracia de raíz liberal sólo sea factible por medio de un derecho, en el que se plasme el principio de discurso, que exige que aquél respete los valores democrático-liberales que responden a una situación en la que «son válidas aquellas y sólo aquellas normas de acción a las que todos los posibles afectados pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales»<sup>2</sup>. Es indudable que con tal formulación no se acaban las dificultades, pues el principio de discurso las posee, aunque no sólo, pues también tiene virtudes, y ambas –dificultades y virtudes– son parecidas a las que poseía la voluntad general de que hablaba Rousseau o la voluntad unida del pueblo que defendía Kant. Sin embargo sabemos que sólo es posible tener tales principios como referentes ideales que de algún modo nos sirvan para controlar y encauzar la instrumentalización que de los mismos se hace por medio del principio de las mayorías, la voluntad de todos de Rousseau o la mayoría de Kant. La diferencia de la construcción de Habermas con las anteriores es que ha hecho posible la realización de su principio en un terreno, el derecho, que evita en gran medida los inconvenientes que tuvo la instrumentalización de la voluntad general por medio de la voluntad de todos, esto es, el reinado irrestricto del principio de las mayorías que tantos inconvenientes trajo. Ahora bien, las ideas de Habermas evitan que esa utilización de la voluntad general por medio del principio de las mayorías sea ilimitada, lo que se alcanza a través de su encauzamiento en el derecho. Esto conlleva el reconocimiento de una serie de derechos y libertades civiles y políticas de carácter individual que al mismo tiempo que aseguran la libertad personal y el derecho de ciudadanía, remiten a la idea primigenia, la voluntad general o voluntad unida del pueblo, y embridan su instrumentalización por medio del principio de las mayorías.

El problema con el que nos enfrentamos, la conformación de la opinión pública en una democracia, no se agota en la realización del principio de discurso en el medio derecho a fin de constituir una democracia. Éste es un referente que no podemos dejar de lado, pero que hemos de completar estableciendo las mediaciones necesarias entre ese mundo normativo y el mundo fáctico. La fórmula jurídico-constitucional que establece que la soberanía radica en el pueblo, esto

---

<sup>2</sup> HABERMAS, *Facticidad...*, *op. cit.*, p. 658.

es, aquella que establece la democracia, es la que responde al principio de discurso tal y como establece Habermas, aunque no ha de quedarse ahí, pues esa fórmula no puede permanecer encerrada en el terreno normativo, sino que ha de mirar necesariamente al mundo del ser, lo que en verdad hace ya que la formulación jurídica «la soberanía radica en el pueblo» es necesariamente portadora de signos y participante de la substancia del poder constituyente, que no puede ser otro, y en esto tenía razón Schmitt, que la opinión pública. La fórmula jurídico-constitucional ha de salir necesariamente del poder constituyente, es decir, el poder constituyente es el origen de la misma, y si esto es así, entonces tiene que haber coherencia entre esa formulación jurídico-constitucional y el poder constituyente. Dicho de otro modo, tiene que haber coherencia entre el emisario –el pueblo soberano en términos jurídico-constitucionales– y el emisor, el poder constituyente –el pueblo soberano en términos reales, lo que se puede entender como opinión pública–. Así pues, se trata de sostener la existencia de dos pueblos soberanos o mejor dicho, dos soberanos aunque entendidos de manera muy diferente, pues uno se describe en términos fácticos y al otro se le comprende en términos normativos. El problema subsiguiente consistirá en dilucidar cómo se articulan ambos y qué mediaciones hayan de darse entre ellos.

Como bien sabemos, la democracia consiste en que «el conjunto de los electores adultos toman decisiones partiendo de una voluntad que está presente en su interior»<sup>3</sup>. Esta es la matriz de la democracia y a la que responde la idea de que el poder constituyente es la opinión pública. Sin embargo, esa definición resulta insuficiente pues queda abierta a diversas interpretaciones de lo que pueda entenderse por democracia, pues no impide que como tal puedan entenderse las interpretaciones fascistas, comunistas y hoy día, nacionalistas. A lo largo del siglo xx dos autores, Kelsen y Hart, tratarán de corregir esas insuficiencias por medio del establecimiento de las mediaciones necesarias entre los ámbitos fáctico y normativo.

Kelsen diseña un soberano democrático sobre el ejercicio del principio de las mayorías, al mismo tiempo que trata de limitarlo por medio de las exigencias que conlleva el respeto a una serie de derechos público-subjetivos, a los que hoy denominaríamos derechos y libertades individuales, pero también colectivos. En este sentido, su propuesta resume en una la que hicieron Hobbes y Locke, el primero construye un soberano, el segundo lo limita. Sin embargo, Kelsen se encuentra con una dificultad irresoluble cuando construye en términos fácticos un soberano sobre el ejercicio de la voluntad de todos, pues no puede justificar los límites que ha diseñado. La paradoja en la que cae es similar a la del primer Hobbes. Si quien decide es la voluntad mayoritaria, ¿cómo puedo limitarla por una serie de derechos público-

<sup>3</sup> LIPPMANN, W., *La opinión pública*, trad. B. Guinea Zubimendi, Langre, Madrid, 2003 (1922), p. 305.

subjetivos?, pues si así lo hiciera, entonces el poder de la voluntad de la mayoría ya no sería tal, ya que estaría limitado por esa serie de derechos, cuyo creador sería el auténtico soberano; si la voluntad mayoritaria decide, por otra parte, limitarse por medio de la creación de una serie de derechos, es claro que en la medida en que ella los ha creado, también puede derogarlos, con lo que entonces esos derechos no constituirían ningún límite de la voluntad mayoritaria, pues siempre estarían a su albur. Planteado en estos términos, el problema no tiene salida, sólo cabría apelar, como hizo Kelsen, a la necesidad de limitar el poder, aunque la dificultad que nos importa, no radica en esa apelación, sino en la justificación de tales límites.

Sin embargo, la obra de Kelsen no se queda en esto. Como en el caso de Hart su obra se construye sobre tres movimientos, aunque no coinciden exactamente, pues en el caso del primero sólo se mueve por su trasfondo relativista entre dos mundos, el de los hechos y el derecho, mientras que en el caso de Hart va más allá, pues reconoce la necesidad de la justificación de nuestras decisiones. El primer movimiento que hace Kelsen es similar al que realizan los autores que concibieron la soberanía en términos fácticos. La diferencia con ellos se encuentra en que ahora se ha pensado esa soberanía democráticamente, pero respecto de lo demás, su concepto y límites, Kelsen se mantuvo dentro de sus parámetros. De los otros dos movimientos que dibuja Kelsen hablaremos muy brevemente, pues Hart prácticamente los asume en los dos primeros pasos que dio, aunque Hart se distanciará de Kelsen al dar un tercero consistente en caracterizar la aceptación como una actitud crítico-reflexiva.

Ante la insuficiencia de su caracterización de la soberanía en términos fácticos y dado que desde tal concepción le resulta imposible la justificación de sus límites, Kelsen da un segundo paso consistente en concebir la soberanía en términos normativos, pues «sólo un orden normativo puede ser “soberano”»<sup>4</sup> o dicho con otras palabras, «la soberanía sólo es concebible (...) dentro del marco normativo»<sup>5</sup>. Esto es, una norma es la que establece quien es el soberano, por lo que sólo será una norma la que autorice a alguien a ejercer el poder sobre otro, de manera que ordene su conducta de acuerdo con lo establecido por el primero. Además, esa norma no sólo tiene que disponer quién sea el soberano, con independencia de cómo lo diseñe; sino que también puede o no establecer los límites dentro de los que puede actuar el mismo, pues al concebirlo normativamente, el problema de los límites no adquiere la relevancia que tenía cuando la soberanía se concebía en términos fácticos. Ahora todo queda remitido a la norma, el soberano, pero también sus límites, sin que sea contradictorio ni surja ninguna paradoja. De este modo Kelsen niega que el Estado esté tras el dere-

<sup>4</sup> KELSEN, H., *Teoría General del Derecho y del Estado*, trad. E. García Máynez, UNAM, México, 1995 (1944), p. 456.

<sup>5</sup> KELSEN, *Teoría General...*, *op. cit.*, p. 225.

cho, pues no existe tal dualidad, es decir, no hay poder soberano tras el derecho, pues el derecho es el poder soberano. Indudablemente, las dificultades no terminan con estas apreciaciones, ya que Kelsen tiene que reconocer necesariamente la existencia de otra dualidad, la que «existe entre validez y eficacia del orden jurídico»<sup>6</sup>, lo que le permite formular un tercer movimiento, que lo aproxima de nuevo al primer paso que dio y lo lleva al reconocimiento de la diferencia entre lo normativo, que es el terreno en el que se desenvuelve la validez, y lo eficaz, que es el espacio propio del poder político, al que no hay que confundir con el poder soberano y que define como «la eficacia de un orden coactivo que se reconoce como derecho»<sup>7</sup>, lo que repetirá con otras palabras al afirmar que «el derecho es un orden u organización específicos del poder»<sup>8</sup>. La conclusión parece evidente: todo orden normativo asentado en un poder suficiente es un orden válido y legítimo<sup>9</sup>. Esto no quiere decir que la razón de la validez se encuentre en la suficiencia de un determinado poder, pues la razón de la validez de una norma sólo cabe encontrarla en otra norma, aunque «la eficacia del orden jurídico total es condición necesaria de la validez de cada una de las normas que lo integran»<sup>10</sup>. Sólo en la medida en que un orden jurídico sea eficaz, habría que reconocerlo como tal; si no lo fuera no tendría ningún sentido plantear las cuestiones relativas a la legalidad. Estas ideas las recogerá posteriormente Habermas cuando al hablar de la interconexión entre derecho y democracia, plantee que dado que «toda dominación política se ejerce bajo la forma del derecho, existen por tanto también ordenamientos jurídicos allí donde la violencia política no está aún domesticada»<sup>11</sup>. Esto no quiere decir que fuese admisible desde un punto de vista normativo, pues desde el mismo existe un vínculo interno entre ambos, entre un poder democrático y su institucionalización en las formas del Estado de derecho; aunque desde un punto de vista empírico hay que reconocer que pueden producirse situaciones en las que se dé un poder democrático sin Estado de derecho, como un Estado de derecho sin que el poder se haya democratizado.

La obra de Hart remite a las mismas cuestiones de las que acabamos de hablar, aunque fuerza la obra de Kelsen situándose más allá de la mera eficacia al preguntarse no sólo por quiénes son los que aceptan y la fuerza que poseen, sino fundamentalmente por cómo ha de ser

<sup>6</sup> KELSEN, *Teoría General...*, *op. cit.*, p. 227.

<sup>7</sup> *Ídem*.

<sup>8</sup> KELSEN, *Teoría General...*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>9</sup> El principio de legitimidad consiste en que las normas «permanecen válidas mientras no son derogadas en la forma que el mismo orden jurídico determine», esto es, el principio de legitimidad se identifica con el principio de legalidad, *vid.* KELSEN, *Teoría General...*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>10</sup> KELSEN, *Teoría General...*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>11</sup> HABERMAS, «El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia», *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. de J. C. Velasco Arroyo, Paidós, Barcelona, 1999 (1996), p. 247.

la aceptación, con lo que ha dado un paso que rompe con la concepción de Kelsen acerca del poder constituyente, en la medida en que lo sitúa más allá de la mera facticidad. Hart planteará la necesidad de que el poder político acompañe sus decisiones de razones, con lo que entrará en el problema de la justificación de sus acciones. Para él, la aceptación de los criterios de validez a los que han de responder las normas jurídicas de un determinado ordenamiento jurídico, supone dos cosas. Primero, se trata de aceptar aquellos criterios que establecían la validez o invalidez de las normas del sistema, con lo que de los mismos criterios no podía predicarse validez. Sin embargo y en esto consiste lo segundo, esa aceptación no puede caracterizarse como actitud arbitraria o irreflexiva. Tenía que ser necesariamente una actitud crítico-racional, que por hacerse en nombre de otros exige que esa aceptación exceda el mundo de los hechos y mire más allá, al lugar de donde el derecho se alimenta de justicia. Sólo si pensamos de esta manera la aceptación, podremos salir de las dificultades en las que se encontraba la teoría de Kelsen. Y al hacerlo así, es cuando podemos sobrepasar la identificación entre legalidad y legitimidad, con lo que evitamos la expulsión de esta última al terreno de la irracionalidad.

En definitiva, uno y otro, Hart y Kelsen, abordan el mismo problema de fondo: cómo ha de concebirse la cuestión de la soberanía, que remite a las relaciones entre el poder constituyente y el poder constituido; lo que en términos de Kelsen habría que entender como la relación entre el poder político y el poder soberano, y en los de Hart como la relación entre la actitud crítico-racional de los aceptantes respecto de los criterios de validez recogidos en la regla de reconocimiento. En el caso de este último, el problema adquiere una perspectiva más moral, ya que se trata de saber las razones que acompañan esa aceptación. En el de Kelsen, es más jurídica, pues plantea, aunque no la resuelva, la paradoja sobre la que se fundan nuestros sistemas jurídico-políticos: el reconocimiento de un derecho que se asienta en su efectividad, al mismo tiempo que esa efectividad es condición del derecho, lo que es una consecuencia necesaria de que el poder político hable mediante la forma derecho. Se trata, en el caso de Kelsen, de una comprensión de la soberanía en términos normativos, mientras que Hart habría intentado asentar la soberanía más allá del terreno jurídico, para lo que acudiría al espacio moral, desde el que han de justificarse las diferentes posiciones que se dilucidan en el terreno de la opinión pública. Sin duda, esto no quiere decir que todo lo que se defiende, tenga el mismo valor puesto que, de acuerdo con las ideas de Hart sobre la aceptación, habría que dar razones de las posiciones que cada uno sustenta y como parece evidente, no todas tendrían el mismo peso. Cabe exponer todas las razones, pero no todas pesan lo mismo al menos en las distintas circunstancias.

En la obra de Habermas se entrecruzan estas dos líneas de reflexión sobre los problemas de carácter jurídico-político: en primer lugar, las relaciones entre el poder y la legalidad, que provie-

nen del modo en que las había dejado planteadas Kelsen; en segundo lugar, las cuestiones relativas a la caracterización de Hart sobre la aceptación como actitud crítico-reflexiva, que excede la legalidad y nos lleva al terreno de la legitimidad. Precisamente este terreno es en el que ahora hemos de entrar pues es aquel en el que ha de resolverse, si es que queremos ir más allá del enfrentamiento directo, la lucha política real. Ésta se desenvuelve en la conformación de la opinión pública, lo que puede hacerse de dos modos, permaneciendo en el terreno del ser, lo que llevaría inevitablemente al enfrentamiento físico entre las distintas formas de existencia que pudieran darse en una sociedad, o bien tratando de salir de ese terreno, tal y como se hizo en la articulación jurídica del poder político. Es indudable que el terreno jurídico es insuficiente para dilucidar esas disputas, lo que exige necesariamente que sea otro, el ámbito moral, en el que pueden formularse diversas razones, al mismo tiempo que se facilitan los mecanismos oportunos que nos permitan sopesarlas. Esto no quiere decir que sea un mundo radicalmente diferente del jurídico, todo lo contrario, las razones que se den tienen que ser coherentes con la formulación jurídica de la que hablamos con anterioridad. Además, esa coherencia viene demostrada por la propia argumentación de Habermas, aunque su recorrido sea justamente el inverso del que hemos realizado nosotros, pues él plasma el principio de discurso en un terreno jurídico y nosotros hemos partido de una realidad completamente diversa, del poder constituyente y de la necesidad de abandonar el terreno en el que el mismo se desenvuelve para entrar por un lado en el terreno jurídico y, por otro, en un terreno crítico-racional. Del primero ya hemos hablado por extenso, ahora lo haremos del segundo.

Esto no quiere decir que no vayamos a encontrarnos con dificultades, pues en tal ámbito, como ocurrió con el jurídico, se plantean problemas y de muy diversa entidad. El primero de ellos se refiere a la complejidad de la sociedad moderna. En una sociedad simple podría suceder que la mayoría de la gente común no se limitara sólo a obedecer el derecho, sino que también comprendiera y aceptara la regla que habilita a una sucesión de legisladores para legislar. Esto ya sucedió en la Atenas clásica en la que según dice Constant, los veinte mil ciudadanos que la habitaban disponían del tiempo y recursos necesarios, entre otras razones gracias al sistema esclavista, para discutir en la plaza pública sobre los asuntos de la ciudad. También Rousseau se refirió a su Ginebra natal como modelo de una democracia directa, en la que era posible una participación de toda la gente. Sin embargo, tales modelos son imposibles en sociedades más complejas y lo son no sólo por las dificultades inherentes a las mismas, lo que las hace desde la perspectiva de la participación inmanejables, sino también porque las sociedades modernas se asientan sobre principios radicalmente diferentes a aquellos sobre los que lo hacían las sociedades antiguas. En los estados en que hoy vivimos parece razonable admitir

que sería absurdo pensar que la masa de la población, por respetuosa de la ley que sea, tiene conciencia clara del trasfondo jurídico-racional de las reglas que especifican los requisitos para integrar un cuerpo de personas en continuo cambio, facultado para legislar, esto es, para ordenar la vida ajena, así como muy difícilmente los puede tener de los asuntos públicos que preocupan en esa sociedad. Esto no quiere decir que la gente no sepa cuidar de sus asuntos lo que, por lo que uno aprecia a su alrededor, hace muy bien, sino sólo que existe una diferencia entre sus asuntos privados y los asuntos públicos. Además, estos entrañan ciertas dificultades, tanto más cuando los principios o reglas generales sobre los que cabría asentar su solución no están claros, bien porque no poseamos la inteligencia suficiente, bien porque no se quiera aclararlos. De ahí la necesidad de especificar con toda la claridad posible las reglas sobre las que se asienta el orden en nuestra sociedad. Esto no eliminaría la dificultad de la empresa, aunque al menos la facilitaría. Las advertencias que, al respecto, nos hizo Hobbes en su *Behemoth*, son iluminadoras. Allí nos dice, quizá con excesiva crudeza, que el «pueblo llano nada sabe, por su propia meditación, de lo recto y lo indebido; hay, pues, que enseñarle los fundamentos de su deber, y las razones de por qué la desobediencia a sus legítimos soberanos siempre acarrea calamidades»<sup>12</sup>. De ahí que insista en que el gobierno de una república exige algo más que la «prudencia», «diligencia e ingenio natural», pues estos no bastan cuando «faltan reglas infalibles, así como la verdadera ciencia de la equidad y la justicia»<sup>13</sup>.

Todo esto es lo que, en mi opinión, justifica que Hart formule de manera intuitiva la diferencia entre aquiescencia y aceptación, al mismo tiempo que caracteriza la segunda como una actitud reflexiva, es decir, de carácter crítico-racional. Mientras que la aquiescencia se refiere a la generalidad de la población que se limitaría al cumplimiento de las normas, la aceptación quedaría en las autoridades y expertos del sistema, los tribunales, juristas y funcionarios. «Por lo menos algunos –dirá Hart– tienen que ver en la conducta de que se trata una pauta o criterio general de comportamiento a ser seguido por el grupo como un todo»<sup>14</sup>. Aún admitiendo que esta distinción sea acertada, plantea problemas muy difíciles, en tanto que el concepto de aquiescencia debilita el concepto de regla, hasta el

<sup>12</sup> HOBBS, *Behemoth*, estudio preliminar, trad. y notas M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992 (1668), p. 188.

<sup>13</sup> HOBBS, *Behemoth*, *op. cit.*, pp. 91-92. En la p. 54, Hobbes se pregunta lo mismo que, al menos en este país en que nos tocó vivir, nos seguimos preguntando hoy día: «¿Por qué no se enseña a los hombres su deber, esto es, la ciencia de lo *justo* y de lo *injusto*, igual que se han enseñado otras diversas ciencias, a partir de principios verdaderos y demostración evidente, y mucho más fácilmente de lo que ninguno de esos predicadores y gentileshombres demócratas podían enseñar la rebelión y la traición?».

<sup>14</sup> HART, *El concepto de derecho*, trad. G. R. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1980 (1961), p. 71.



punto de que se oscurece la diferencia entre hábito y regla. Si Hart sostiene que la semejanza entre el hábito y la regla consiste en que la conducta de que se trate, tiene que ser general y luego diferencia la regla del hábito por la diferente actitud que se tiene ante ellos, en tanto que el hábito es irreflexivo, mientras que la actitud ante la regla es crítico-reflexiva; entonces habríamos de preguntarnos ¿cómo se puede sostener que esa actitud reflexiva puede ser la de unos pocos, cuando si de lo que se trata es de aceptar una regla, ésta tendría que ser general y por tanto la actitud reflexiva ante ella, también? ¿No nos llevaría tal distinción a mantener que sólo el hábito podría ser general y no la regla? ¿Acaso sólo del hábito podemos predicar la generalidad, siendo la regla algo propio de las elites? ¿No nos conduciría todo esto a sostener que Austin tenía razón, puesto que explica mejor lo que sucede con la mayor parte de la población –hábito de obediencia–, aunque no con lo que sucede con las minorías –aceptación–? La solución de estas dificultades se encuentra en la admisión de que ambos autores tienen algo de razón. La explicación de lo que sucede por medio de una práctica como la del hábito de obediencia explica parte de lo que sucede, posiblemente lo que sucede con la masa de la población, especialmente en tiempos de confusión en los que los presupuestos jurídico-políticos sobre los que se levanta un determinado orden social no están claros. Pero esa práctica no agota todo lo que ocurre, pues junto a ella se da una práctica más compleja: la aceptación. Austin no estaba, entonces, completamente confundido, ya que lo que describe es lo que sucede normalmente con la mayor parte de la población, especialmente en las sociedades complejas donde la distancia entre lo que ocurre entre la población y las elites es enorme.

En mi opinión, Hart tiene también razón, más razón que Austin, pues va más allá de éste al conjugar la aquiescencia, similar a aquello de que habla Austin, con la aceptación. De este modo se sitúa en la tradición liberal que desconfía de la sola expresión de la voluntad del pueblo y exige que la misma se conforme mediante razones, esto es, que posea un cierto grado de racionalización. Esta sería la labor que tendrían que desarrollar los aceptantes, en la medida en que lo que aceptan no es algo que se refiere a ellos mismos, pues aceptan en el nombre de otros, por lo que sólo cabría la justificación de lo que hubieran aceptado si estuviera apoyado en razones que cualquier afectado pudiera aceptar en unas condiciones ideales. El terreno de la aceptación como podemos apreciar es el mismo que aquel en el que Habermas desarrollará de manera más completa el principio de discurso que encontrará en el terreno jurídico la posibilidad de la democracia. De esta manera parece que se cierra el círculo y ahora sí parece que se abandona el modelo emanativo, pues no se trataría ya de un salir de algo hacia alguna parte, sino de una autorreferencia continua de un terreno a otro, que es además lo que caracteriza al discurso ilustrado, un discurso que encuentra en la autorreflexión la posibilidad de

corrección<sup>15</sup>. El terreno moral no tiene sentido si no es capaz de realizarse en el derecho, esto es, requiere del derecho, aunque éste a su vez ha de inspirarse en los requisitos del primero. Pero el derecho no puede obviar la substancia real de la que ha de proceder todo su vigor –el poder político, el poder constituyente, el poder de la opinión pública–, al mismo tiempo que los signos de ese poder –es decir, del ser–, han de articularse de manera racional, pues si se abandonara este terreno estaríamos abiertos al enfrentamiento continuo. De hecho estamos siempre a las puertas de ese conflicto, aunque posiblemente de lo que se trate, sea en primer lugar de alejarlo y, después, evitarlo.

## 2. LA OPINIÓN PÚBLICA EN UNA DEMOCRACIA LIMITADA

G. Sartori reconoce como buen ilustrado que en nuestra sociedad hemos sustituido el móvil de la Ilustración, «*sapere aude!*», por «*sapere fuge!*»<sup>16</sup>; en consonancia con ello, la democracia ha dejado de tener como modelo al *homo sapiens* para adoptar el del *homo videns*<sup>17</sup> que parece que es el que hoy se encuentra generalizado en nuestra sociedad, en la que «la televisión favorece la acción y sofoca el planteamiento»<sup>18</sup>, con lo que la política se reduce a «la acción directa», así como a facilitar una retórica de «píldoras» que favorecen la acción del «demagogo y del populista»<sup>19</sup>. Esto es lo que ha llevado, según dice

<sup>15</sup> BORRADORI, G., *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2003, p. 42.

<sup>16</sup> SARTORI, G., *¿Qué es la democracia?*, trad. M. A. González Rodríguez y M.<sup>a</sup> C. Pestellini Laparelli Salomon, Taurus, Madrid, 2003 (1993), p. 393.

<sup>17</sup> Vid. SARTORI, G., *Homo videns. La sociedad teledirigida*, trad. A. Díaz Soler, Taurus, Madrid, 1998 (1997).

<sup>18</sup> SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, *op. cit.*, p. 427.

<sup>19</sup> SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, *op. cit.*, p. 428. Al menos en nuestro país habría que extender también su apreciación sobre la televisión a la radio, lo que nos permitiría añadir a su tipología de hombres, uno nuevo, el *homo audiens*. En relación con esto son muy significativas las declaraciones de Gabilondo a A. Espada en *El País*, 29 de agosto de 2004, en las que afirma: «(...) Así que empecé a hacer opinión. Lo que pasa es que la cosa ha adquirido últimamente un carácter que no me gusta. Porque al final yo me he cabreado de una manera muy oficial con Aznar. Yo me sentí muy agredido con Aznar, sentí que mucha gente estaba siendo muy agredida y me pareció que era necesario fajarse a leche limpia. Cuando a mí me empezaron a decir que ponerle una pega a la política nacionalista de Aznar era ser enemigo de la patria y cómplice de los terroristas, pensé que si esto iba de jugar sucio... yo también sabía dar dentelladas. *Pero me pasé* [subrayado mío]. No en las cosas que le he estado diciendo a Aznar, que se las merecía, sino que le he dado a mi trabajo como conductor de programa un carácter que no le corresponde. No le corresponde, no debe ser eso (...) Creo que no debo seguir en el sermón (...) Yo quiero entender que ese tono ha formado parte de una emergencia. Una emergencia derivada de una emergencia política». No creo que hiciera faltar añadir nada más, aunque me parece que dos apostillas vendrían bien. Primero, con independencia de cómo fuera o dejase de ser la política de Aznar, posiblemente muy torpe en algunos aspectos, hay que reconocer un hecho

Sloterdijk, a construir una sociedad de «individuos desgarrados del cuerpo colectivo y cercados por los campos de fuerza de los medios de comunicación en una situación de pluralidad que permanece fuera del alcance de cualquier mirada»<sup>20</sup>. Los individuos se encuentran aislados al mismo tiempo que son masa, aunque sin entrar en contacto con los otros, pues ya no constituyen la masa tumultuosa de Canetti<sup>21</sup>, sino que son masa sin necesidad de «ver a los otros»<sup>22</sup>, en la medida en que está «involucrada en programas generales»<sup>23</sup> construidos en torno al principio del entretenimiento. En esta situación bien descrita por Sloterdijk, tiene razón Sartori cuando percibe, sin decirlo, algo más, al describir cómo las concepciones de masa de Canetti y Sloterdijk se aunaron en las revoluciones que tuvieron lugar a finales de los ochenta en los países del Este, «cuando los ciudadanos, encerrados en casa, han visto en el vídeo que podían salir y bajar a la calle sin peligro, salieron en masa a la calle y la revolución venció rápidamente»<sup>24</sup>. Después lo volvimos a ver el 12 y 13 de marzo de 2004. Ahora ya en nuestro país.

Esto muestra que del mismo modo que el pueblo revolucionario francés actuó de acuerdo con un modelo de comportamiento propio del antiguo régimen, antes que adaptado a las exigencias de un nuevo régimen, esto es, que el pueblo protestaba de la misma manera que lo hizo con anterioridad<sup>25</sup>, así ha sucedido en España. El pueblo no ha actuado de

---

evidente, se atuvo a la ley, esto es, el estado de derecho se mantuvo firme, lo que es esencial a la hora de alcanzar la legitimación de las decisiones del poder. Si esto fue así y si esa política mereció una reacción de tal calibre, por qué cuando en este país los políticos no se atuvieron a las exigencias del estado de derecho, no se reaccionó de manera proporcionada a como ahora se ha hecho, esto es, con una mayor indignación y emergencia políticas. De ahí que en mi opinión la reacción que generó la política de Aznar me parezca absolutamente desproporcionada si la comparamos con la que suscitó la política antiterrorista de los primeros años de los gobiernos socialistas. Segundo, la declaración de la situación de emergencia se parece demasiado a una situación de excepción que justificaría ciertos excesos que en una situación normal no lo estarían. De nuevo vuelvo a la primera cuestión. Ha habido situaciones en este país que lo merecieron. Así sucedió el 23 de febrero de 1981, y si alguna otra hubo, desde luego fue antes el Gal que la política nacionalista de Aznar, que por conservadora que fuera, siempre lo fue dentro de los límites de la Constitución, que mientras no se diga lo contrario, y no sé quién podría decirlo, es el marco dentro del que han de jugar las diferentes opciones políticas.

<sup>20</sup> SLOTERDIJK, P., *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. G. Cano, Pre-Textos, Valencia, 2002 (2000), p. 17. Desde otro punto de vista ya lo había percibido Hobbes al constatar que «el pueblo tiene un día de ocio a la semana para recibir instrucción», por lo que su juicio natural es insuficiente cuando se trata de problemas complejos como la obediencia o desobediencia del súbdito respecto del poder soberano, vid. *Behemoth*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>21</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, trad. H. Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1985 (1960), pp. 12 ss. y 339.

<sup>22</sup> SLOTERDIJK, *El desprecio...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>23</sup> SLOTERDIJK, *El desprecio...*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>24</sup> SARTORI, G., *¿Qué es la democracia?*, *op. cit.*, p. 434.

<sup>25</sup> TAYLOR, Ch., *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham and London, 2004, pp. 109 ss.

acuerdo a las exigencias de una democracia constitucional, sino que llamado por unos y alentado por otros, así como por una parte importante de los medios de comunicación, el pueblo ha salido a la calle y ha actuado de acuerdo con la exigencia de una masa tumultuosa. En cierta medida se ha reproducido una situación similar, pero sólo similar, a la de los revolucionarios franceses, aunque con una diferencia importante, en este caso las elites no se han ajustado al modelo de la democracia constitucional, con lo que su posición ha sido tan reaccionaria —o tan revolucionaria—, como la de los defensores de las democracias populares.

La democracia constitucional se eleva sobre las exigencias del modelo jurídico-racional, asentado en el reconocimiento de la igualdad formal, vehículo de la expresión del principio democrático en el medio derecho, así como en la necesidad de la racionalización de la opinión pública, que ha de conformarse de acuerdo con el mejor o los mejores argumentos de que podamos disponer. La consecuencia inmediata de la alteración de uno o ambos presupuestos supone la quiebra no ya del modelo del club literario<sup>26</sup>, sino de la misma democracia liberal tal y como está diseñada en los países occidentales. Cuando se alienta la constitución de una masa en la que necesariamente ha de desaparecer el elemento formal en el que nos reconocemos como iguales con los demás en situaciones de normalidad; cuando constatamos, además, que la constitución de esa masa ya no puede realizarse en las condiciones que la hicieron posible con anterioridad, en las que esa masa se generaba necesariamente en la calle, en el contacto con los demás; cuando percibimos que ahora la situación es muy distinta, pues esa masa está ya constituida, antes de entrar unos en contacto con los otros, por los medios de comunicación de masas en la soledad de cada uno, fácilmente podemos apreciar que la situación que se provoca es explosiva, tal y como hemos podido constatar en las situaciones en las que a la masa ya constituida en soledad, le añadimos la posibilidad de su contacto físico.

La situación descrita más arriba muestra la necesidad de revitalizar los presupuestos del modelo jurídico-racional sobre el que se asientan nuestras democracias, especialmente y por lo que ahora nos interesa, el presupuesto de la racionalización de la opinión pública en un tiempo en que las condiciones reales en las que se desenvuelve, no acompañan en exceso. Posiblemente la mejor manera de abordar la cuestión sea percibir, en primer lugar, cuál es el modelo de organización política al que responde la sociedad en que vivimos. Para ello haría falta volver por un instante a las reflexiones de Constant sobre el principio de representación. En su famoso ensayo «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos»<sup>27</sup> pone de manifiesto la diferencia fundamental entre ambas sociedades y lo hace desde el

<sup>26</sup> Vid., al respecto, CRAVERI, B., *La cultura de la conversación*, trad. C. Palma, Ediciones Siruela, Madrid, 2003 (2001), *passim*.

<sup>27</sup> Vid. en CONSTANT, B., «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» (1819), en *Escritos políticos*, trad., estudio preliminar y notas M.ª L. Sánchez Mejía, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 257 ss.

comienzo al reconocer que el resultado de la revolución francesa fue el de llamar «a disfrutar de las ventajas del gobierno representativo»<sup>28</sup>. Un sistema que no existió con anterioridad dado que fue un «descubrimiento de los modernos»<sup>29</sup>, un sistema en el que se defiende una libertad completamente diferente de la que aseguraba el sistema político de la antigüedad.

El sistema político moderno es un sistema de representación, que ha de entenderse necesariamente en términos formales, pues define la libertad no como con posterioridad hará Canetti al entenderla como la libertad que se experimenta en la masa tumultuosa, una libertad que es liberación de desigualdades, jerarquías, «límites, cargas y aguijones»<sup>30</sup>. Por el contrario, la libertad de los modernos se piensa desde la idea del límite, es una libertad limitadora en tanto que formal. Está inspirada en el concepto de libertad política de Montesquieu, para quien esa libertad «no consiste en hacer lo que uno quiera», pues la libertad «es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad»<sup>31</sup>. La libertad de los modernos es, pues, una libertad que sólo cabe realizar en el derecho, pues se reconoce que sólo se está legitimado para actuar bajo la forma jurídica. De esta manera se trata de evitar los inconvenientes de una práctica libre de restricciones al mismo tiempo que arbitraria. En coherencia con este planteamiento, Constant comprende la libertad como «el derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes», que encuentran su justificación siempre y cuando aseguren «el disfrute apacible de la independencia privada»<sup>32</sup>. Esto exige que el derecho reconozca todo un conjunto de libertades civiles y políticas:

«el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, a sus caprichos. Es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración»<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> CONSTANT, *De la libertad...*, *op. cit.*, p. 257.

<sup>29</sup> CONSTANT, *De la libertad...*, *op. cit.*, p. 259.

<sup>30</sup> CANETTI, *Masa y poder*, *op. cit.*, p. 339, así como pp. 12, 13, 320, 330, etc.

<sup>31</sup> MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, trad. M. Blázquez y P. de Vega, Tecnos, Madrid, 1987 (1735), p. 106.

<sup>32</sup> CONSTANT, *De la libertad...*, *op. cit.*, p. 268.

<sup>33</sup> CONSTANT, *De la libertad...*, *op. cit.*, pp. 259-260.

Esta distinción entre libertad civil y política es lo que permite que Constant dé un paso más en la argumentación. A la primera la considera como la auténtica libertad individual, como «la verdadera libertad moderna»; a la segunda, la libertad política, la define como «su garantía»<sup>34</sup>, como la salvaguarda de la primera. En definitiva, el «objetivo de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes»<sup>35</sup>. Por eso pedirá a la autoridad «que permanezca en sus límites; que se limite a ser justa: nosotros –añadirá Constant– nos encargaremos de ser felices»<sup>36</sup>. La razón de tal distinción, de tal articulación entre ambas de manera que se asegure la libertad privada con la garantía de una libertad política que es por definición limitada, se asienta sobre una razón poderosa, que además se mantiene en nuestros días. En la antigüedad se participaba directamente en la soberanía, uno podía palparla, uno podía contemplarse como soberano, claro está que si era ciudadano, pues la mayor parte de la población –esclavos y mujeres– no podían acceder a tal responsabilidad. Sin embargo, en la modernidad no se da esa participación directa, sino que «la parte que cada cual [tiene] en la soberanía nacional [...es] un supuesto abstracto»<sup>37</sup>. Y lo es, a su vez, por otras dos razones: porque sólo es posible participar de manera abstracta, en tanto que sujetos de derecho, que en nada se parecen a los sujetos naturales, pues su realidad no es sino la de una construcción formal y, además, porque esa participación se hace por medio de la representación. Esto es, hay dos mediaciones que alejan a los sujetos naturales de la realidad de la soberanía, la primera se lleva a cabo por el derecho y la segunda, ya en el derecho, por la representación.

Es verdad que esa participación en el poder podría, luego, recuperarse en la opinión pública. Sin embargo, Constant se muestra escéptico, pues reconoce que mientras que en la antigüedad la «voluntad de cada uno tenía una influencia real (...) para nosotros –dirá Constant–, esta compensación ya no existe. Perdido entre la multitud, el individuo casi nunca percibe la influencia que ejerce»<sup>38</sup>. Desde entonces no hemos dejado de enfrentarnos con trabas similares, si bien muy aumentadas. De ahí que esa recuperación del poder en la opinión pública conlleve, hoy día, dificultades aún mayores, especialmente por la manera en que la misma se conforma, pues la multitud se encuentra disuelta en la soledad del aislamiento en el que viven los individuos –*the lonely crowd*–. Además, esa soledad está administrada de acuerdo con programas generales a través de los medios de comunicación, tal y como hemos visto que cuenta Sloterdijk.

<sup>34</sup> CONSTANT, *De la libertad...*, *op. cit.*, p. 278. En la página siguiente se reafirmará en lo dicho al sostener que «no es a la libertad política a la que quiero renunciar, es la libertad civil la que reclamo».

<sup>35</sup> CONSTANT, *De la libertad...*, *op. cit.*, p. 269.

<sup>36</sup> CONSTANT, *De la libertad...*, *op. cit.*, p. 283.

<sup>37</sup> CONSTANT, *De la libertad...*, *op. cit.*, p. 268.

<sup>38</sup> *Idem*.

La modernidad nos ha facilitado la posibilidad de que encontremos nuestra forma de felicidad, pero no debemos olvidar que la misma depende al final de que haya garantías políticas suficientes para que puedan ejercerse tales derechos civiles<sup>39</sup>. Esto es, debe haber coherencia entre ambos y no cabe hablar de derechos civiles si no se apoyan en las garantías que para los mismos suponen los derechos políticos. Tal situación condujo a la construcción de un sistema político abstracto, al mismo tiempo que se producía un alejamiento de los individuos respecto del ejercicio del poder. La modernidad nos ha traído una política que ha sufrido necesariamente de la abstracción, pero también del alejamiento. Sobre lo primero no cabe apenas hacer nada, es consustancial con el sistema que tenemos. Sobre lo segundo es sobre lo que se han intentado dar diversas soluciones, aunque algunas de ellas no me parecen demasiado acertadas. Me refiero en especial a la última de la que se ha tenido noticia, aquella planteada por Ackerman y Fishkin en su último libro<sup>40</sup>, en el que defienden la institucionalización del día de la deliberación —«dos semanas antes de las elecciones nacionales más importantes»—, de manera que los votantes registrados se reúnan en ciertos lugares vecinales por pequeños grupos de quince y otros más amplios de quinientos con la finalidad de «debatir los asuntos centrales planteados en la campaña»<sup>41</sup>. Esta propuesta se asienta en la idea de que el proceso democrático sólo puede tener verdadero sentido si los ciudadanos están informados<sup>42</sup>, que se complementa con otra, aquella que defiende que «el público tiene la capacidad de ocuparse de complejos asuntos públicos»<sup>43</sup>, lo que indudablemente es cierto, pues la capacidad de ocuparse la tiene, pero no creo que ese sea el problema, sino si posee la capacidad de resolverlos acertadamente. Es tal la dificultad de los asuntos públicos que se me hace muy difícil aceptar que en un solo día y en una asamblea de quinientos bien avenidos vecinos se pudiera llegar a algún resultado sensato. Tampoco creo que la situación mejorara si se ampliaran los días. No obstante hay que reconocer la bondad de esta propuesta, que en nada se parece a la irracionalidad que conlleva aquellas otras partidarias de lo que se ha denominado «democracia de algarada»<sup>44</sup>. No deberíamos dejar caer en el olvido las advertencias de Kelsen sobre el régimen de los soviets ni tampoco aquellas en las que se refirió al carácter plebiscitario del fascismo, necesitado permanentemente del asentimiento de la masa<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Vid., sobre ello, JIMÉNEZ SÁNCHEZ, José J., «Una genealogía de los derechos humanos», *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, núm. 12, enero-diciembre 2003, pp. 251-278.

<sup>40</sup> ACKERMAN, B. y FISHKIN, J. S., *Deliberation Day*, Yale University Press, New Haven, 2004.

<sup>41</sup> FISHKIN, Ackerman, *Deliberation...*, *op. cit.* p. 3.

<sup>42</sup> Sobre esta cuestión puede verse GANS, H. J., *Democracy and the News*, Oxford University Press, 2003.

<sup>43</sup> FISHKIN, Ackerman, *Deliberation...*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>44</sup> RAMÍREZ, M., *Consenso, Constitución y partidos políticos*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, p. 14; *vid.*, asimismo, p. 17.

<sup>45</sup> KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*, trad. R. Luengo Tapia y L. Legaz y Lacambra, Lábor, Barcelona, 1977 (1929), pp. 60 ss.

Frente a estas ideas me parecen mucho más acertadas las que propuso en su día un autor como Lippmann cuyo planteamiento, respetuoso con la visión de Constant acerca de lo que supone la sociedad moderna, nos hace ser muy precavidos frente a estas ideas tan novedosas<sup>46</sup>. Por el contrario, Lippmann sostiene que debería defenderse justamente lo opuesto y antes que «imponer a todos los ciudadanos la responsabilidad de que se formen opiniones expertas sobre todos los asuntos públicos», lo que habría que hacer es «quitarles de encima esa carga y delegarla en las administraciones responsables»<sup>47</sup>. Es verdad que la dificultad de los mismos es tal que ni siquiera a quienes están dedicados a su resolución, les basta para alcanzarla atenerse sólo y exclusivamente a reglas generales; habrán de solicitar ayuda y la podrán obtener de los expertos, que poseen una libertad de pensamiento de la que no disponen quienes están sometidos a la urgencia de la toma de decisiones. De ahí que tras la apelación que se hace al público para que sea él quien resuelva los asuntos difíciles

«casi siempre subyace el deseo de escapar a la crítica de quienes sí saben, a base de reclutar una amplia mayoría a la que no se le ha brindado la oportunidad de saber. En estos casos, el veredicto público favorecerá a quien haya elevado más la voz, haya resultado más fascinante, haya contratado al publicista más descarado, o al más capaz, y haya obtenido más espacio en la prensa (...) Tal vez no tarde en llegar el día en que veamos al ciudadano particular, acosado por las apelaciones partidistas que solicitan sus opiniones públicas en préstamo, darse cuenta de que dichos llamamientos no constituyen una alabanza a su inteligencia, sino una imposición a su bondad y un insulto a su sentido de la evidencia. A medida que su educación cívica tenga en cuenta la complejidad de su entorno, el público se interesará más por la imparcialidad y la cordura de los procedimientos»<sup>48</sup>.

La razón se encuentra en que los «ciudadanos particulares y votantes soberanos» no podemos controlar la mayor parte de los aspectos de la vida de nuestra sociedad, pues «no disponemos de tiempo, ni prestamos atención, ni mostramos interés, ni tenemos el conocimiento necesario para formarnos opiniones específicas al respecto»<sup>49</sup>. De aquí deduce la imposibilidad de que nos ocupemos de la mayor parte de los asuntos públicos; son tan complejos, tan difíciles, requieren tanto tiempo y esfuerzo que se nos hacen inasequibles. Sin embargo reconoce que la opinión pública sí que puede actuar sobre ciertas cuestiones, sobre «principios generales» que son «fundamentalmente los principios de procedimiento»<sup>50</sup>, es decir, sobre cuestiones de justi-

<sup>46</sup> La referencia en este punto a las propuestas de democracia deliberativa es inevitable, *vid.*, por ejemplo, aunque la bibliografía sea inmensa, DRYZEK, J. S., *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, 2000.

<sup>47</sup> LIPPMANN, W., *La opinión pública*, *op. cit.*, p. 320.

<sup>48</sup> LIPPMANN, *La opinión...*, *op. cit.*, p. 321.

<sup>49</sup> LIPPMANN, *La opinión...*, *op. cit.*, p. 320.

<sup>50</sup> *Ídem.*



cia e injusticia desde un punto de vista formal. Así, mientras que han de ser los representantes quienes decidan, el público habría de cuidar de que tales decisiones se realicen con imparcialidad y en el respeto de los procedimientos adecuados, lo que exigiría que aquéllos debatan asesorados de los expertos, a la vez que lo hacen bajo las formas exigidas por esos procedimientos. De esta manera, las voces partidistas se dejarían oír «enfrentándose a individuos que no estén personalmente implicados en el conflicto, que conozcan un número suficiente de hechos, y que tengan la suficiente capacidad dialéctica para separar lo que de verdad constituye una percepción real de lo que sólo son estereotipos, modelos y artificios»<sup>51</sup>.

Lo fascinante de esta argumentación que me parece irreprochable, no consiste sólo en que ya posea algunas de las ideas que con posterioridad desarrollarán los partidarios de la democracia deliberativa, sino que se aproxima a las ideas expresadas trescientos cincuenta años antes por Hobbes. Éste reformula de manera muy profunda su teoría en *Behemoth* con respecto a lo que había sostenido en *Leviatán*, hasta el extremo de reconocer a la opinión pública como el poder fundante de todo régimen político. Esto le lleva obligadamente a prestar atención a los mecanismos de formación de la misma. Es claro que en su época no existían los medios de comunicación con los que nos encontramos hoy, lo que no evitaba que hubiera medios de conformación de aquello en lo que se funda «el poder del poderoso»: «la opinión y la creencia del pueblo». Hobbes identifica esos medios con las universidades y los predicadores. Ambos han ejercido, en su opinión, una influencia perniciosa en el pueblo, al que han conducido a la rebelión frente al poder establecido, lo que le llevará a examinar «las doctrinas y falsas concepciones que contribuyeron a socavar la autoridad del rey, así como de los mecanismos mediante los que se cautivó la voluntad del pueblo»<sup>52</sup>. A partir de ahí hará ciertas propuestas, que es lo que ahora nos interesa, especialmente en relación con lo que considera «el alma de la rebelión», las universidades, que

«no hay que suprimir, sino disciplinar mejor; es decir, hacer que la doctrina política que en ellas se enseña sea (como debe ser la verdadera doctrina política) la adecuada para hacer saber a los hombres que su deber es obedecer todas las leyes promulgadas por la autoridad del rey, hasta que la misma autoridad las revoque; la ade-

<sup>51</sup> LIPPMANN, *La opinión...*, *op. cit.*, p. 322. Sirva como ejemplo la distinta manera de constituir una comisión de investigación en Estados Unidos, la del 11 de septiembre, compuesta por antiguos políticos y asistida por una centena de expertos, y en España, la del 11 de marzo, donde sólo se oyen las voces enfrentadas de los partidos y especialmente la de aquellos que constituyen la mayoría, con la que se identifica el interés general, que no puede ser sino partidario en una situación en la que el procedimiento establecido adolece de imparcialidad. Sobre los excesos de la democracia de partidos en nuestro país puede verse RAMÍREZ, M., *Consenso, Constitución y partidos políticos*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.

<sup>52</sup> RODILLA, «Estudio Preliminar» a Hobbes, *Behemoth*, *op. cit.*, p. XXX.

cuada para hacer entender a los hombres que las leyes civiles son leyes de Dios, porque quienes las hacen han sido señalados por Dios para hacerlas; y para hacer saber a los hombres que el pueblo y la Iglesia son una sola *cosa* y no tienen sino una sola cabeza, el rey; y que nadie tiene título alguno para gobernar por debajo de él si no lo ha recibido de él»<sup>53</sup>.

La falta de unas reglas claras de justicia es, de acuerdo con Hobbes, donde se encuentra la causa última de los conflictos por lo que ha pasado Inglaterra. La confusión sobre las mismas, la divulgación de otras falsas, así como la influencia que tuvieron en el pueblo llano, es lo que condujo a una época de penuria y enfrentamiento. Sin embargo, Hobbes cree que esa falta «puede ser fácilmente enmendada, enmendando las universidades»<sup>54</sup>, de manera que se lograra que éstas se ocuparan de establecer con claridad cuáles han de ser esas reglas para el buen gobierno de la república. Así podría lograrse, una vez establecidas, que se conocieran de manera generalizada, especialmente por el pueblo llano. No se trata de que Hobbes defendiera que el pueblo se ocupara de las reglas, sino sólo de que las aprendiera y las siguiera, aunque lo que más nos importa no es eso, sino el hecho de que centre perfectamente cuál es el ámbito propio de la política, que consiste no tanto en la deliberación sobre los asuntos públicos, como en el debate y la aclaración sobre las reglas generales, que aseguren una comprensión adecuada de los procedimientos a los que la solución de aquéllos ha de atenerse.

La superación que estas dificultades plantean en nuestra sociedad, no se encuentra, o al menos no somos capaces de entreverlo, en un modelo distinto del propio de la misma democracia formal, afinada hoy en la llamada democracia constitucional. Esta democracia consiste en una conjugación entre democracia y liberalismo, en la que la autonomía política de los ciudadanos, que se deduce del principio de la soberanía popular, se expresa por medio del principio de las mayorías, cuyos posibles excesos han de corregirse mediante el reconocimiento de una serie de derechos fundamentales que actúan como freno de aquel principio. Esta es la razón fundamental por la que la democracia liberal ha de entenderse como una democracia limitada, pues se asienta sobre restricciones a las que se somete el ejercicio de la voluntad popular, cuya justificación se encontraría en que esos límites garantizarían la misma democracia pues permiten construir y asegurar sus condiciones de posibilidad. Sólo asegurando que las minorías sean gobernadas por las mayorías en condiciones tales que les sea posible construir nuevas mayorías, será factible hablar de una democracia justificada desde un punto de vista normativo.

La conjugación entre ambos principios, el democrático y el liberal, puede adquirir formas diversas, aunque creo que ese problema es irre-

<sup>53</sup> HOBBS, *Behemoth*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>54</sup> HOBBS, *Behemoth*, *op. cit.*, p. 92.

levante en una época en la que parece que en las sociedades occidentales comienza a revivir y cada vez con más fuerza una nueva aproximación a los postulados de la democracia directa, también llamada democracia real e incluso verdadera democracia. Parece que se insiste en la reivindicación de una mayor democracia, de que la voz del pueblo se oiga y de manera permanente, sin que se le preste la atención debida a las formalidades a las que tendría que someterse esa voz. Todo el mundo encuentra justificación para sus planteamientos en la medida en que los mismos quedan atribuidos a los deseos de la mayoría, sin que se preste atención a los postulados liberales que habrían de actuar como frenos de lo primero. En el fondo parece como si hubiera reverdecido de nuevo una reivindicación de la democracia real frente a la democracia formal, la democracia propia de la burguesía. Sin embargo, este democratismo no se entiende bien y aún menos después de la caída del muro de Berlín en 1989 y el colapso del régimen soviético en 1991. En el fondo parece como si no se hubiera entendido bien qué sea la democracia liberal. Es cierto que podremos despreciarla y sustituirla por otra más próxima a la voluntad del pueblo, pero antes de hacer esto deberíamos recordar cuáles fueron los inconvenientes de las llamadas democracias populares y cuáles son las condiciones de funcionamiento de las democracia liberales.

A mi no me interesa detenerme en la exposición de los inconvenientes de las democracias reales, sino que mi interés se centra en señalar cómo ha de construirse la democracia liberal. La primera idea que hemos de tener clara es que una democracia liberal se asienta sobre su propio límite, esto es, sobre el mismo concepto de democracia limitada<sup>55</sup>. Aquélla sólo puede levantarse sobre cinco pilares trabados entre sí por la norma que establece quien sea el soberano. Me explico. La democracia liberal o constitucional requiere cinco elementos: el principio de las mayorías y su expresión por medio del de representación, el imperio de la ley, el reconocimiento de una serie de derechos y libertades tanto de carácter individual como colectivo, y la separación de poderes<sup>56</sup>. Todo ello muestra la necesidad que existe en una democracia constitucional de instancias que preserven la continuidad de la constitución aunque una voluntad mayoritaria pudiera actuar e incluso legislar en su contra, excluidos claro está los procedimientos de reforma constitucional. A pesar de que esta idea es la que preside esos cinco elementos, hemos de resaltar el último, la separación de poderes, pues sobre él podemos ir aún más allá, en tanto que permite articular la construcción de un poder, el judicial, alejado por completo de la fuente de legitimidad de la

<sup>55</sup> Vid., sobre ello, JIMÉNEZ SÁNCHEZ, José J., «A limited democracy», *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, vol. 90, 2, 2004, pp. 181 ss.

<sup>56</sup> Vid., al respecto, MANIN, B., *Los principios del gobierno representativo*, trad. F. Vallespín, Alianza Editorial, Madrid, 1998 (1997), y DAHL, R., *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, trad. F. Vallespín, Taurus, Madrid, 1999 (1998).

que proceden los otros dos, el legislativo y el ejecutivo, aunque sea en el fondo el que puede sustentarla. Las consideraciones de Tocqueville<sup>57</sup> sobre la desconfianza respecto del ejercicio de la voluntad popular y su defensa de un poder judicial que pueda, sin legitimidad democrática, enfrentarse a lo decidido por la mayoría del pueblo en un momento concreto, muestran bien el sentido de su construcción. Ahora bien no podemos olvidar que esos cinco elementos se originan en la soberanía del pueblo, que se expresa en una democracia liberal por medio de tales elementos y nunca al margen de ellos. La diferencia central entre una democracia liberal y otra directa o real consiste en que la soberanía del pueblo está encauzada en la primera, mientras que en la directa, la voluntad del pueblo desborda todo encauzamiento. Es verdad que nada hay que impida que podamos optar por una o por otra, aunque desde luego que las razones en que pueda apoyarse cada una de las opciones no tienen el mismo valor. Es evidente que la opción por la democracia directa, el democratismo que parece extenderse hoy día, deja bastante que desear por difundido que esté.

La democracia liberal tiene problemas; los tiene y de gran importancia, por lo que la misma dependerá de que seamos capaces de encontrar una salida adecuada dentro de sus mismos presupuestos y no dentro de los de una democracia liberal de masas<sup>58</sup> que parece que es en la que nos encontramos. Por ello ha sido imprescindible entrar en la cuestión de la opinión pública. Desde los tiempos de la Ilustración, siempre se diseñó la constitución de la opinión pública de acuerdo con el modelo del club literario, un club en el que participaran iguales y en el que los iguales son capaces de sopesar los diferentes argumentos que los distintos tertulios aportan. Es decir un club en el que el diálogo entre sus componentes es posible y donde ese diálogo se construye sobre la capacidad de sopesar las distintas razones que se aportan a fin de inclinarnos por las que consideremos más poderosas, salvaguardando siempre, como decía Spinoza, la capacidad de rectificación «tan pronto descubriér[amos] algo mejor»<sup>59</sup>. Por tanto un club que no es ni unidireccional ni tampoco está construido sobre la sucesión de monólogos ininterrumpidos cuya única finalidad consiste en imponerse sobre el otro. Pero hemos visto que las exigencias de ese club, las propias del modelo jurídico-racional, poco tiene que ver con las condiciones reales en las que se desenvuelve la conformación de la opinión pública en nuestra socie-

<sup>57</sup> TOCQUEVILLE, A. de, *La democracia en América*, ed. y trad. De E. Nolla, Aguilar, Madrid, 1988 (1835 y 1840), vol. I, pp. 100 y ss. *Vid.*, asimismo, una argumentación más extensa sobre esta cuestión en JIMÉNEZ SÁNCHEZ, José J., «La legitimidad del juez constitucional», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 36, 2002, pp. 303-325.

<sup>58</sup> SLOTERDIJK, P. *El desprecio de las masas...*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>59</sup> SPINOZA, *Tratado teológico-político*, trad., introd., notas e índices de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986 (1670), p. 417.

dad. Ante esta situación no creo que quepa cosa distinta que tratar de fijar con cierta claridad las reglas de funcionamiento de una democracia liberal, esto es, asentada en la idea del límite, de manera que pudieran divulgarse ampliamente y constituyeran el objeto central del debate ciudadano.

