

Quién representa la diferencia: cuotas, sorteo y democracia

Por JOSEFA DOLORES RUIZ RESA
Universidad de Granada

RESUMEN

Si la democracia significa autogobierno de los ciudadanos, la mediación que implica la representación política debería respetar al máximo este contenido básico. Sin embargo, el actual déficit de representatividad de nuestras partitocracias está frustrando esta aspiración. Pero si prestamos atención a los mecanismos que, como las cuotas, son utilizados para paliar la ausencia en los Parlamentos de identidades diferentes al modelo moderno de ciudadano, observamos cómo estas medidas, que presuponen una noción de representación política como reflejo, no siempre redundan en beneficio del autogobierno de los ciudadanos, por cuanto no implican una participación real en el poder político. Esta circunstancia es debida a que las cuotas actúan como un beneficio colectivo, aunque específicamente disfrutado por los miembros más destacados del grupo beneficiado, y a que se desenvuelven dentro del marco de la elección, cuya racionalidad no se discute. En este contexto, la preselección de candidatos a representantes defrauda el ejercicio del derecho al sufragio pasivo de la mayoría de los ciudadanos. Además de reflexionar sobre tales cuestiones, en este trabajo se analiza en qué medida el sorteo podría paliar estos defectos.

Palabras clave: *representación política, cuotas, sorteo, democracia.*

ABSTRACT

If Democracy means self-government, political representation should respect it. However, current deficit of representativity in our democracies is frustrating this goal. And if we pay attention to the means, like quota, used to solve the

absence of collective identities being different from modern citizen's model, we will see that these means, based on a concept of political representation as reflection, do not always imply self-government. And it is because they do not imply a real participation in political power. The quota is a collective benefit, but it is enjoyed by the best individuals of the group. On the other hand, the quota accepts the rationality of election without contestation. In this context, the right to be elected is denied to the majority of the citizens during the process of candidate's pre-selection. A reflection of these matters and an analysis about the utility of the lot can be read in this article.

Key words: *political representation, quotas, lot, democracy.*

SUMARIO: 1. ALCANCE Y LÍMITE DE LAS CUOTAS.—2. LOS PELIGROS DE LA COLECTIVIDAD.—3. ¿PRIMUS O PARES? (CUANDO LAS CUOTAS OPERAN EN UN MARCO DE ELECCIÓN DEFICIENTE).—4. EQUIPROBABILIDAD Y TITULARIDAD INDIVIDUAL DE LOS DERECHOS POLÍTICOS: EL SORTEO.

La reivindicación de la diferencia ha puesto de manifiesto el déficit de representatividad de nuestras democracias actuales, lo cual ha obligado a replantear, una vez más, los contenidos de la igualdad y del pluralismo político. Su inevitable reajuste ha derivado en el desarrollo de una política de cuotas, dirigida a garantizar la visibilidad y la participación en la esfera política de aquellos grupos de individuos excluidos de la misma, a causa de sus diferencias con la caracterización del ciudadano moderno. Las cuotas constituyen un mecanismo ya ensayado para garantizar la igualdad de oportunidades de los grupos en desventaja, pero también para reflejar la diversidad étnica, cultural y sexual. En la esfera de la representación política, las cuotas imponen una reserva de candidaturas para que estos grupos de individuos puedan elegir a «uno de los suyos». Sin embargo, la aplicación indiscriminada de las cuotas puede diluir la promesa de autogobierno que lleva inscrita en su núcleo la democracia. Sin que en ningún caso signifique desdeñar la utilidad de las cuotas ni su oportunidad en otros ámbitos, lo que sostengo es que existen métodos de resolver el déficit de representatividad de nuestras democracias que fomentan, a su vez, el ejercicio de autogobierno. Y en lo que sigue, trataré de argumentar por qué el sorteo puede ser uno de ellos.

1. ALCANCE Y LÍMITE DE LAS CUOTAS EN LA REPRESENTACIÓN DE LA DIFERENCIA

En cuanto instrumento para garantizar la igualdad de oportunidades de grupos en desventaja, como por ejemplo los negros, los disca-

pacitados o las mujeres, las cuotas han sido objeto de una serie de críticas que no pueden ser ignoradas. Así, se dice que fomentan una excepción a la igualdad formal, cuya justificación puede resultar difícil por cuanto se supone que el mejor trato que implica para sus beneficiarios tiene como contrapartida un trato peor a terceros (los blancos, los no discapacitados o los varones). Esta caracterización ha llevado a presentarlas como *discriminaciones positivas o inversas*, que corren el riesgo de funcionar, en realidad, como una discriminación directa por razón de la raza, el sexo o el estado físico o psíquico, por lo que son difícilmente justificables. En este escenario, la igualdad jurídica se erige en un importante e irrenunciable logro para la humanidad, por cuanto supuso el fin de privilegios jurídicos, es decir, de regímenes jurídicos específicos, ligados a las características de grupo y a la posición social. Sin embargo, esta visión tan detestable de las cuotas no contempla la posibilidad de que estas funcionen, no como un conjunto compacto de perjuicio-beneficio, donde lo que se da a unos es algo que se quita injustamente a otros, sino como una medida dirigida a promover la ventaja de unos sin causar, como inevitable contrapartida, la desventaja de otros. Esto significa contemplar las cuotas, no como discriminaciones, sino como *medidas de acción positiva*, dirigidas a profundizar en la igualdad legal¹; y, en realidad, este es su sentido primigenio, así recogido, de manera expresa, por el título con el que se conoce uno de sus más representativos instrumentos legales: las «Affirmative Actions» estadounidenses.

Entendidas de esta forma, las cuotas se distinguen claramente de las excepciones y privilegios jurídicos contra los que luchaba la igualdad jurídica moderna: aquellos beneficiaban a quienes ocupan las posiciones sociales más ventajosas, y tenían su origen en un orden social jerárquico cuya legitimidad residía en la tradición; en cambio, las cuotas constituyen, no excepciones a la aplicación general de la ley ni el establecimiento de privilegios sino el desarrollo de medidas políticas tendentes a mejorar la situación de quienes se encuentran en una situación de desventaja, como consecuencia de una división social jerárquica pero no siempre legítima ni justa, y que el principio de igualdad jurídica no acierta a revertir por sí solo. La legitimidad de estas acciones positivas es también democrática, pues, además de que son creadas siguiendo los procedimientos democráticos previstos –discusión en sede parlamentaria, negociación, votación–, responden a concretos mandatos constitucionales, como el 9.3 de nuestra Constitución, a los que cabría añadir la normativa comunitaria al respecto, en cuanto que

¹ Esta distinción se apunta en REY MARTINEZ, F. «La Discriminación positiva de mujeres (Comentario a propósito de la Sentencia del Tribunal de Justicia de la Comunidad Europea de 17 de octubre de 1995, asunto Kalanke)», *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 47, 1996, pp. 309 y ss. Vid. También BERRÈRE UNZUETA, M. Ángeles «De la acción positiva a la «discriminación positiva» en el proceso legislativo español», *Jueces para la Democracia*, núm. 51, 2004, pp. 26-33.

forma parte del bloque constitucional español. En tales mandatos se encomienda a los poderes públicos remover los obstáculos hacia una igualdad que no se especifica como únicamente jurídica.

Las cuotas responden, así, a la misma evolución del principio de igualdad hacia ámbitos socio-económicos, una evolución imprescindible para que no quedara convertido en un mecanismo ocultador de desigualdades. Desde finales del siglo XIX los significados de la igualdad se han diversificado: de la dialéctica entre igualdad formal e igualdad material, debida a los movimientos sociales del siglo XIX y a las corrientes de pensamiento que los inspiran y analizan (socialismo utópico, marxismo, socialdemocracia, laborismo, catolicismo social, etc.), se pasa a hablar, por influencia de la teoría feminista, de equivalencia (como hace Valcárcel) o equipotencia y equifonía (según propone Santa Cruz). En el primer caso, las demandas se dirigen a garantizar la igualdad de oportunidades, lo que desemboca en un tratamiento jurídico no igual que inaugura el desarrollo de un conjunto de medidas reunidas en torno a una nueva rama del ordenamiento jurídico que se conoce como *Derecho del trabajo* (las primeras «discriminaciones positivas o inversas», si queremos persistir en esta denominación) y que, posteriormente inspiran el sistema de cuotas para los llamados grupos sociales con desventaja –minorías étnicas, discapacitados o mujeres–. Con la teoría feminista, las demandas de igualdad se dirigen también a garantizar la presencia en el poder de aquellos individuos cuya diferencia les hace invisibles, como por ejemplo, las mujeres. Estas demandas se justifican como medio necesario para mejorar sus condiciones de vida y garantizar que desarrollen sus propios proyectos de autorrealización personal. Pero existe un denominador común en todos estos contenidos de la igualdad, que van más allá de la igualdad legal, y es la reivindicación de acciones concretas de los poderes públicos que atiendan a lo que la igualdad jurídica no tenía en cuenta: las especificidades de los grupos a los que van dirigidas.

Otra crítica común contra las cuotas apunta que, al promover regímenes jurídicos distintos, favorecen la fragmentación del interés general, en beneficio de intereses de grupo. Pero esta crítica tiene como marco de referencia una concepción de la sociedad como ente formado exclusivamente por individuos, cuyas agrupaciones se explican por razón de intereses comunes, pero siempre egoístas y siniestros, y abocados a una pugna con los demás, pugna que pone en riesgo la supervivencia de la comunidad nacional moderna, si no se limitan con nociones que, como las de interés general, ayudan a superar los intereses de grupo. Pero esta percepción del interés general que hace de lo público un lugar donde no hay conflicto o donde, si lo hay, se racionaliza hasta convertirse en acuerdo o en predominio numérico de las mayorías, puede sustituirse por otra donde lo público se conciba, precisamente, como el lugar donde se expresa el conflicto sin que ello signifique el fin de la sociedad. Esta idea, que encontramos en Chantal

Mouffe, tiene como premisa una concepción del bien común, sustentado sobre una visión amplia de la política, no reducida a lo estatal o administrativo, sino coincidente con un espacio en el que, como ya se ha dicho, se hacen visibles o presentes los conflictos, y en el que se expresa de manera pública la preocupación por lo común². Ignorar que existen grupos sociales con intereses, no ya diversos sino contrapuestos, no los hace desaparecer, como tampoco lo hace afirmar que la política debe buscar el consenso. La política más bien debería ayudar a la visibilización y la expresión del conflicto, prestándole las formas procedimentales y los canales institucionales que faciliten la expresión pacífica y democrática de toda disidencia, de toda diferencia que planea entre quienes se ven afectados por decisiones políticas. A partir de esta premisa, se buscará el acuerdo, pero este acuerdo no debería ser el presupuesto previo, pues el ansia de alcanzarlo hace sacrificar el reconocimiento del desacuerdo de los grupos minoritarios y/o de los más débiles.

Entiendo, pues, que estas críticas habituales a las cuotas pueden soslayarse ubicándolas bajo un epígrafe que resalte su carácter de acción positiva, mas que de excepción negativa, así como adoptando otras premisas diferentes a las que han venido caracterizando la concepción liberal de bien común y de política. En realidad, muchos de sus cultivadores ya las cambiaron, en su afán de llevar el liberalismo más allá de su ideario decimonónico. Si atendemos a los escritos de John Stuart Mill, John Dewey, John Maynard Keynes o John Rawls, observaremos cómo estos representantes del liberalismo adoptan significados de la igualdad que van más allá de lo meramente jurídico. Y lo hacen para desarrollar el potencial ético filosófico del liberalismo³.

² Vid. MOUFFE, Ch. *El retorno de lo político. La paradoja democrática* (1993), ed. Gedisa, Barcelona, 2003. Mouffe actualiza las nociones marxistas de antagonismo y hegemonía, para que no quedaran reducidas al ámbito de la lucha de clases y pudieran ser llevadas a la política, concebida como el lugar donde se visibilizan los nuevos antagonismos, no donde se racionalizan. En esta situación MOUFFE señala cómo los partidos políticos han dejado de ocuparse del bien común para entregarse a intereses partidistas, por lo que ya han resucitado, ellos mismos, la representación fragmentaria medieval, así como el mandato imperativo.

³ Según RUSSELL, Bertrand (*History of Western Philosophy and its Connections with Political and Social Circumstances from Earliest Times to the Present Day* (1946), London, Routledge, 2.^a ed., 1961, repr. 1995, pp. 578-580) y MATEUCCI, Niccola («Liberalismo», en *Diccionario de Política*, dirigido por BOBBIO, Norberto, trad. Raúl Crisafio, Alfonso García, Mariano Martín y Jorge Tula, 2.^a ed. Madrid, 1983, pp. 905-931), habría que distinguir el liberalismo político del liberalismo filosófico-ético. Desde el punto de vista filosófico, el liberalismo está conectado con la teoría del individualismo, propio de la cultura moderna que surge con el renacimiento, pero el liberalismo político es una de las soluciones políticas de esta teoría, una solución que tiene como éxito más llamativo las Declaraciones de Derechos del hombre y del ciudadano. Desde el punto de vista filosófico, en cambio, el liberalismo distingue una serie de etapas necesarias e inevitables para llegar a la emancipación del individuo (en singular). En este punto, el liberalismo concibe la libertad de una forma absoluta y singular. Pero el liberalismo político sólo aspira a garantizar las libertades

Pero hay otros problemas asociados a las cuotas, que también pueden comprometer seriamente su operatividad en la emancipación y autogobierno de individuos incluidos en grupos sociales en desventaja. Son tales problemas, de cuyo análisis se ocupará este trabajo, los que suscitan la oportunidad de rescatar al sorteo como método de selección de candidatos. Nos referimos a los problemas que tienen que ver, respectivamente, con la circunstancia de que los beneficiarios de las cuotas sean sujetos colectivos y con el hecho de que las cuotas continúan basándose en un sistema de selección de candidatos por elección, sin cuestionar las limitaciones de la elección racional en el seno de los partidos políticos. La elección parte de la idea de que hay algunos seres humanos que están mejor capacitados que otros para trabajar en política –en el caso que aquí nos concierne, para representar a otros–, y que estos merecen ser escogidos por sus congéneres para dicho cometido. La cuestión es que la posesión y el reconocimiento de la excelencia por parte de otros suele quedar envuelta en una lucha por el poder, sustanciada en el seno de los partidos políticos, con escaso control y publicidad. Veamos cómo estas limitaciones pueden afectar a la utilidad de las cuotas, y a la misma legitimidad de la democracia, y de qué manera puede esquivarlas un método de selec-

empíricas de individuos (en plural). Este liberalismo político debe mucho en su formulación al utilitarismo –también imprescindible en la elaboración del liberalismo filosófico–, ya que es el utilitarismo el que establece la conexión entre objetivos políticos liberales (defensa y perfeccionamiento del parlamentarismo, reivindicación del derecho al sufragio, separación Iglesia/Estado, e incluso mejora de la vida de las clases trabajadoras) y economía clásica. Desde estas consideraciones, no extraña que, cuando esta teoría económica se mostrara agotada y empezara a ser criticada, los liberales buscaran otras pautas para el programa político liberal, a fin de ir adaptándolo para el desarrollo de su contenido ético-filosófico. Por esta razón, el mismo liberalismo potencia el desarrollo de la economía del bienestar, por lo que quienes formulan las presupuestas del Estado del Bienestar, que interviene en la economía y en la sociedad, son, en realidad, liberales, como lo fue Keynes. Por lo demás, la influencia del liberalismo sobre el socialismo, por medio de Mill, se percibe en la obra de Bernstein y Lasalle. También se percibe en la misma biografía del partido laborista británico (el laborismo era una doctrina desarrollada por jefes sindicales alineados con el partido liberal, los llamados «Lib-labs», y prueba una fuerte influencia del liberalismo en los Trade Unions, hasta el punto de que, si bien ellos mismos fundaron el partido laborista, este no conseguirá superar en votos al partido liberal hasta después de la II Guerra Mundial. Sobre estas cuestiones, *Vid.* ABELLAN, J. «Estudio preliminar», en BERNSTEIN, E. *Socialismo democrático*, trad. J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1990; SCHUMPTER, J.A. *Historia del análisis económico*, trad. M. Sacristán, ed. Ariel, Barcelona-Caracas-México, 1982, parte III, cap. 3, p. 515, nota 104; y NEGRO PAVON, D. «Introducción», en MILL, J.S. *Capítulos sobre socialismo y otros escritos*, trad. D. Negro, Biblioteca Aguilar, Madrid, 1979. Por último, el desarrollo de las potencialidades ético-filosófico, inspira, tanto el liberalismo social de Dewey como el liberalismo benefactor de Keynes y Beveridge. *Vid.* MENAND, L. *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, trad. A. Bonnano, Barcelona, Ediciones Destino, 2002, p. 244; y ESTEBAN CLOQUELL, J.M. «Pragmatismo consecuente. Notas sobre el pensamiento político de John Dewey», en DEWEY, J. *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, trad. J.M. Esteban Cloquell, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim- Generalitat Valenciana-Diputació Provincial de Valencia, 1996, pp. 65 y 66.).

ción de cargos públicos que, como el sorteo, fue muy utilizado en la democracia ateniense e incluso en las repúblicas de Florencia y Venecia, aunque luego quedara marginado en las democracias modernas.

2. LOS PELIGROS DE LA COLECTIVIDAD

Como ya se ha dicho, las cuotas descansan en una concepción colectiva de su sujeto beneficiario. Así lo confirman las decisiones del Tribunal Supremo estadounidense, al enjuiciar la legislación que las creaba. Su finalidad era mejorar la situación de individuos cuya raza les situaba en una posición de clara desventaja respecto de los blancos. Esta circunstancia, así como que las cuotas también fueran utilizadas por los británicos para organizar la representación política de las diversas etnias de los territorios que colonizaban⁴, nos muestran que son un instrumento destinado a garantizar cierta igualdad –de oportunidades, cuanto menos–, a aquellas comunidades de individuos marginadas y excluidas de la participación en el poder, así como en clara situación de desventaja social y económica –en fin, padeciendo una situación grave de desigualdad económica y social, debida a causas estructurales como la pertenencia a una determinada clase social o a cierta raza–. Posteriormente, también se admite que el sexo es una causa estructural de desigualdad, por cuanto asigna posiciones de sumisión o dominio entre los individuos. Esto lleva a considerar a cierto grupo sexual, el de las mujeres, como grupo en desventaja, y, por ende, amparado en la filosofía de las cuotas.

Los grupos sociales en desventaja se articulan (autónomamente) –y son articulados (heterónomamente)–, sobre la noción de identidad, en este caso, colectiva, como consecuencia de la influencia de la psicología social, la antropología y la sociología. En su seno, se dice, los individuos tradicionalmente marginados delimitan su identidad propia, personal o individual, frente al discurso dominante. Pero en su descripción como identidades colectivas, se percibe una tendencia hacia la unidad y el esencialismo que choca frontalmente con una visión de la política como escenario de la diferencia, lo que las vuelve incongruentes con finalidades de emancipación respecto de posiciones de desventaja y sumisión.

La caracterización unitaria de los sujetos colectivos beneficiarios de las cuotas, que se percibe incluso en la reivindicación de la diferencia, responde a lo que Young ha llamado «lógica de la identidad»⁵ y

⁴ Sobre esta cuestión, *Vid.* VAN DYCKE, Vernon «The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory», en KYMLICKA, W. *Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 38 y 39.

⁵ *Vid.* YOUNG, I., *La justicia y la política de la diferencia* (1990), trad. Silvina Álvarez, Madrid, Ed. Cátedra, 2000, p. 168.

«lógica de la sustancia»⁶, y en donde la necesidad de afirmar las diferencias frente a los otros obliga a delimitar unos caracteres, así como a un cierre de filas de sus miembros en torno a los mismos, lo que deja poco resquicio a la pluralidad y a la diferencia en su seno. Esta percepción unitaria de las identidades es, en realidad, un efecto del predominio de la concepción de Parménides acerca del ser, también seguida por Platón y Aristóteles. Se trata de una concepción esencialista, donde la unidad subsume la multiplicidad, que aparece como lo secundario, como la copia imperfecta, mientras que la unidad es lo primario, el original; y se percibe, no sólo en la configuración del individuo y del ciudadano modernos, sino también en la de las nuevas identidades.

A este dominio de las lógicas de la identidad y de la sustancia, al que no ha escapado la teoría feminista, colabora, probablemente, la percepción predominantemente descriptiva de representación política, que ha dominado en la teoría democrática moderna, y que la erige en reflejo de los representados. La ventaja de esta concepción es que ha conducido a la afirmación de la representación proporcional, para que así queden reflejados todos los miembros de la nación. Con este telón de fondo, las cuotas tratarían de facilitar que tengan reflejo en los Parlamentos cada grupo social, en especial, los que se han visto tradicionalmente excluidos de la esfera política. Pero esto trae consigo que el electorado se conciba de manera estática y pasiva. Semejante peligro se une a las deficiencias que siempre ha presentado la representación como reflejo, y que ya Bagehot le reprochaba al proporcionalista Mill, defensor en este sentido de la representación de los trabajadores, las mujeres y las minorías en el Parlamento. Tales deficiencias conducen a la conversión del Parlamento en un órgano pasivo. Además, tampoco se resuelve el problema del control y de la demanda de responsabilidad del representante: esto se remite al momento de la elección, donde los electores premiarán al buen representante con la reelección⁷.

Los riesgos de esencialismo y unidad que se perciben en la articulación de las identidades colectivas beneficiarias de las cuotas se intensifican cuando la construcción de las mismas se hace descansar, de manera primordial, sobre la noción de cultura. Aunque no se sabe muy bien qué es, la cultura se ha convertido en el denominador común de toda identidad colectiva, ya que es frecuente que estas vengan, en la mayoría de los casos, descritas como identidades culturales. Pero las identidades culturales suelen aparecer heterónomamente determinadas, bien por los medios de comunicación de masas, el mercado e incluso la ciencia y la filosofía (lo que responde a la percepción de que nos hallamos en el seno de una sociedad del conocimiento, donde los

⁶ Vid. YOUNG, I. *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford Press University, 2002, p. 87.

⁷ Vid. PŤIKIN, H. *El concepto de representación*, (1967-1972), trad. Ricardo Montero Romero, Madrid, CEC, 1985, pp. 65 y ss.

saberes especulativos, especialmente la ciencia social, inducen las representaciones de la realidad, entre ellas, la del propio individuo o autoconsciencia)⁸.

Pero, ¿qué aporta la cultura a las identidades? Se sostiene que la cultura proporciona un específico marco de representaciones sociales, necesarias para la definición de estas identidades, y que se refiere a la entidad biológica, los roles desempeñados (incluidos los sexuales), su presencia o ausencia en diversos contextos sociales (como la nación, la religión o la etnia), su estatus o posición social (incluyendo la de clase) y las imágenes atribuidas por otros (entre ellos, las mismas instituciones)⁹. Este marco de representaciones, conocido bajo el epígrafe de «cultura», se define como el sistema de conocimiento que permite todas esas percepciones, y en el que se incluyen creencias, leyes, costumbres y cualquier otra capacidad o hábito¹⁰. A través de las representaciones que comparte con los individuos que forman su grupo, pero también a través de las representaciones que impone la cultura dominante sobre su grupo, el individuo es consciente de sí mismo –cosa que constituye el núcleo de la subjetividad–, y lo es gracias a las miradas de los otros, que le devuelven la imagen de sí mismo, como un reflejo. Pero se da la circunstancia de que determinadas culturas dominantes han creado una imagen despectiva de ciertos grupos de individuos –esto es, estigmatizante– que, no sólo disminuye la autoestima de estos sujetos sino que les condena a una inalterable posición social de desventaja, que se resume en su no presencia en los ámbitos del poder. Frente a esta situación, los grupos piden «respeto», «reconocimiento» y «visibilidad» de su diferencia en la esfera pública, una diferencia que exigen sea percibida a través de los parámetros culturales que le son propios, y no a través de los de la cultura dominante. El reconocimiento de su especificidad cultural, especificidad en

⁸ Vid. GUIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea* (1991), trad. José Luis Gil Aristu, Barcelona, Ed. Península, 1994, pp. 16, 17 y 33.

⁹ Esta definición la encontramos en BARBE, C. «Identidad e identidades colectivas», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 37, 1984, p. 69.

¹⁰ Vid. AGUIRRE BATZAN A. «La identidad cultural», en AGUIRRE BATZAN A. (ed) *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*, Barcelona, Ed. Bárdenas, 1997, pp. 6 y ss. La cultura, entendida en este sentido (sentido objetivo, frente al subjetivo, que equivale al cultivarse del individuo) aporta los elementos de eso que se ha llamado «pensamiento natural» o «sentido común», por oposición al pensamiento científico. Este pensamiento natural o sentido común proporciona las representaciones sociales con las que los seres humanos se perciben a sí mismos, a los otros y al mundo, y que emanan de una determinada cultura. En su diseño no siempre intervienen los sujetos interesados, aunque se sustenta en y se transmite por la comunidad o grupo en el que vive el individuo. Se trata de una transmisión que se realiza a través de la tradición, la educación y la comunicación social. Esto ha llevado a señalar, como hace GEERTZ, C. «Cultura, mente, cerebro/cerebro, mente, cultura», en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, trad. N. Sánchez Durán y G. Llorens, Barcelona, Paidós, 2002, p. 192 la naturaleza cultural de la mente y la naturaleza mental de la cultura.

la que buscan definirse muchos individuos, tiene como expresión más característica el reconocimiento a esas identidades culturales de los llamados derechos poliétnicos, o de los derechos especiales de representación política, como las cuotas.

Estos presupuestos sientan las bases para una percepción también *culturalista* de la ciudadanía diferenciada, incluso entre sexos, con el argumento de que cada sexo tiene su propio universo de representaciones sociales, esto es, su propia cultura¹¹. Pero, como ya se ha visto, esto puede derivar en una concepción monolítica y unitaria de las identidades, en este caso sexuales, que desconozca el pluralismo, la diferencia y las desigualdades estructurales en su seno, así como los cruces identitarios que pueden darse en un mismo individuo. Este olvido las lleva a caer en el mismo defecto que Amorós achacaba a la filosofa racionalista y romántica: convertir a las mujeres en un «todo indiscernible»¹². Muy criticadas estas corrientes dentro del propio feminismo, por considerar lo diferencial femenino como diferencia cultural¹³, se les reprocha no tener en cuenta que las diferencias entre hombre y mujer, responsables de la situación de desventaja de ésta, son fundamentalmente de tipo estructural, pues se deben a que, por razón de su sexo, se le ha conferido una posición social de sumisión.

La tendencia anteriormente descrita desconoce, tanto las desigualdades estructurales –debidas al sexo, pero también a la clase social o a la raza–, como los cruces de identidad, que permiten que una misma persona pueda definirse a sí misma o ser autoconsciente de su propia identidad personal, a través de la pertenencia a varias identidades colectivas (mujer negra musulmana, heterosexual, de ideología conservadora; mujer blanca atea, homosexual, de ideología izquierdista, etc.). Estas exigencias llevan a demandar que las identidades colectivas, para que sean verdaderamente emancipatorias, no dejen de dotarse, en la medida de lo posible, de una estructura y funcionamiento democráticos, que garanticen los procesos de autoconciencia de los individuos que las integran, con el máximo respeto de su libertad, ya que muchos de estos grupos o identidades colectivas suelen estar dominadas por un cuerpo funcional, a menudo hermético y antidemocrático, o una élite intelectual, igualmente hermética y antidemocrática.

Desde unos planteamientos críticos con la noción esencialista de identidad y su conexión con la cultura, resultan interesantes planteamientos como el que Young ha expresado en *Inclusion and Democracy*,

¹¹ Este deslizamiento hacia «lo cultural» es especialmente observable en el llamado feminismo de la diferencia y en el feminismo cultural. Sobre estas cuestiones, Vid. POSADA KUBISSA, L. *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y existencialismo heredados*, Horas y Horas, Madrid, 1998.

¹² Vid. AMORÓS, Celia «Igualdad e identidad», en VALCÁRCEL A. (comp.), *El concepto de igualdad*, Madrid, editorial Pablo Iglesias, 1994, pp. 29-48.

¹³ Vid. OSBORNE, Raquel «Debates en torno al feminismo cultural», en AMORÓS, Celia y MIGUEL, Ana de, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, pp. 211-252.

donde considera las diferencias entre hombre y mujer como desigualdades estructurales, más que como diferencias culturales, y propone hablar, no de representación de identidades y de culturas sino de representación de perspectivas, a las que concibe como un punto de partida para comenzar el diálogo. Por su parte, Fraser llama la atención sobre la necesidad de acompañar el reconocimiento –basado en la intensificación de la diferencia cultural de las identidades sociales dominadas frente a las dominantes–, con la redistribución –que resalta cómo las exclusiones no se resuelven si no se acompañan también de transformaciones en el nivel de la estructura socio-económica–¹⁴.

3. ¿PRIMUS O PARES? (CUANDO LAS CUOTAS OPERAN EN UN MARCO DE ELECCIÓN DEFICIENTE)

En torno a la elección de los representantes políticos, hay que analizar dos asuntos conexos, por cuanto se han erigido en premisas de la legitimidad de la democracia moderna. En primer lugar, el uso de la elección ha sido presentado por la teoría democrática moderna como la manera de actualizar el ejercicio de la razón de quienes van a ser gobernados. Ello permite, y este es el segundo asunto, un resultado que condensa las aspiraciones de racionalidad del iusnaturalismo moderno y de la Ilustración: hacer del orden político un orden *racionalmente* legítimo. En un primer momento –una etapa de predominio de la epistemología filosófica en el análisis de la democracia–, la elección se convierte en la fórmula de selección de los mejores. Esta circunstancia hace que la democracia representativa sea, a la par, un régimen aristocrático. La consecuencia inmediata es que van a convivir dos significados de igualdad, generando algunas paradojas y contra-

¹⁴ Vid. YOUNG, Iris *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 81-120; y FRASER, Nancy «Redistribución o reconocimiento: hacia una visión integrada de la justicia de género», *Revista Internacional de Filosofía política*, núm. 8, 1996, pp. 18-40 (este texto se basa en una ponencia que Fraser presentó en el Congreso Internacional Mujeres e Institución Universitaria en Occidente –celebrado en Santiago de Compostela del 5 al 7 de julio de 1996–, y que fue publicada, junto al resto de ponencias de ese congreso por el servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, en 1996, pp. 135-154). En otro lugar (La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación», en FRASER N. y HONNETH, A. *¿Redistribución o reconocimiento?* (2003), trad. Pablo Manzano, Madrid-A Coruña, Ediciones Morata y Fundación Paideia Galiza, 2006, pp. 17-88), Fraser desarrolla esta idea de que redistribución y reconocimiento son partes esenciales de una concepción bidimensional de la justicia, polemizando con Honneth, para quien lo prioritario es el reconocimiento. En España, COBO, Rosa «Democracia paritaria y sujeto político feminista», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 36, 2002, pp. 39-44, apoyándose en la taxonomía que sobre las identidades propone Castells, configura la identidad femenina, en la fase actual de las reivindicaciones, como identidad proyecto, pero subraya que esta debe ser entendida con carácter instrumental.

dicciones en el funcionamiento de las democracias modernas. Se trata de la igualdad aritmética, que caracteriza propiamente a la democracia, y de la igualdad geométrica, que caracteriza la aristocracia, según una conocida distinción debida a Platón y Aristóteles¹⁵. En un segundo momento –una etapa de gran influencia de la ciencia social en la teoría democrática– se analizan los presupuestos y elementos de la elección. Se trata de un análisis que sigue discurrendo, de manera más o menos crítica, por el llamado «individualismo metodológico» que inauguró el antropocentrismo renacentista y que teorizó el utilitarismo para el ideario liberal¹⁶. En este momento, la unidad de reflexión ya no coincide con las virtudes (en el sentido moral del término) de los elegidos, sino con las preferencias de los electores, las cuales guiarán su elección, mediante un cálculo de resultados. A lo largo del siglo XX, las teorías de la elección racional, y dentro de ellas, las que analizan las tendencias del voto, elaboran modelos de comportamiento electoral donde pretenden evidenciar que la elección de los individuos sigue, como apunta Paramio, un modelo microeconómico: en él, operan calculando lo que pueden obtener, por lo que es de esperar que consideren que el mejor candidato sea, simplemente, el más idóneo para satisfacer sus cálculos¹⁷.

Pero, inicialmente, la elección es un método cuyos presupuestos ético-políticos se desarrollan de la mano de una democracia, más bien aristocrática y elitista, que aspira a seleccionar a los *primus inter*

¹⁵ Vid. PLATÓN, *Las leyes*, IV, 757b; y ARISTÓTELES, *Política*, III, 1287^a, y IV, 2, 1317b, 1318^a; y *vid Ética para Nicomaco*, 1131^a.

¹⁶ Hago esta distinción partiendo de estudios que, como los de VAN MILL, David «The Possibility of Rational Outcomes from Democratic Discourse and Procedures», *The Journal of Politics*, Vol. 58, núm. 3, 1996, distinguen dos tradiciones en la teoría de la democracia: las teorías que se centran más en el discurso democrático, donde se incluye a Habermas, Cohen, Dryzek o Benhabid; y las teorías de la elección social (derivadas de las teorías de la elección racional), con las aportaciones de Black, Arrow o Riker. Lo que se infiere de esta distinción es que, en el primer caso, estamos ante un análisis más filosófico-normativo de la decisión y la elección, apoyadas en un diálogo sometido a ciertas condiciones procedimentales *ideales* que lo hagan posible y adecuado al marco democrático. Este tipo de análisis filosófico-normativo es el que, por supuesto, domina en la teoría de la democracia representativa de los siglos XVIII y XIX (aunque no se refiriera a la temática precisa del diálogo y la comunicación democrática). En cambio, con la segunda tradición estamos ante teorías en las que predominan los métodos y presupuestos de las ciencias sociales, en especial, de la economía. No obstante, caracteriza a muchas de las teorías normativas actuales sobre la democracia el afán por incluir los análisis «científicos» de las teorías de la elección social, con las cuales garantizar una cierta «objetividad» en el funcionamiento del diálogo y la toma de decisiones en democracia; al igual que las teorías económicas sobre la elección descansan en la tesis del individualismo metodológico que descubriera la filosofía moderna (según el cual las acciones se explican de acuerdo a motivaciones individuales), y que se hispotasian a los comportamientos de grupo. En cualquier caso, la teoría de la elección racional puede contemplarse como una teoría descriptiva (que nos ayuda a predecir acciones) o como una teoría normativa (que nos indica qué debe hacerse para que nuestras acciones nos permitan lograr ciertos fines).

¹⁷ Vid. PARAMIO, L. «Decisión racional y acción colectiva», *Leviatán*, 2000, núm. 79, pp. 65 y ss.

pares. Y creo que esta circunstancia, unida a las deficiencias de la racionalidad en la elección, van a dificultar que las cuotas en la selección de representantes consigan garantizar una representatividad que sea, al mismo tiempo, democrática. Analicemos en primer lugar, los problemas derivados del carácter aristocrático asociado a la elección, y luego, las carencias mismas de la elección racional.

Bernard Manin¹⁸ da cuenta de cómo el carácter aristocrático de la democracia se intensifica durante el desarrollo del instituto de la representación política durante la Edad Media, en el transcurso de la vida política de las repúblicas italianas y de los reinos medievales; mientras que, de manera paralela, se asiste al abandono paulatino del sorteo, en beneficio de la elección, para designar a estos representantes políticos y a los detentadores de otras magistraturas públicas. Con la Ilustración moderna, la democracia quedará diseñada como un sistema de gobierno representativo y electivo, donde se supone que el que elige tiende a escoger al que cree que destaca o sobresale por una u otra cualidad.

También la misma filosofía política de la época, aun defensora de la igualdad jurídica, sostiene que el *legislador* ha de ser «un hombre extraordinario»¹⁹. En esta idea, que enfatiza la excelencia del gobernante, late la creencia última de que la representación política no expresa ni transmite una voluntad general preexistente, sino que la crea²⁰. A esta circunstancia ya había aludido Kant, cuando sostenía en «En torno al tópico» que el contrato social no era real pero permitía que el legislador dictara las leyes como si estas hubieran emanado de la voluntad del pueblo²¹. En realidad, la creatividad, y no el mero reflejo, responde al sentido primigenio de la representación política (a diferencia de la representación jurídica), en cuanto su destino de hacer presente al ausente incorpora también el significado de encarnación de una multiplicidad, en cuyo nombre actúa²².

La representación política no funciona, pues, como mero reflejo de los representados, a pesar de que muchas concepciones sobre la misma, en especial aquellas que la rodean de la exigencia de propor-

¹⁸ Vid. MANIN, B. *Los principios del gobierno representativo*, versión de F. Vallespín, Madrid, Alianza ed., 1998, pp. 59 y ss.

¹⁹ Aunque no aceptaba la representación política, así al menos catalogaba ROUSSEAU J.J. (considerado defensor del igualitarismo) al legislador, en *Del contrato social*, cap. VII, «Del legislador», libro II, p. 46

²⁰ Es lo que resalta MARTÍNEZ GARCÍA, J.I. en «La paradoja de la representación política: el gobierno de la metáfora», capítulo VI de su libro *La imaginación jurídica*, Editorial Debate, Madrid, 1992, pp. 143 y ss., donde analiza el carácter constitutivo de la representación política, a partir de los textos de Kant, Weber, Schumpeter, Kelsen o Luhmann.

²¹ Vid. KANT, I. «En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», en *Teoría y práctica*, trad. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986, p. 37.

²² ACCARINO, B. *Representación*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003, pp. 20 y ss., quien señala en este punto la influencia de la obra de Hobbes.

cionalidad (como ocurre con la de Mill), hayan desembocado en una percepción descriptiva de la representación, que la eleva, sobre todo, a reflejo de los representados. Así lo apuntaba Carl Schmitt en su *Teoría de la Constitución*: la capacidad de ser representante reside, precisamente, en su carácter extraordinario frente a los otros, lo que le hace ser, no idéntico, sino *diferentemente mejor* que ellos. Bernard Manin profundiza en el análisis de esta «diferencia» que apuntaba Schmitt, y que él caracteriza como el «elemento aristocrático» de la democracia; lo que no es óbice para que en una campaña electoral, el segundo trate de incidir en ella: en este juego de espejos en que se traducen la representación y la identidad, todavía sigue resultando atractivo aquel *representante* que sea *representativo* de sus *representados*²³. Pero la cuestión es que, por decirlo a la manera platónica, representante y representado se reparten de manera confusa y contradictoria el papel de modelo y copia, de manera que no es el representado sino el representante el que se erige, en realidad, en el modelo, esto es, en la idea original y perfecta, mientras que el representado es la copia, y por ende, el imperfecto resultado al que se llega al intentar reproducir el original. Asistimos, pues, a la imposible y en el fondo indeseada equivalencia e intercambiabilidad entre representado y representante. La práctica de la elección subraya la superioridad de este último, aunque garantiza la aceptación de los representados, al hacer que sean ellos mismos quienes, a través de un ejercicio racional, la elección, señalen a los más capacitados para mandar y ser obedecidos. Así, los representados no hacen otra cosa que obedecerse a sí mismos, pero en la figura de un ser extraordinario. Y en esta fabulosa ecuación reside la legitimidad de la democracia representativa.

Casualmente, ese ser distinguido que, como representante político unifica la multiplicidad y encarna la voluntad general, ha venido apareciendo con los rasgos del *pater familia*, de manera que el cuerpo representativo ha sido, ante todo, un escaparate de varones blancos propietarios, en el que no han podido reconocerse individuos con características diferentes: quienes no tenían rentas suficientes ni disponibilidad sobre ellas, o quienes se consideraban excluidos, por naturaleza, de la función del buen padre de familia, o del ejercicio de la razón (nos referimos a los trabajadores, los parados, los pobres, las mujeres, los niños, los discapacitados, los homosexuales, o los sujetos de raza distinta a la blanca). La crítica a esta situación se proyecta en la reivindicación de presencia, por parte de aquellos sujetos diferentes a ese modelo, en los órganos representativos. Así procedieron quienes señalaron la distancia insalvable entre el universalismo del proyecto ilustrado de emancipación que inspira la democracia representativa y sus realidades cotidianas: desde el feminismo ilustrado hasta los movimientos obreros, pasando, ya en el siglo xx, por los movimientos anti-

²³ Vid. MANIN, B. *Los principios del gobierno representativo*, op. cit., especialmente pp. 119 y ss.

colonialistas, que subrayaron el carácter etnocéntrico de ese proyecto, por cuanto se le hacía descansar en la superioridad de la cultura europea. En adelante, y ante la ineficacia de la igualdad jurídica para revertir esta situación, se demanda una percepción de la misma que no conduzca a una homogeneidad ocultadora de la diferencia y perpetuadora de una sumisión ni elegida ni consentida. En este contexto se desarrolla la política de cuotas, que se aplican al ámbito de la representación política bajo el epígrafe actual –propuesto por multiculturalistas como Kymlicka– de «derechos especiales de representación política»²⁴. Su objetivo es garantizar la igualdad de oportunidades, ya que se acepta que el carácter extraordinario de muchos individuos no depende tanto de su naturaleza como de la posición –subordinada o dominante– del grupo social en que nace y vive.

Pero el alcance de estos cambios queda seriamente comprometido si atendemos a los procesos de elección de candidatos a representantes en el seno de los partidos políticos, al menos por lo que a España se refiere. En este ámbito, el resquicio para la libertad y la racionalidad electoral es mínimo, dadas las prácticas de confección de listas electorales. Pensemos, simplemente, que en nuestro país, sólo un partido político (PSOE) prevé elecciones primarias, destinadas, por lo demás, únicamente a la elección del candidato a la presidencia del gobierno, de las comunidades autónomas y de ciertas alcaldías, mientras que para los otros casos (que es para todos en el resto de los partidos), esta selección se hace a través de representantes y compromisarios, quienes, en muchos casos, eligen sobre listas cerradas; pero no eligen en las Asambleas soberanas del partido, sino en órganos ejecutivos del partido²⁵. Dada la forma en que transcurre la selección de candidatos y la formación de listas electorales, no parece que vayan a producirse los peligros en los que, según se ha señalado, podrían incurrir las cuotas a este nivel: se trata de la posibilidad de que alguien pudiera resultar elegido automáticamente, no por lo que los votantes decidan, sino por pertenecer a una minoría que hay que escuchar, digan lo que digan aquéllos²⁶. Esto solo podría ocurrir si las cuotas funcionaran en un marco electoral democrático de selección de candidatos, que es justamente lo que no se da. En esta dinámica, donde ya suelen salir automáticamente elegidos los candidatos, digan lo que digan los afiliados, simpatizantes o posibles votantes de un partido,

²⁴ Vid. KYMLICKA, Will «Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada», en BEHNABID, Seyla (ed), *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 153-170.

²⁵ En un trabajo titulado «La democracia interna en los partidos políticos: una perspectiva desde los derechos de los afiliados», publicado en *Anuario de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 34, 2000, pp. 345-375, analicé los métodos de selección de candidatos en el interior de los partidos políticos españoles más representativos de la ciudadanía: PP, PSOE e IU (esto se recoge especialmente en pp. 356 y ss.).

²⁶ Este riesgo fue apuntado por LAPORTA, F. «Los problemas de la democracia deliberativa», *Claves de razón práctica*, núm. 109, enero-febrero, 2001, pp. 22 y ss.

las cuotas solo obligan a otorgar candidaturas a personas pertenecientes a grupos ajenos al aparato de partido que diseña las listas o designa candidatos. Evidentemente, las cuotas participan en una dinámica perversa, pero no son ellas las responsables de la misma, como tampoco lo son de los defectos de la elección racional –si bien, por su calidad de instrumento para implementar la democracia, cabría pedir que las cuotas funcionaran con unos parámetros más democráticos.

Sea como fuere, al no entrar a cuestionar la aplicación del sistema de elección de candidatos en el interior de los partidos políticos, las cuotas cargan con las limitaciones de la elección racional, amén de que terminan justificando una selección no democrática sino aristocrática pues, en última instancia, reserva candidaturas no a los iguales o idénticos sino al mejor. El uso de las cuotas requeriría, pues, una previa modificación de los procesos electorales en el seno de los partidos políticos, a fin de mejorar su calidad democrática. De lo contrario, los beneficios de la representación de la diferencia podrían no llegar a todos los miembros del grupo. Que un número de ellos llegue al poder político, beneficia, se dice, a todos los demás, ya que los que están en el poder facilitan el acceso a las demás. Pero ello supone la aceptación de que existe un compromiso o pacto implícito entre ellos o que constituyen un todo a lo largo del tiempo y del espacio. En este caso, se cae en un tosco y peligroso organicismo. En cuanto a la idea de pacto, ésta incorpora un ejercicio de decisión racional que no es más que una hipótesis (como siempre lo ha sido toda idea de pacto social, incluido el que se atribuye a los varones), y que desemboca en una concepción esencialista de los grupos en desventaja. Sus miembros pueden compartir una historia común de sumisión y exclusión, pero la han sufrido y la sufren de distinta manera (pensemos en las diferencias que existen entre los hombres y las mujeres de raza negra), por lo que sus propuestas políticas de solución pueden ser diferentes. Ninguna idea previa de pacto, que puede servir de metáfora fundacional de unas reivindicaciones más que justas y necesarias, debe ignorar que los integrantes de estos grupos son, ante todo, seres individuales que divergen entre sí. En realidad, el disfrute de las cuotas no garantiza que sus beneficiarios individuales no vayan a seguir la estrategia de su partido e incluso un compromiso personal con el poder, y que vayan a ceñirse a una estrategia común de género o cultura, orientada a su redención. Pero esta forma de conducirse, nada improbable, se compara mal con la justificación que se hace de las cuotas y, en general, de los derechos especiales de representación política, justificación por la cual se convierten en un beneficio del colectivo para mejorar la situación de desventaja y exclusión de sus miembros. Aun así, se mantiene y se explica la conexión entre el beneficio colectivo y el ejercicio individual por sus más destacados miembros mediante el recurso al significado descriptivo de la representación política, significado que en su día evidenció que sólo los varones blancos ostentaban el poder político porque solo ellos estaban presentes. Según este significado, el

representante político es un ser, por encima de la media, que va a reflejar, sin embargo, unas determinadas características de grupo (es decir, es representativo de las mismas), por decisión de sus votantes (que se supone que son quienes pertenecen a ese grupo: aunque los estudios de intención de voto arrojan resultados contrarios a esta suposición; y si no, tengamos en cuenta cómo muchas mujeres rechazan expresa y vivamente votar a otras mujeres). Pero esta percepción, a cuyos límites se ha hecho ya referencia, permite persistir ingenuamente en la idea de que con él (con ella), se harían presentes los y las demás, ofreciéndose así la oportunidad de una actividad política, aunque sea indirecta, a quienes hasta entonces carecían de ella.

Tampoco puede decirse que los límites señalados, a su vez, a la racionalidad de la elección sirvan de mejor soporte al prestigio de la elección de los mejores. Precisamente, las teorías de la elección racional ponen al descubierto las dificultades para explicar algunas elecciones humanas desde la elección racional. Según Jon Elster, la teoría de la acción racional se refiere a las acciones, y afirma que la acción racional implica tres operaciones de optimización: hallar la mejor acción para creencias y deseos dados; formar la creencia mejor fundada para una prueba dada; y acumular la cantidad atinada de pruebas para deseos y creencias previas. Para Elster, la teoría de la elección racional puede errar, en estos tres niveles, por indeterminación o por irracionalidad, ya que puede que no exista una acción, creencia o cantidad de pruebas singularmente óptima, o que las personas lleven a cabo la acción, formen su creencia o reúnan las pruebas no como lo quiere la racionalidad²⁷.

Estas deficiencias se ponen especialmente en evidencia cuando se aplica al comportamiento electoral. Para los teóricos de la elección racional, el voto es un asunto de acción colectiva. Y en este contexto, se dice que los ciudadanos votarán siempre que los beneficios esperados (reducción de impuestos, gratificación psicológica, etc.) superen a los costes (por ejemplo, tiempo y dinero invertido en ir a votar y los costes de oportunidad), y siempre que exista alguna probabilidad de que su voto determine el resultado de la elección. Esto significa que el modelo teórico para explicar la decisión de votar se basa en tres parámetros (que respetan las premisas básicas del individualismo metodológico): los beneficios a obtener (B), los costes (C) y la probabilidad de influir en la decisión (p), de manera que los ciudadanos votarán siempre que $pB > C$. Sin embargo, muchos modelos explicativos del comportamiento electoral son criticados, por incurrir en paradojas o por presentar una escasa base empírica en sus argumentos, lo que,

²⁷ Vid. ELSTER, J. *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de la decisión*, trad. Carlos Gardini, Barcelona, ed. Gedisa, 1999, pp. 13 y 14. Llama la atención que sea un teórico de la decisión racional, como ELSTER, quien proponga recuperar de nuevo el uso del sorteo, ante los límites de la decisión racional (*ibidem*, capítulos 2 y 5).

cuanto menos, les resta científicidad²⁸. Es posible, entonces, que el defecto de racionalidad no esté en la elección en sí, sino en las teorías que la quieren explicar desde el punto de vista racional, por carecer de instrumentos adecuados o partir de premisas erróneas. Habría que buscar la metodología idónea para delimitar mejor la racionalidad de la elección, o hacerla recaer sobre todo en los procedimientos en los que se adopta, como suelen hacer las teorías democráticas normativas que enfatizan el diálogo y la comunicación. Pero, mientras tanto, la racionalidad de la elección, que forma parte del núcleo de legitimidad de las democracias, resulta difícil de aprehender.

Puede que estas deficiencias de las teorías de la elección racional se deban a que parten de una noción de acción social, sostenida por la muy influyente sociología de Parsons, que tiene como modelo a un científico. De esta forma, se llega a la conclusión de que todas las conductas que no se adaptan a la de aquél son irracionales. Para el sociólogo estadounidense Harold Garfinkel, este tipo de apreciaciones reduce a los seres humanos a «idiotas que juzgan»²⁹. Según Garfinkel, Parsons determinaba la racionalidad del actor social y su conducta por su coincidencia con el modelo del conocimiento científico. Así, en caso de que no coincidieran, debía rechazarse la explicación del actor y recurrir a una explicación científica, de tipo normativo-causal, de esta conducta no racional. Para Garfinkel, en cambio, interesado como estaba en explicar las propiedades del razonamiento práctico propio del sentido común en las situaciones de acción ordinarias, este método no explica las propiedades del razonamiento práctico ni de las relaciones intersubjetivas, ya que éstas obedecen al «sentido común», no a la racionalidad científica. Esta es una conclusión a la que llegó Garfinkel, tras aceptar las premisas de Alfred Schultz, según las cuales, en la vida ordinaria no se cuestiona la objetividad de los objetos y sucesos, sino que, simplemente, se presupone. Garfinkel pensaba que si las acciones sociales ordinarias tuvieran como premisas los rasgos característicos de la racionalidad científica, se desembocaría, en realidad, no en acciones racionales sino en la inactividad, la desorganización y la anomia. Y sin embargo, el utilitarismo y su individualismo metodológico han explicado y continúan explicando la acción social sobre el modelo del conocimiento del científico, haciendo que éste ponga su *savoir faire* a disposición de un «individuo egoísta» que, en adelante habrá de ser un avezado «calculador» de sus pérdidas y ganancias; o del «espectador imparcial», investido de toda la objetividad y neutralidad que se le podría pedir a... un

²⁸ Sobre estas cuestiones, Vid. P. GREEN Donald e SHAPIRO, Ian *Pathologies of rational Choice Theory*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1994.

²⁹ Vid. GARFINKEL, H. *Studies in Ethnomethodology*, (1947), edición de 1984, p. 68. Garfinkel fue iniciador de la corriente sociológica denominada «Etnometodología». Sobre estas cuestiones, Vid. HERITAGE, John C. «Etnometodología», en GUIDDENS, A. J. TURNER ET ALII, *La teoría social hoy* (1987), versión española de Jesús Alborés, Alianza ed., 1.ª ed. 1990, 1.ª reimp., 1998, pp. 290-350.

científico. Además, el utilitarismo impone un paradigma normativo de la acción social, ya que hace que las normas compartidas entre los individuos se consideren nexos estables entre las situaciones y las acciones. De esta manera, una situación dada evoca unas determinadas expectativas y disposiciones normativas, que llevan a su vez a una determinada conducta. En esta explicación normativo causal de la acción que asume Parsons, las circunstancias de una acción son anteriores a la misma y no la afectan, mientras que, curiosamente, se rechaza que los actores puedan proyectar sus cálculos sobre las propias normas: éstas son vistas como disposiciones necesarias de la personalidad, que se interiorizan en el proceso de socialización y que conducen a la acción de manera inevitable (por lo tanto, y en realidad, de manera irracional), gracias a su recurso a premios y castigos.

Teorías como la de Garfinkel evidencian que el modelo de acción social dominante, basado en el comportamiento del científico, resulta insuficiente. Aceptar esta crítica no significa renunciar a la racionalidad práctica sino buscar otras formas de explicarla. En este sentido, el propio Garfinkel sostiene que es la acción social la que organiza su misma explicación, ya que esta es en sí misma otra acción. No existen explicaciones descriptivas transparentes de la acción social (ni siquiera las que podría desarrollar el sociólogo, el psicólogo o el politólogo, es decir, el científico o el sabio), sino que estas constituyen «expresiones indécimas», es decir (y a tenor del significado que tiene el término indécimo en la lingüística contemporánea), ni externas ni independientes a los contextos en que se emplean. Lejos de verlas como un obstáculo, Garfinkel considera estas explicaciones un recurso para el entendimiento de los contextos sociales ordinarios, ya que se emplean para organizar actividades cotidianas. Para él, lo importante del análisis sociológico no es la imposible descripción de la acción social sino el análisis de su explicabilidad pública. Precisamente, esta explicabilidad pública nos remite a un tipo de racionalidad, la práctica, cuyos parámetros –no reducibles a la racionalidad calculadora del individualismo metodológico que encarna el científico–, deben ser estudiados.

A pesar de las dificultades para explicar en qué consiste la racionalidad de la elección racional, la ausencia del sorteo en la designación de candidatos a representantes políticos ha descansado fundamentalmente en la idea de que sólo la elección garantiza la racionalidad del proceso de designación de los mismos, mientras que el sorteo no lo hace. Creo que, a la luz de estudios como los vistos, esta idea debe revisarse, sobre todo cuando se ha puesto de manifiesto, como hace el propio Elster (por lo demás, un conspicuo representante de la teoría de la elección racional), que el sorteo ya no está ligado a la superchería, sino que también responde en una cierta racionalidad: la de la matemática probabilística.

Por último, ni la elección racional ni las cuotas cuestionan la profesionalización de la política, que hoy es fuente principal de su descrédito. Cuando los atenienses introdujeron el sorteo trataban, precisamente, de

evitar estos extremos, los cuales, sin embargo, se han cumplido, punto por punto, en la actualidad. El balance de esta situación es que se ha sustraído el ejercicio de los derechos políticos de los individuos, hombres y mujeres, para dárselo a grupos cada vez más alejados de prácticas democráticas, que se comportan ante afiliados y electores como los viejos déspotas ilustrados (aprovechándose, tal vez, de que cierta sociología ha reducido a los ciudadanos a «idiotas» que no saben lo que quieren).

4. EQUIPROBABILIDAD Y TITULARIDAD INDIVIDUAL DE LOS DERECHOS POLÍTICOS: EL SORTEO

Ante los avatares por los que las cuotas hacen discurrir a la democracia paritaria, y que obligan a una esgrima continua de argumentaciones justificativas, el sorteo muestra un proceder que, no solo elude los límites de la elección racional y de los oscuros engranajes de partido a la hora de seleccionar candidaturas, sino que, además, responde a una concepción de la igualdad mucho más imparcial y cercana a la idea de igualdad aritmética democrática: la «equiprobabilidad»³⁰. Con ella se patrocina, no tanto el reparto del poder entre grupos, como la probabilidad, no ya de que *todos* y *todas* sino de que *cualquiera de nosotros* y *de nosotras* pueda acceder al poder; y no sólo siendo representado (o representada), sino también siendo representante. De esta manera, se garantizaría la proporcionalidad y el pluralismo político hasta extremos insospechados, así como una implementación del ejercicio individual de la cieniente de los derechos políticos: el derecho al sufragio pasivo, o derecho a ser elegido como representante político. Por otra parte, se sentarían las bases para un análisis de la racionalidad práctica que desarrollan individuos cuya actuación, aun no coincidiendo con la de un científico que calcula correctamente beneficios y pérdidas, no es, necesariamente, irracional.

Al incidir en una titularidad individual de este derecho, el sorteo limita, además, el poder del grupo sobre el individuo que lo representa, un poder que se ejerce en nombre de los intereses de grupo. Así, se eludiría que pudiera producirse entre ambos un mandato imperativo, que se superpondría –o sustituiría– al que ya existe entre los partidos y sus candidatos (ello dependerá de que estas identidades se presenten como partidos políticos específicos, o que se integren en el seno de los ya existentes). Las cuotas, ligadas a la elección, denuncian la ausencia de las diferencias en la esfera pública, pero no garantizan, por sí solas, ni la permanencia ni la utilidad de la diferencia para la implementación de las democracias. Esto no ocurre con el sorteo, que no sólo amplía la base electoral y elegible de individuos, sino que, en su imparcialidad, subraya la especificidad, no

³⁰ Vid. ELSTER, J. *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, op. cit., p. 48.

tanto de los grupos como de todos los aspirantes a candidatos. En este sentido, la unidad del sorteo es el individuo, portador de una determinada perspectiva –es decir, de unas determinadas representaciones sociales– que comparte con otros, y con los que puede formar un grupo o varios. Esta circunstancia diluye la fuerza y el protagonismo de la identidad colectiva, en beneficio de los seres humanos.

La equiprobabilidad elimina la influencia de las características personales o sociales del candidato y de los grupos, las cuales pueden cambiar o combinarse de distinta manera, y subraya la imparcialidad de la igualdad, a la hora de asignar ese bien escaso que son los cargos públicos, frente a una cada vez mayor cantidad de sujetos aptos (es decir, con preparación no solo racional sino también técnica) que los solicitan. Esa imparcialidad tiene que ver con el desconocimiento de las situaciones particulares de los individuos insertos en el proceso político (como el velo de la ignorancia en el que pensaba Rawls). Su utilidad, que queda atestiguada en la selección de jurados, garantiza la igualdad de oportunidades entre quienes están mejor y peor situados, y por lo tanto, la equivalencia, la equifonía y la equipotencia de todos los grupos y posiciones sociales, pero a través de la igual probabilidad de ser seleccionados que tienen los individuos que las forman.

La instrumentalidad del sorteo para estos objetivos se ha demostrado en la misma historia de la democracia, en cuyos orígenes acudía a sorteo. Lo que llevó a los atenienses a usarlo era evitar, además de la profesionalización de la política, que su ejercicio fuera monopolizado, no ya por una aristocracia sino por una oligarquía; es decir, con el sorteo se buscaba que el ejercicio del poder no quedara restringido a ciertos grupos cuya mayor virtud o excelencia para el buen gobierno no era precisamente lo que les hacía destacar, ante la certidumbre de que los regímenes justos –como la aristocracia– solían corromperse con cierta facilidad –en oligarquías–. Del uso del sorteo sólo se excluían los cargos que necesitaban cierta preparación técnica. Por lo demás, y a través de un rígido sistema de demanda de responsabilidad y sanciones, se evitaba que se presentaran al sorteo personas poco capacitadas y con intereses espurios, esto es, intereses ajenos al bien común de la polis. Como el sorteo estaba ligado a la rotación, es decir, a la certeza de que alguna vez podría llegarle a uno el turno, se garantizaba al mismo tiempo el compromiso de los ciudadanos con el sistema. Por último, el sorteo evitaba que quienes no fueran seleccionados perdieran autoestima, ya que su valía no era discutida³¹.

³¹ MANIN, Bernard dedica el primer capítulo de su libro *Los principios del gobierno representativo*, *op. cit.*, a describir la utilización del sorteo en las antiguas Grecia y en Roma. En los dos siguientes capítulos rastrea la suerte del sorteo durante la edad media y luego, entre los teóricos de la democracia moderna, en Francia, Inglaterra y EEUU. En sus escritos se evidencia que lo conocían, pero, aun así, declinaron su uso en beneficio del carácter racional y legitimador que atribuían a la elección, y de la importancia concedida a las elites.

La posibilidad de utilizar el sorteo en la selección de representantes ya había reaparecido durante la primera mitad del siglo xx, en el seno de la teoría socio-política estadounidense. Su finalidad era garantizar la presencia política de las minorías (en un escenario social de fuerte conflictividad social entre razas y comunidades de emigrantes muy numerosas), así como la imparcialidad de los procesos, políticos (o judiciales), en los que pudiera usarse. Sin embargo, entonces se proponía como unidad del sorteo al votante, no al candidato, a diferencia de como se había venido haciendo en la Grecia y Roma antiguas y en las repúblicas veneciana y florentina³². Pero esto terminaba afectando a la misma esencia de la democracia moderna, concebida como un sistema racionalmente legítimo, que hace de la discusión y la participación racional de todos los individuos su fundamento, ya que significaba atribuir, casi por completo, la designación de representantes a la ciencia probabilística, minimizando el papel de la razón práctica y de la política. Lo que aquí se propone, sin embargo, es que el sorteo vuelva a tener como unidad el candidato y que sirva para confeccionar las listas electorales de los partidos que luego votan los electores, por lo que no se suprime el método de la elección. No se trata de convertir la política en un apéndice de la estadística, pues esta debe seguir siendo, ante todo, un escenario de la razón práctica humana donde, sin embargo, interactúan individuos comunes. Y en la búsqueda de un modelo de racionalidad práctica, el sorteo se nos muestra como una herramienta útil, pues permite que esos individuos comunes entren en la arena política con argumentos y procedimientos de interacción que, aunque no se parezcan a los que utilizaría un científico, no son necesariamente irracionales, sino otras modalidades de racionalidad práctica que deberían ser tenidas en cuenta, sobre todo cuando son estas modalidades las que, a decir de ciertos sectores de las ciencias sociales, realmente caracterizan las prácticas sociales.

En este sentido, el sorteo se nos muestra como un método, ya probado, en los procesos de selección de candidatos, que garantiza de manera óptima, y previo establecimiento del mencionado sistema de responsabilidades, esa selección en condiciones de imparcialidad y equidad, frente al sistema actual de confección de listas electorales,

³² Esta posibilidad ha sido especialmente defendida, durante la primera mitad del siglo xx –coincidiendo con los años de lucha por la extensión del sufragio– por partidarios de una representación descriptiva y proporcional, como la filósofa estadounidense Marie Swabey, pero también por Harold Laski. En la segunda mitad se encuentra en incluso en textos de Robert A. Dahl. Sobre estas cuestiones *Vid.* PITKIN, H. *El concepto de representación, op. cit.*, pp. 80 y ss. *Vid.* también ELSTER, J. *Juicios salomónicos, op. cit.*, pp. 60 y ss., quien nos da noticia de su defensa en textos de Ackerman, Fischkin, o Fuller. En fechas recientes, la candidata socialista a la presidencia de la República francesa en las elecciones de 2007, Ségolène Royal, propuso en su programa la creación, en la más pura tradición de la democracia ateniense, de comités de control político, formados por comisiones de ciudadanos sorteados, que controlarían el trabajo de los políticos.

basado aparentemente en la elección racional pero donde apenas se oculta la intensa lucha que se produce por preservar parcelas de dominio en el seno del partido. En este contexto, no cabe la menor duda de que algunas identidades serán mejor favorecidas que otras, y de que en esto actúan factores que tienen menos que ver con la imparcialidad, que con la captación de votos entre aquellos grupos más numerosos, de mayor influencia o más mediáticos. En cambio, el sorteo tiene la virtud de operar sin la presión de tales factores, garantizando una igualdad de oportunidades a todas las identidades colectivas, ya existentes o por definir. Precisamente, en este compromiso con la igualdad radica la utilidad del sorteo: el azar al que remite no es una cuestión de superchería cuando la matemática probabilística se ha desarrollado, sino una cuestión de *equiprobabilidad*.

Por último, el sorteo presenta otra serie de beneficios para la democracia. Uno es su valor pedagógico: al acompañarse de la rotación, permite que quien manda hoy, obedezca mañana. Y viceversa. El otro beneficio es que garantiza que el no escogido no pierda su autoestima, algo en lo que la mayoría de las tesis sociológicas, antropológicas y de psicología social coinciden en señalar como la clave de la construcción de las identidades individuales y colectivas, ya que dicha autoestima se sustenta en la forma en que los otros nos reconocen, nos miran, nos reflejan –como aquel estanque que devolvió a Narciso la amada imagen de sí mismo–; y no sólo en la esfera privada sino también en la pública. Podríamos decir que los problemas de autoestima o los riesgos de revueltas que presentan algunos de los grupos excluidos del poder político –mujeres, pobres, inmigrantes, homosexuales, jóvenes– no son sino los efectos de la pura envidia, como sostenía Tocqueville, pero la cuestión es, si en nuestras sociedades actuales (donde el acceso a la comunicación y al saber es un derecho –y su limitación, un grave atentado contra el mismo y un serio riesgo de que la democracia derive en autarquía–, y donde hay un amplio plantel de individuos de ambos sexos sobradamente capacitados para ser candidatos a representantes políticos), la perpetuación en el poder de determinados individuos, cuya candidatura convalidan año tras año los partidos políticos, es debida, realmente, a su valía personal y virtud extraordinaria, y si la exclusión continua de otros individuos es consecuencia de su incapacidad u ordinaria mediocridad.