

Los conflictos internos del liberalismo en torno a la decisión colectiva. Un recorrido por Aristóteles, Rousseau, Kelsen y Popper.

Internal Conflicts within Liberalism over the Collective Decision.
A Journey through Aristotle, Rousseau, Kelsen, and Popper.

Rafael Eduardo Micheletti*

Fecha de Recepción: 14/01/2016

Fecha de Aceptación: 15/05/2016

Resumen: *El objetivo del presente trabajo es analizar el concepto de “decisión colectiva” como fundamento de la democracia dentro de la doctrina liberal. Se pretende identificar y diferenciar dos tendencias internas del liberalismo (“práctica-institucional” y “dogmática-economicista”) que entran en conflicto en relación con la valoración de las decisiones colectivas y, por ende, de la democracia. Los autores que se abordarán primordialmente serán Aristóteles, Rousseau, Kelsen y Popper. También se realizará una aproximación a una tipología de las posturas frente a la decisión colectiva (“optimismo práctico”, “optimismo dogmático” y “pesimismo”) con miras a visualizar algunas de sus posibles implicancias. Finalmente, se destacará la necesidad del liberalismo de reivindicar el concepto de decisión colectiva al efecto de poder alcanzar una defensa más eficaz y cabal del sistema democrático.*

Palabras clave:

Decisión colectiva, democracia, liberalismo, conflicto.

Abstract:

The aim of this paper is to analyze the concept of “collective decision” as a foundation of democracy within the liberal doctrine. It is intended to identify and differentiate two inner tendencies of liberalism (“practical-institutional” and “dogmatic economicist”) between which there is a conflict in relation to the appreciation of collective

* Abogado. Docente en el nivel medio y adscripto en el universitario. Realizó cursos de posgrado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales en la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Cursando estudios de doctorado. Escribe regularmente artículos de análisis político y opinión para medios diversos. Correo electrónico: rafamicheletti@hotmail.com

decisions and, therefore, of democracy. Authors that will be primarily addressed are Aristotle, Rousseau, Kelsen and Popper. Additionally, another aim of this work is to make an approach to a typology of the positions regarding the collective decision (“practical optimism”, “dogmatic optimism” and “pessimism”) in order to visualize some of its possible implications. Finally, it will be highlighted the need of liberalism to rescue the concept of collective decision in order to achieve a more effective and comprehensive defense of the democratic system.

Keywords: *Collective Decision; Democracy; Liberalism; Conflict.*

Introducción

¿Es la democracia inherentemente buena? ¿Es un valor absoluto? ¿O acaso debe buscarse por ciertos efectos prácticos que produce con su funcionamiento? En ese caso, ¿son siempre los efectos prácticos de la democracia superiores a los del autoritarismo? ¿O no necesariamente? ¿Puede el pueblo equivocarse? ¿Alguien puede tener autoridad para indicarle al pueblo que se equivocó? ¿Existe el “pueblo” como ente o agente de una voluntad? Estas son algunas de las preguntas sobre las que busca ayudar a reflexionar el presente trabajo. La idea de “decisión colectiva”, por su parte, es el concepto clave en torno al cual se indagará con miras a dicho objetivo.

El concepto de “decisión colectiva” ha jugado históricamente un rol significativo en la defensa de la democracia desde la óptica del liberalismo. De hecho, se puede decir que desde el inicio ha existido una corriente interna del liberalismo que se ha destacado por su denodada confianza en la decisión colectiva como fenómeno

diferenciado y superior de la decisión unilateral. También se puede detectar una tendencia liberal desconfiada o prescindente de la valoración de la decisión colectiva en cuanto tal.

El recorrido no exhaustivo que se hará en este trabajo involucrará principalmente los aportes de Aristóteles, Rousseau, Kelsen y Popper. Más allá de cierto tratamiento tangencial de otros pensadores o de elaboraciones más recientes, nos enfocaremos en dichos autores porque son quienes a grandes rasgos abren nuevos caminos dentro del liberalismo en general y, en especial, en relación con la valoración de la decisión colectiva por parte del liberalismo. El criterio de selección está dado, entonces, por una combinación de trascendencia del pensador para la doctrina liberal y de aporte o influencia significativa en relación con la concepción de la decisión colectiva por parte del liberalismo.¹ En base a estos pensadores es posible esbozar una aproximación a una tipología de las posturas frente a la decisión colectiva (optimismo práctico, optimismo dogmático y pesimismo) con miras a visualizar sus implicancias.

Cabe aclarar que diferenciaremos en este trabajo entre “decisión colectiva”, “decisión individual” y “decisión unilateral”. Esta distinción se basa en tipos ideales que no necesariamente se dan de manera pura en la práctica, pero que sirven para categorizar las decisiones y estudiarlas. La decisión colectiva es aquella en que los individuos afectados inciden de manera relativamente igualitaria en el proceso de decisión. Por su parte, la decisión individual es aquella en que un individuo decide sobre sí mismo sin afectar sensible o deliberadamente a otros (más allá de que toda

¹Aristóteles y Popper pueden agruparse en una misma postura sobre la decisión colectiva, pero considero que la enorme distancia temporal entre ambos y la magnitud de la reelaboración popperiana justifica la inclusión de ambos en el eje central del recorrido del presente texto.

decisión tiene un componente o efecto social ineludible). Por último, la decisión unilateral es aquella en virtud de la cual un individuo decide sobre su propio comportamiento y sobre el de otros que no tienen participación sensible o significativa en el proceso de decisión.²

A diferencia de lo que ha entendido cierta parte de la doctrina³, consideraremos que una decisión colegiada no siempre es colectiva. Pues para serlo no debe afectar más que a los involucrados en el proceso de decisión. La decisión representativa está en un punto intermedio entre la colectiva y la unilateral, o conlleva elementos de ambas. Pero un órgano colegiado que decida en forma unilateral en nombre de todo un pueblo no estará actuando colectivamente. Si aceptamos lo contrario las decisiones colectivas podrán ser tanto autoritarias como democráticas, y tener los efectos más opuestos, con lo cual el concepto de decisión colectiva habrá dejado de tener sentido o utilidad práctica.

Se postulará en este escrito, además, que el liberalismo, al alejarse de la idea de decisión colectiva o negarla como tal, ha dejado un vacío en el pensamiento político que debe ser recuperado al efecto de enriquecer el debate y de fortalecer la cultura democrática. Al decir de Rocío Annunziata:

Entre el decisionismo existencial schmittiano (en el que la decisión es monopolio del soberano y no proviene de ninguna argumentación o justificación previa a ella misma) y una forma de abordar la decisión

²Estos conceptos derivan del uso común del lenguaje debido a que estimo apropiado dicho uso para el objetivo del texto. Ver: *Real Academia Española*. Vigésimotercera Edición. 2014.

³Urfalino, Philippe. *Cerrar la deliberación*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, p. 29.

como elección (que no concibe ninguna especificidad política para la misma y que la considera completamente derivada de un cálculo de preferencias que aparecen como siempre dadas de antemano), los estudios políticos tienen mucho para ganar si retoman la decisión como objeto de reflexión.⁴

La confianza democrática de Aristóteles encerrada en un dogma de época.

Increíblemente (o no tanto), la superioridad de las decisiones colectivas sobre las unilaterales fue observada de manera muy prematura por Aristóteles:

Puede, en efecto, admitirse que la mayoría, cuyos miembros tomados separadamente resulten ser todos mediocres, pero si se los considera en conjunto, suelen resultar aún mucho mejores que los hombres virtuosos y superiores. Del mismo modo que un banquete con cuyos manjares muchos han contribuido, resultará siempre mejor que lo aportado por uno solo a sus propios dispendios. En esta multitud, cada individuo posee su parte de virtud y de instrucción, y todos ellos reunidos, forman, por decirlo así, un solo hombre que posee manos, pies, sentidos y órganos numerosos, siendo su carácter e inteligencia, proporcionales a esa cantidad. Por ello, las multitudes suelen juzgar con mucha precisión las obras musicales y

⁴Annunziata, Rocío. “Nota preliminar”. En: Urfalino, *op. cit.*, pp. 17-18.

poéticas; y uno da su parecer sobre un aspecto, y el otro sobre otros diversos, y la reunión de todos ellos juzga el conjunto de la obra.⁵

Se ve en el pasaje citado que, para Aristóteles, el grupo es capaz de asumir *funciones* que ninguno de sus integrantes podría ejercer individualmente de forma aislada, como por ejemplo juzgar las obras musicales y poéticas. Hay aquí en estado germinal una noción de que el todo es más que la mera suma de sus partes, que es básicamente el postulado que más de dos mil años después disparará el desarrollo de lo que hoy conocemos como “teoría de sistemas”. También se podría inferir un cierto organicismo o colectivismo por el ejemplo que da del cuerpo humano, pero esto debe interpretarse solamente como orientado a resaltar las funciones que se cumplen de manera colectiva puesto que es lo lógico en virtud de la coherencia de su obra en conjunto y de las explicaciones específicas que da sobre este tema, centrándose en las funciones y no en el surgimiento de una supuesta psiquis o voluntad distinta de la de los individuos.

Vemos entonces que desde sus mismos orígenes la idea de “decisión colectiva” parece asociada a una concepción sistémica o totalista del universo bajo estudio, que admite la existencia de procesos complejos autorregulados capaces de funcionar de manera interactiva con el entorno y de cumplir funciones adicionales a las que cumplirían cada uno de sus componentes por separado. De hecho, no resulta factible la comprensión del fenómeno de la decisión colectiva desde una perspectiva no sistémica, meramente atomista o causalista. Pues si el todo fuera siempre solamente la

⁵Aristóteles. *La política*. Buenos Aires: Gradifco, 2006, pp. 114-115.

mera suma de sus partes, nada nos garantizaría en ninguna medida que la información en manos de la mayoría fuera de mayor cantidad o calidad que la que se encontrase en la minoría. En caso de admitirse esta última idea, llevaría a que la democracia fuera defendida, en el mejor de los casos, como un mero mecanismo susceptible de pacificar las decisiones, sin una valoración positiva de las decisiones democráticas por sí mismas.

En el mismo pasaje citado se lee que las mayorías “mediocres”, consideradas en conjunto (o sea funcionando como grupo) “suelen resultar aún mucho mejores que los hombres virtuosos y superiores”. O sea que no sólo la decisión colectiva de determinado grupo es superior a la decisión unilateral de cualquiera de sus miembros, sino que incluso es también superior a la de un tercero con formación o inteligencia superior a la de los integrantes del grupo en cuestión. Aquí la valoración positiva de la decisión colectiva llega a límites increíbles para la época del estagirita y marca un salto cualitativo.

Es cierto que Aristóteles no pudo despojarse intelectualmente de la institución de la esclavitud, tan arraigada socialmente en su medio, y que dejó fuera de sus valoraciones democráticas y liberales a quienes habían supuestamente nacido para ser esclavos. Pero no cabe duda de que, sacando este límite y esta contradicción comprensible para la época (aunque no justificable), la teoría de Aristóteles tiene un contenido democrático profundo.

Más adelante, en el mismo libro, el filósofo aclara: “Cuando están reunidos, la masa suele percibir siempre las cosas con suficiente inteligencia...”⁶ Por ende,

⁶Aristóteles. *La política*, *op. cit.*, p. 116.

sumado a lo anterior, es factible darse cuenta de que para Aristóteles la decisión colectiva, en cuanto superadora de las decisiones unilaterales, emerge en determinados contextos, “cuando están reunidos”; es decir, donde hay un mínimo de acceso a la información de parte de todos y donde hay posibilidad de debate e intercambio por existir una base de libertad. Pues no tendría sentido alguno postular la necesidad de una reunión si no existiera la libertad suficiente para que los reunidos pudieran interactuar. Aristóteles reafirma más adelante la importancia de la interacción entre las personas para conformar una voluntad grupal superior cuando indica: “La mayoría suele ser más rica y virtuosa que las minorías si se la considera a aquélla en su conjunto y no tomada individualmente”⁷.

Se puede concluir entonces que un sostén central del andamiaje democrático de la teoría de Aristóteles (aunque encerrado en un dogma esclavista añadido asistemáticamente) es precisamente su desarrollo de una noción de decisión colectiva como proceso *cualitativamente* superior a la decisión unilateral.

Aristóteles adhiere a una valoración de la decisión colectiva que podríamos denominar “práctica”. Esto porque no asume la superioridad de la decisión colectiva sobre la unilateral como un dogma inamovible, sino que nos habla de que las decisiones grupales “suelen” ser superiores, y da por sentada la libertad de los integrantes del grupo. Por ende, su posicionamiento es el de un *optimismo práctico*. No por casualidad se reconoce a Aristóteles, a diferencia de Platón, como alguien que

⁷Aristóteles. *La política*, *op. cit.*, p. 122.

mantuvo sus ideas y reflexiones siempre vinculadas en última instancia con la realidad concreta.⁸

Este optimismo práctico acerca de la posibilidad y conveniencia de la confianza en una decisión colectiva conduce, no a una confianza ciega en el producto o proceso resultante de la voluntad popular, sino a la defensa de un gobierno limitado y democrático. Es por eso que Aristóteles hace tanto hincapié en la importancia de la legalidad y distingue entre democracia y demagogia como formas de gobierno de la mayoría⁹. En cuanto se aceptara un poder absoluto emergente de la voluntad popular, en el mismo instante en que ese poder se tornara absoluto dejaría de representar una voluntad colectiva y pasaría a representar una voluntad unilateral. Debe haber libertad de expresión, libre acceso a la información (que en esa época se lograba por la reunión física de la gente) y libre decisión, todo lo cual lleva a la idea de imperio de la ley y de democracia republicana¹⁰.

Los demagogos emiten los decretos para el pueblo pasando por encima de las leyes (...). De este modo, la autoridad de cada cargo comienza a

⁸Carpio, Adolfo. *Principios de filosofía: una introducción a su problemática*. Buenos Aires: Glauco, 2004, p. 113.

⁹Aristóteles. *La política, op. cit.*, pp. 108 y 150-151.

¹⁰Es importante notar que se utiliza aquí el concepto de “democracia republicana” aludiendo a la república en sentido *sustancial*, como opuesta al autoritarismo en cualquiera de sus formatos y variantes, y no en sentido *formal*, como opuesta a la monarquía. Puede haber una figura monárquica simbólica sin poder real y cumplirse en sustancia los requisitos de la república, fundamentalmente la división de poderes, la rendición de cuentas y la igualdad ante la ley. Democracia republicana debe entenderse como sinónimo de lo que muchas veces se denomina “democracia liberal”, término este último que se presta a equívocos porque suele ser relacionado con el liberalismo como ideología y no como sistema político. El antecedente del uso sustancial que en este trabajo se hace de la acepción “república” está en Aristóteles, quien supo afirmar que no hay democracia sin república, en Montesquieu, quien habló de la Inglaterra del siglo XVIII como una república disfrazada de monarquía (república sustancial y monarquía formal), así como también en Rousseau, quien llegó a afirmar que todo gobierno legítimo es republicano y que entiende por este último un gobierno regido por las leyes. Ver: Aristóteles. *La política*. Buenos Aires: Gradifco, 2006. Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Buenos Aires: Heliasta, 2005. Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. Buenos Aires: Apebe, 2005.

menoscabarse. Y a una semejante democracia, se le objeta con razón que se trate en verdad de una república; porque donde la ley carece de autoridad no puede existir una república. La ley debe ser suprema por sobre todas las cosas, y los magistrados y jueces deben decidir en los asuntos particulares. (...). Y si acaso la democracia constituye una forma correcta de gobierno, entonces un sistema en el cual todas las cosas son reguladas por medio de decretos, no se tratará de una democracia en el verdadero sentido del término.¹¹

Mucho que ver con lo que aquí denominamos “democracia republicana” tiene lo que Aristóteles promueve como forma mixta de gobierno, más aún si lo interpretamos en el contexto de época. Según Touchard:

Muestra preferencia más que por un género puro, por un género mixto o, en todo caso, mezclado, al que llama Constitución “verdadera” o “Constitución política” (...). Intenta conciliar el principio democrático y el principio aristocrático. (...). Se limita a pedir al buen gobierno que proteja al pobre de la opresión y al rico de la confiscación.¹²

Hay en Aristóteles una aceptación de la categoría de “bien común” o “interés general” basada en una concepción no rival de la libertad (y de la riqueza potencial

¹¹Aristóteles. *La política*, *op. cit.*, pp. 150-151.

¹²Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Editorial Tecnos, 1983, p. 47.

derivada de ella). La libertad de uno no va en desmedro de la libertad del otro, y por eso deben evitarse los extremismos y colocarse en el centro del sistema político a la clase media, que por su condición es la más alejada de las tentaciones extremas. Cabe suponer una relación entre la valoración práctica de la decisión colectiva y la aceptación de la categoría de bien común. Pues si el conjunto es superior a las partes, cuanto más amplio e integrado sea el conjunto con mayor eficacia podrá ejercerse la función colectiva.

El optimismo práctico de Aristóteles sobre la voluntad colectiva se entronca, además, con una particular noción acerca de la capacidad de conocimiento individual de la persona humana y con lo que se ha denominado “falibilismo epistemológico”. Éste nos dice que nadie puede conocer la verdad completa pero que, a partir del debate e intercambio de experiencias para aprender del error, podemos acercarnos a la verdad, aunque sin llegar a alcanzarla jamás ni a tener nunca una certeza total sobre cuán cerca estamos. Es así que, no por casualidad, puede leerse en la *Metafísica*:

La ciencia que tiene por objeto la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro sentido, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzar la verdad completamente, ni yerra por completo, sino que cada uno explica algo acerca de la Naturaleza; individualmente, cada uno contribuye muy poco a ella; pero reuniendo todas las contribuciones se logran importantes resultados. La situación es aquí como dice el proverbio: ¿quién no clava una flecha en una puerta? En este sentido, la investigación de la verdad sin

duda es fácil; pero el hecho de poder alcanzar sólo una parte muestra su dificultad. Quizás la causa de la dificultad no está en las cosas, sino en nosotros. Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es como el del entendimiento de nuestra alma frente a la verdad. Y es justo agradecer no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado con menos claridad. Pues también éstos contribuyeron a desarrollar nuestra facultad de pensar.¹³

En definitiva, tras analizar a Aristóteles, empieza a dibujarse una posible conexión, desde luego no mecánica ni lineal, entre el optimismo práctico sobre la decisión colectiva, el falibilismo epistemológico, la noción funcional del pueblo, la categoría del bien común, el sistema democrático republicano y, como veremos más adelante, una tendencia interna del liberalismo que podríamos llamar “práctica-institucional”.

La equívoca “voluntad general” de Rousseau.

Antes de entrar a analizar la decisión colectiva en Rousseau, es preciso aclarar las diferencias entre lo que él entiende por “voluntad general” y lo que en este ensayo hemos definido como decisión o voluntad “colectiva”. Ambos conceptos se intersectan pero no son para nada idénticos.

¹³Aristóteles. *Metafísica*. Buenos Aires: Libertador, 2009, p. 33.

Para el filósofo ginebrino la voluntad general es un tipo ideal, algo parecido al “bien común” o “interés general”, y se expresa cuando un grupo de personas de buena voluntad se reúnen en asamblea para tomar decisiones sobre reglas generales. Cuanto más amplio sea el consenso por el cual se tome la decisión, más se acercará la misma al ideal de la “voluntad general”.¹⁴ Por eso Rousseau dice que la voluntad general es infalible, indivisible y absoluta. Sólo así se comprende el sentido de sus palabras:

Si se elimina del pacto social lo que no constituye su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su potencia bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo. (...). Así como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político poder absoluto sobre todos los suyos, y es este poder, dirigido por la voluntad general, como he dicho, el que lleva el nombre de Soberanía. (...). No hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para este cuerpo del pueblo, ni siquiera el Contrato Social. (...). El Soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre lo que debe ser. (...). Quien se niegue a acatar la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre. (...). Sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado con arreglo a la finalidad de su institución, que es el bien común. (...). Se

¹⁴Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. Buenos Aires: Agebe, 2005, p. 108.

deduce de lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública, mas no que las deliberaciones del pueblo posean la misma rectitud.¹⁵

A simple vista, como queda reflejado en el pasaje citado, pareciera verse en Rousseau una confianza dogmática en la voluntad colectiva y una defensa de un absolutismo o dictadura electiva. De hecho, muchas veces se lo interpretó así y sus ideas fueron usadas para alimentar lo que podríamos denominar un optimismo dogmático sobre las decisiones colectivas, que indicaría que la mayoría tiene derechos ilimitados sobre la minoría porque la verdad o lo justo es lo que la mayoría dice que es y, por ende, la minoría carece de derechos.

Sin embargo, cuando Rousseau afirma que la voluntad general nunca se equivoca y que no tiene límites, no está pensando en un absolutismo electivo ni mucho menos. Lo que hay que entender es que, para Rousseau, no toda voluntad colectiva es la expresión de la voluntad general. Y no cualquier reunión o decisión del pueblo es “soberana”. Su hipótesis sobre la voluntad general es una “fórmula menos segura de lo que parece, ya que el problema reside en que el soberano sea”¹⁶. El pueblo debe cumplir cierta función para ser efectivamente soberano, o sea para ser propiamente “pueblo”. Esto denota una concepción funcional del pueblo como ente o agente político, igual que Aristóteles.

¹⁵Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, *op. cit.*, pp. 20-35.

¹⁶Touchard, *op. cit.*, p. 331.

Las condiciones para que el pueblo sea efectivamente soberano y que su voluntad constituya realmente la expresión de la “voluntad general” son, básicamente, dos: que el pueblo se reúna en asamblea (rechaza la democracia indirecta) y que, tras deliberar libremente, decida solamente sobre el establecimiento de reglas de conducta generales (si el pueblo tomara una decisión particular y no general, por más unánime que fuera, dejaría de ser soberano y la decisión se tornaría ilegítima y no sería una “voluntad general”).¹⁷

Rousseau demuestra una gran confianza en las decisiones colectivas desde cierto punto de vista, pues cuanto más unánime es una decisión más se acerca al bien común, pero introduce condiciones que parecen más estrictas que las de Aristóteles. De hecho, este último no desestimó la democracia indirecta, ni hizo tanto hincapié o no fue tan estricto al negarle al pueblo la posibilidad de tomar decisiones particulares o de ejecutar sus decisiones generales. En Rousseau parece no haber grises. Si no se cumplen todas las condiciones mencionadas, se pierde toda soberanía, legitimidad y legalidad.

Actualizándolo a nuestros días, podríamos suponer que Rousseau aceptaría como voluntad general (o como una fuerte aproximación a ella) la decisión de un vecindario o pueblo reunido en una asamblea popular que estableciera un sistema de seguridad social por el cual se les otorgase a todas las personas que cumplieran ciertos requisitos, iguales para todos, un determinado subsidio. Pero rechazaría como voluntad general la decisión adoptada por esa misma reunión de vecinos o ciudadanos que resolviera darle a X persona, con nombre y apellido, un beneficio determinado de

¹⁷Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, op. cit., pp. 35 y 41.

manera excepcional. Incluso la mera ejecución particular de reglas generales previamente establecidas por el pueblo o Soberano debía ser llevada adelante por un órgano distinto de éste, con lo cual Rousseau se mostraba muy favorable a la división de poderes.¹⁸

Dicho esto, aunque parezca paradójico, se puede concluir que la confianza de Rousseau en la decisión colectiva era más restringida que la de Aristóteles (quitando siempre su asistemático dogma esclavista de época). Se podría hablar entonces de un “optimismo práctico restringido” sobre la decisión colectiva en el caso del ginebrino. Sin embargo, su rechazo absoluto de la democracia representativa y el modo inusual en que usó el concepto de “voluntad general” hicieron que sus ideas fuesen interpretadas, en algunos casos, tanto a favor del pesimismo como del optimismo dogmático.

En cuanto a la interpretación de las ideas de Rousseau a favor del pesimismo sobre la decisión colectiva, es aquí determinante su rechazo intransigente de la representación y su inflexible defensa, sin términos medios, de la democracia directa:

La soberanía no puede ser representada, de la misma manera que no puede enajenarse. Consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede delegarse. Ella es la misma u otra distinta. No existe término medio. Los diputados del pueblo, por lo tanto, no son ni pueden ser sus representantes. Son sus comisarios nada más, y no pueden resolver definitivamente. Toda ley no ratificada por el pueblo en persona es nula,

¹⁸Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, op. cit., p. 44.

no es tal ley. El pueblo inglés se engaña al creerse libre. No lo es más que durante la elección de los miembros del Parlamento. Apenas elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada. En los breves instantes de su libertad, el uso que de ella hace merece que la pierda. (...). Desde el instante en que un pueblo se da representantes deja de ser libre, ya no existe.¹⁹

Rousseau no supo ver (como sí pudieron hacerlo Locke o Montesquieu) que en su época estaban en incipiente desarrollo los fenómenos de la representación política, la masificación y la unificación nacional, los cuales tenderían a acentuarse, difundiendo a lo largo y ancho del planeta la democracia representativa nacional de masas. El filósofo ginebrino se opuso a esta tendencia y se mantuvo aferrado a una democracia comunal y asamblearia de estilo ateniense. Esto se puede observar también en sus ideas sobre educación. Prefirió la educación personalizada de uno a uno, lo que claramente llevaba a una educación elitista y antidemocrática. Sin embargo, la ambivalencia de Rousseau también se observa en este asunto. Pues aunque se mostró contrario a las tendencias democráticas de masificación de la educación, también reveló en sus ideas pedagógicas una aparente consciencia de la falibilidad humana que le permitió adelantarse históricamente al auge posterior de la pedagogía de la Escuela Nueva, basada en la autonomía del alumno, lo cual representa la tendencia educativa generalmente percibida como “democrática” en la actualidad. Se destaca aquí su famoso consejo sobre “hacerlo todo sin hacer nada”²⁰. Esta

¹⁹Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, op. cit., pp. 94-96.

²⁰Rousseau, Juan Jacobo. *Emilio o la educación*. El Aleph, 2000, p. 136. Disponible en: <http://escritoriodecentes.educ.ar/datos/recursos/libros/emilio.pdf>.

consciencia de la falibilidad humana explicaría, por lo menos parcialmente, la limitada y muy prudente confianza de Rousseau en la decisión colectiva.

En una época de nacionalización y masificación creciente de la política, que forzaba a la identificación de la democracia con la representación, las ideas de Rousseau bien podían ser usadas para oponerse a las tendencias democráticas del momento y para rechazar como ficticia (tal cual lo hiciera luego Marx) la democracia representativa. El repudio hacia el fenómeno de la representación puede servir para deslegitimar las instituciones intermedias de equilibrio y control en una democracia republicana. No por azar han sido detectados en Rousseau “acentos premarxistas subrayados por Engels”²¹.

Por otro lado, si bien de ninguna manera cabe suponer que Rousseau hubiera estado de acuerdo con ello, otro uso posible de sus ideas es el de un optimismo dogmático sobre la decisión colectiva que puede conducir a un absolutismo electivo a dictadura de la mayoría. Aseveraciones como que la voluntad general nunca se equivoca y que ser sometido a la voluntad general es ser obligado a ser libre, claro que mal interpretadas o tomadas en forma descontextualizada y literal, bien pueden servir para fundamentar la plena concentración del poder en un gobernante electo que alegue de esa forma una supuesta relación directa con el pueblo, sin intermediarios.

Como dijimos, Rousseau defendió una democracia directa de tipo asamblearia y comunal. Sólo como último recurso, ante la imposibilidad de aquello, aceptó en algunos casos, con muy duros cuestionamientos y en cierto modo contradiciéndose,

²¹Touchard, *op. cit.*, p. 329.

una democracia representativa a la que denominó “aristocracia electiva” y describió como “la mejor de todas las aristocracias”²².

En definitiva, con errores de cálculo sobre la representación, la masificación y la nacionalización, Rousseau fue un demócrata republicano que creyó en el bien común y confió, de manera práctica aunque restringida, en el valor superior de las decisiones colectivas, aceptando la existencia funcional de un “pueblo” como ente distintivo.

El contrapunto de Kelsen.

Se puede identificar una postura pesimista sobre la decisión colectiva incluso dentro del marco del liberalismo y, específicamente, del liberalismo político. Para ello, al no poder hacer por razones de espacio un análisis más amplio, nos centraremos en la figura de Hans Kelsen. Como vemos, el pesimismo puede estar presente, no sólo en ideologías autoritarias, sino también en ideologías democráticas. En este último caso, la ideología democrática en cuestión se volverá más dogmática, debilitándose, pues en ella el sistema democrático habrá perdido una parte importante de su fundamentación.

De ninguna manera se niegan los importantes aportes de Kelsen al pensamiento democrático²³, como su idea de constitucionalizar y democratizar los partidos políticos, su firme defensa de los mecanismos de democracia participativa y

²²Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*, *op. cit.*, p. 72.

²³Vázquez, Jorge Robles. “Hans Kelsen, su concepto de democracia y la Constitución de Austria de 1920”. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. México. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/239/art/art7.pdf>.

de los derechos de las minorías, o su crítica al colectivismo y al engaño de asignar personalidad psíquica al Estado. Pero ello no quita que su pesimismo en relación con la decisión colectiva ejerció una influencia negativa sobre la fortaleza de las ideas democráticas. Veamos someramente de qué manera ocurrió esto.

Una cosa es asignarle personalidad psíquica al Estado, cayendo en el colectivismo, y otra muy distinta reconocer la existencia funcional de una voluntad colectiva que emerge como fenómeno distinguible por el aumento cualitativo de la capacidad de procesar información. Lo primero lleva a reemplazar las voluntades de los ciudadanos por una voluntad unilateral del gobernante que se presenta como “voluntad de Estado” y, por tanto, del “pueblo” o “sociedad”, más allá del contenido de las voluntades individuales y del respeto o no de los derechos humanos. Lo segundo, el reconocimiento de una existencia funcional del pueblo, implica confiar en que, a la larga, la democracia permite siempre un resultado superior al de cualquier autoritarismo o sistema de decisión unilateral. Kelsen habría contribuido a fortalecer el pensamiento democrático al rechazar lo primero pero no al rechazar también lo segundo.

Este pesimismo sobre la decisión colectiva llevó al jurista austríaco a aseverar que la representación política (y por deducción lógica la democracia representativa) era una ficción, en sintonía con Rousseau y Marx. Esto último inevitablemente irradia cierto pesimismo y descreimiento hacia toda su defensa de la democracia, muy valiosa y heroica por cierto en el contexto histórico en que se dio.

Ya que hayamos de ser gobernados, aspiremos al menos a gobernarnos por nosotros mismos. (...). Es políticamente libre quien, aun estando sometido, lo está solamente a su propia voluntad y no a la ajena. (...). Rousseau, tal vez el primer teórico de la democracia, plantea la cuestión relativa al Estado ideal. (...). Este planteamiento del problema no está libre de prejuicios, porque al investigar la esencia de la democracia no cabe de antemano suponerla como la mejor forma del Estado. (...). Mas ni siquiera el que vote con la mayoría puede decir que está exclusivamente sometido a su propia voluntad, como puede apreciarlo tan pronto como modifique la opinión que manifestó en su voto. (...). Sería imposible justificar el principio de la mayoría diciendo que más votos tienen mayor peso que menor cantidad de ellos. (...). La democracia (...) es compatible aún con el mayor predominio del poder del Estado sobre el individuo e incluso con el total aniquilamiento de la “libertad” individual y con la negación del ideal del liberalismo. Y la Historia demuestra que el poder del Estado democrático no propende a la expansión menos que el autocrático. (...). En definitiva, la unidad del pueblo es sólo una realidad jurídica. (...). A este fin sirve la *ficción de la representación*.²⁴

Es verdad que en un pasaje Kelsen se expresa a favor de una tensión dialéctica entre la mayoría y la minoría. Empero, la justificación posterior de esa afirmación se

²⁴Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia*. Buenos Aires: Editorial Labor, 1934, pp. 16, 17, 21, 23, 24, 30 y 52. Disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0624.pdf>.

centra únicamente en la idea de “transacción”. Cada bloque sacrifica una parte de sus ideas al mero efecto de garantizar una convivencia pacífica.²⁵

Es cierto que la democracia garantiza mejor que ningún otro sistema la paz interior, pero si la defensa de la democracia se basa solamente en un argumento de tipo negativo, para desalentar algo malo, y no para generar un proceso de acercamiento a la verdad y al bien común inexistente en cualquier variante del autoritarismo, no cabe duda de que la fundamentación a favor de la democracia se debilita. Dicha postura implica darles cabida a todas las críticas existentes contra la democracia y dejarle a ésta un reducto intelectual ínfimo, muy vulnerable por cierto ya que en ciertos contextos, por más de que a largo plazo ese tipo de paz sea insustentable e indeseable, puede parecer a simple vista que la represión autoritaria es la única manera de imponer el orden en lo inmediato.

Pero lo interesante aquí es analizar el efecto que puede tener en un pensamiento democrático la inserción de una lógica causalista que descrea de los fenómenos sistémicos y conduce inevitablemente a cierto incremento del nivel de razonamiento dogmático. Frente al argumento relativamente solitario y endeble de la conveniencia de una transacción para pacificar las relaciones políticas, Kelsen parece verse obligado a reforzar su argumentación con lógicas abstractas.

En el ideal de la democracia (...) convergen dos postulados de nuestra razón práctica y reclaman satisfacción dos instintos primarios de la vida social. En primer lugar, la protesta contra la coacción resultante del estado

²⁵Kelsen, *op. cit.*, p. 141.

social, la reacción contra la voluntad extraña, ante la cual la propia tiene que doblegarse, y la retorsión contra la heteronomía. Es la misma Naturaleza la que en su ansia de libertad se subleva contra la sociedad. (...). Y mientras más profundamente alientan contra el señor o el imperante los sentimientos de los súbditos: “Él es un hombre como yo, y todos somos iguales. ¿De dónde emana su derecho a mandarme?” Así, la idea absolutamente negativa y anti-heroica de la *igualdad* presta base a la aspiración, también negativa, hacia la *libertad*. Del supuesto de nuestra igualdad –ideal– puede inferirse la tesis de que nadie debe dominar a nadie.²⁶

Lo cierto es que la negación del fenómeno de la voluntad colectiva por parte de Kelsen parece vincularse llamativamente con la adopción de una definición formalista o procedimentalista de la democracia que le quita contenido al concepto y lo hace susceptible de una manipulación autoritaria. De nuevo: “La democracia (...) es compatible aún con el mayor predominio del poder del Estado sobre el individuo e incluso con el total aniquilamiento de la ‘libertad’ individual y con la negación del ideal del liberalismo.”²⁷

Si la democracia es sólo un acto aislado de elección popular del gobierno y no un sistema institucional que garantiza el control permanente del gobernante elegido y el respeto de los derechos humanos básicos, es fácil vislumbrar las distorsiones que se

²⁶Kelsen, *op. cit.*, pp. 15-16.

²⁷Kelsen, *op. cit.*, pp. 16, 17, 21, 23, 24, 30 y 52.

pueden dar en la práctica al momento de implementar la democracia. No quiere decir que Kelsen promoviera una democracia meramente formal, pero al aceptarla como democracia la termina favoreciendo en cierta medida.

A partir de este contrapunto de Kelsen, se desarrolla una corriente muy influyente durante el siglo XX que, aunque adhería al liberalismo político, lo hacía de un modo dogmático y formal que lo debilitaba frente a sus numerosos y sagaces enemigos. Se destacó posteriormente en esta línea Joseph Schumpeter, para quien la democracia no era más que un método de combate político por medio de elecciones competitivas para formar gobierno.²⁸ Así, se difundió un concepto de democracia restringido a lo electoral, que no reparaba en la situación política e institucional circundante y que se volvió rápidamente el enfoque hegemónico.²⁹

Si, como afirma Kelsen, la democracia no supone un mínimo de libertad y es compatible con su aniquilación completa, entonces no es parte tan esencial del liberalismo, y éste se ve obligado a buscar sus fundamentos más profundos y propios en el ámbito económico. Esto lleva a una sobrevaloración de las variables estrictamente económicas frente a las institucionales, lo cual, en el mejor de los casos, conduce a un liberalismo economicista que rompe con sus fundamentos originales y subestima la importancia de las instituciones.

Si no existe un pueblo en sentido funcional, la sumatoria de voluntades no acerca a la verdad o al bien y, por ende, no existe un mecanismo de decisión favorable

²⁸Schumpeter, Joseph Alois. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Traducción de José Díaz García. México D. F.: Editorial Aguilar, 1961, p. 343.

²⁹Vidal de la Rosa, Godofredo. "Teoría democrática. Joseph Schumpeter y la síntesis moderna". *Argumentos*. México. Vol. 23, no. 62, enero/abril. 2010. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952010000100008.

a la consecución de los intereses legítimos de todos los integrantes de la sociedad por igual. La democracia pasa a ser un mero procedimiento neutral e insípido incapaz de suscitar un entusiasmo racional.

Esta línea de pensamiento le allanó el camino a la teoría de la elección racional, así como a la lógica de la acción social de Olson³⁰. Éstas, ante la supuesta inexistencia de comportamientos de bien común y de entes colectivos funcionales, vieron la necesidad de interpretar el comportamiento colectivo como fruto de consideraciones economicistas puramente individuales. Como no podía ser de otra forma, estas teorías resultaron inapropiadas para explicar fenómenos colectivos que conllevaban procesos complejos no susceptibles de ser comprendidos únicamente en base a conductas individuales aisladas.³¹

No es casual que Kelsen haya caído en algunos casos en cierto relativismo (más allá de que él usó la palabra “relativismo” como una mezcla de relativismo y pluralismo). Esto puede verse en su positivismo jurídico irrestricto, que involucraba un repudio hacia toda forma de iusnaturalismo, y en su crítica hacia el “absolutismo filosófico”³². Por momentos, Kelsen se apartó del mero falibilismo y afirmó la inexistencia de realidades absolutas, desviándose hacia el relativismo. Resulta esto comprensible puesto que el austríaco no distinguía entre tres posturas epistemológicas

³⁰Olson, Mancur. *The logic of collective action. Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press, 1965 (2002).

³¹Tarrow, Sidney. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 55-56.

³²Kelsen, Hans. “Absolutismo y relativismo en filosofía y en política”. En: *¿Qué es la justicia?* España: Planeta-Agostini, p. 113. Citado por: Vázquez, Jorge Robles. “Hans Kelsen, su concepto de democracia y la Constitución de Austria de 1920”. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. México. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/239/art/art7.pdf>.

(pesimismo, falibilismo y optimismo, según Popper) sino tan sólo entre dos, diluyendo el falibilismo en las dos restantes. Puede que esto lo haya llevado, en algunos casos, a un relativismo que le impidiera una confianza más firme en la decisión colectiva. De hecho, ha sido criticada su postura por caer inadvertidamente en un autoritarismo epistemológico y valórico, así como también por transformar la tolerancia en indiferencia.³³

Quizás tampoco sea casual que Kelsen haya postulado para Europa un sistema de control de constitucionalidad concentrado que rompió con la tradición americana del control difuso³⁴. Es decir, se opone a una decisión colectiva espontánea o descentralizada de los jueces al efecto de determinar la constitucionalidad de las leyes. De nuevo, se ven indicios en Kelsen de tender, dentro de la democracia, hacia una desconfianza en la decisión colectiva.

En definitiva, sin salirse de los cauces democráticos, Kelsen le retiró al fenómeno de la decisión colectiva cualquier tipo de confianza especial, concibió al pueblo como mera suma de individualidades, debilitó la categoría de bien común adhiriendo a un relativismo filosófico que parece acercarse al pesimismo epistemológico, promovió un enfoque formal y procedimentalista de la democracia que se aleja del ideal republicano y, podríamos decir, se insertó en una tendencia interna del liberalismo que podríamos denominar “dogmática-economicista”. Esto refuerza la hipótesis de la cierta conexión lógica entre las seis facetas analizadas

³³San Martín, Jaime Araos. “Relativismo, tolerancia y democracia en H. Kelsen”. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*. Pontificia Universidad Católica de Chile. 2008, vol. III, n. 19, pp. 253-269. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122940003>.

³⁴Ugarte, Pedro Salazar. “Nota sobre democracia y Constitución en la obra de Hans Kelsen”. *Isonomía*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. 2008, N° 28, pp. 187-197. Disponible en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/141241.pdf>.

puesto que, al alejarse Kelsen de Aristóteles y Rousseau en su mirada sobre la decisión colectiva, también acabó haciéndolo en mayor o menor medida en los demás aspectos.

Popper y el rescate sistémico del optimismo aristotélico.

Antes de adentrarnos en Popper, parece atinado hacer una mención genérica de la filosofía estadounidense, cuyos desarrollos se emparentan con la elaboración popperiana posterior. En esta línea, se hicieron experimentos prácticos que buscaron acreditar empíricamente la existencia distinguible de una voluntad colectiva como ente funcional, no como ente psíquico.

El típico ejemplo es el de adivinar cuántas canicas hay en un frasco. Si les pedimos a muchas personas que adivinen cuántas hay, en la enorme mayoría de los casos el promedio de sus respuestas o el acuerdo entre ellos será más próximo a la respuesta correcta que la mayoría de los números arrojados individualmente por cada uno de los participantes, cuando no más próximo a todos ellos. Además, la persona o minoría que excepcionalmente se acerque más que el grupo a la respuesta correcta irá variando si repetimos el experimento. De manera tal que las posibilidades de acercarse a la respuesta correcta aumentan drásticamente si la decisión es colectiva, incluso en comparación con el desempeño individual de quien mejor se hubiera desenvuelto de manera particular.³⁵

³⁵Matteucci, Aldo. "Review of The Wisdom of Crowds: Why the Many are Smarter than the Few (by James Surowiecki)". Disponible en: <http://www.diplomacy.edu/resources/books/reviews/wisdom-crowds-why-many-are-smarter-few>, accedida el 26 de abril de 2015.

La explicación de este experimento es que las decisiones colectivas incrementan los puntos de captación y procesamiento de información en relación con las decisiones unilaterales. Ningún individuo es dueño de la verdad y todos tenemos una opinión limitada y restringida por nuestro punto de vista parcial. Pero si la decisión es colectiva, se crea un sistema de procesamiento de información descentralizado, que combina los diversos puntos de vista parciales logrando una imagen colectiva de la realidad mucho más ajustada que la que puede caber en la mente de una sola persona. Esto no implica caer en el relativismo de negar una realidad objetiva, clausurando el debate, sino valorar la inclusión de la mayor cantidad de voluntades libres que sea posible en el proceso de decisión, bajo la premisa de que nadie puede alcanzar la verdad en su totalidad ni tener certeza plena acerca de cuánto se ha acercado a ella.

Se puede establecer una conexión entre la filosofía pragmatista que se desarrolla en Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX y la teoría de Popper. De hecho, en muchos casos ambas corrientes parecen decir lo mismo con palabras distintas. Cuando Popper habla de que la verdad no se puede conocer con certeza y de que, por tanto, sólo podemos avanzar hacia la verdad detectando las imperfecciones de nuestras teorías y subsanándolas, el pragmatismo estadounidense dice que la veracidad de una idea no se mide por su lógica abstracta sino por sus resultados. En palabras de William James: “La verdad *es una especie de lo bueno* y no como se supone corrientemente una categoría distinta de aquello coordinada con ello. *La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser*

*bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas.*³⁶ Es cierto que Popper cuestiona el instrumentalismo³⁷, pero su crítica al instrumentalismo se relaciona con una diferenciación conceptual entre ciencia y técnica, y no con una crítica a la noción de que las ideas deben ser juzgadas de manera práctica.

En sintonía con la concepción del pueblo como ente funcional, John Dewey fue, en la filosofía estadounidense, uno de los primeros en poner de relieve la existencia del pueblo como ente separado de sus componentes. Para él la sociedad en su carácter unificado y estructural es el hecho del caso. El individuo no social es una abstracción a la que se llega imaginando lo que sería el hombre si le quitaran todas sus cualidades humanas. La sociedad, en su conjunto, es el orden normal, y la masa como agregado de unidades aisladas es la ficción.³⁸

Por su parte, se puede decir que, de manera histórica y científicamente mucho más actualizada, y por ello quizás con mayor grado de sistematicidad, precisión y coherencia, Karl Popper retoma el optimismo práctico y republicano de Aristóteles en relación con las decisiones colectivas. Inspirándose en Voltaire, comienza por reafirmar la falibilidad humana:

Voltaire se pregunta: “¿Qué es la tolerancia?” Y responde (traduzco libremente): “Tolerancia es la consecuencia necesaria de constatar nuestra

³⁶James, Williams. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Buenos Aires: Ediciones Orbis, 1984, p. 61.

³⁷Popper, Karl R. *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998, pp. 152-153.

³⁸Dewey, John. *The ethics of democracy, The early works 1882-1898*. Comp. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967-72, vol. 1. 232. Citado por: Menand, Louis. *El club de los metafísicos*. Buenos Aires: Destino, 2003, pp. 311-312.

falibilidad humana: errar es humano, y algo que hacemos a cada paso. *Perdonémonos pues nuestras mutuas insensateces. Éste es el primer principio del derecho natural.*” Aquí Voltaire apela a nuestra honestidad intelectual: debemos admitir nuestros errores, nuestra falibilidad, nuestra ignorancia.³⁹

Vemos así que bajo ningún aspecto podemos decir que Popper adscriba al optimismo dogmático con relación a las decisiones colectivas. Su fuerte crítica al “esencialismo”⁴⁰ parece ser una faceta de su rechazo del dogmatismo. De toda su teoría surge claramente, reflejado en el citado párrafo, el principio de la falibilidad humana. De ahí que las decisiones colectivas, por ser humanas, son necesariamente también falibles. Y esto implica, como contrapartida, una limitación al accionar humano, pues nos dice Popper, de nuevo citando a Voltaire, que, si se debe aceptar e instaurar la tolerancia fruto del reconocimiento de la falibilidad humana, la intolerancia no puede ser tolerada. Con lo cual tenemos que una supuesta decisión colectiva intolerante no debería ser admitida porque anularía la libertad y, por ende, la expresión colectiva auténtica.

Popper, igual que Aristóteles, desemboca así en el gobierno limitado y en la democracia republicana (en el sentido que aquí damos a esta expresión) como condición necesaria de la libertad política. “Si concedemos a la intolerancia el derecho a ser tolerada, destruimos la tolerancia, y el Estado constitucional. Éste fue el destino

³⁹Popper, Karl R. “Tolerancia y responsabilidad intelectual”. Conferencia en la Universidad de Tubinga, 26 de mayo de 1981, p. 3. Disponible en: <http://www.hacer.org/pdf/Popper.pdf>.

⁴⁰Popper, Karl R. *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Editorial Tecnos, 1994. ¿, pp. 23-26.

de la República de Weimar.”⁴¹ La capacidad de las personas de ejercer presión sobre sus gobernantes y controlarlos se tornaba esencial para el filósofo austríaco. Tanto es así que prácticamente definió la democracia como “la posibilidad de deshacerse del gobierno sin derramamiento de sangre”⁴². Subyace de nuevo la idea de límite.

Popper logró, de alguna manera, una explicación científica acabada sobre el fenómeno de la decisión colectiva, que muchos otros habían observado fundamentalmente de manera empírica e intuitiva pero sin racionalizarlo completamente (salvo quizás, como vimos, en el caso de la filosofía estadounidense de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX).

La solución reside en comprender que todos nosotros podemos errar, y que con frecuencia erramos, individual y colectivamente, pero que la idea misma del error y la falibilidad humana supone otra idea, la de *verdad objetiva*: el patrón al que podemos no lograr ajustarnos. Así, la doctrina de la falibilidad no debe ser considerada como parte de una epistemología pesimista. Esta doctrina implica que podemos buscar la verdad, la verdad objetiva, aunque por lo común podamos equivocarnos por amplio margen. También implica que, si respetamos la verdad, debemos aspirar a ella examinando persistentemente nuestros errores: mediante la infatigable crítica racional y mediante la autocrítica.⁴³

⁴¹Popper, Karl R. “Tolerancia y responsabilidad intelectual”. Conferencia en la Universidad de Tubinga, 26 de mayo de 1981, p. 4. Disponible en: <http://www.hacer.org/pdf/Popper.pdf>.

⁴²Popper, Karl R. *La lección de este siglo*. Entrevistado por Giancarlo Bosetti. Buenos Aires: Temas Grupo Editorial, 1998, p. 108.

⁴³Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991, p. 38.

El mundo entero no cabe en la mente de una sola persona. Por ende, nunca podemos estar completamente seguros de nuestras verdades puesto que siempre hay una parte de la realidad que se nos escapa y cuya coincidencia o compatibilidad con nuestro modelo mental no podemos constatar.

Si la verdad existe pero no se puede conocer con certeza y lo único que se puede conocer o detectar es la falta de verdad o error, entonces la capacidad y probabilidad de aprender de la experiencia y de acercarse lo más posible a una verdad objetiva que desconocemos es sumando al debate y al proceso de decisión la mayor cantidad posible de ópticas o puntos de vista diversos. Cuantas más miradas reposen sobre un objeto, más probable será la detección de incongruencias entre ese objeto y la representación intelectual del mismo que se somete a discusión. Por eso, llevado al ámbito de la ciencia, las teorías u opiniones deben ser para Popper “contrastables”⁴⁴ con la realidad. No se trata de un optimismo absoluto, de tipo dogmático, ni de un pesimismo despreciativo o negador del valor de las decisiones colectivas. Es un tema de probabilidades y tendencias, lo que hace que se ponga el foco en las condiciones concretas de expresión de la voluntad colectiva para favorecer su mejor desempeño.

En sintonía con lo dicho anteriormente sobre el límite de la intolerancia, se deriva de la teoría de Popper sobre el avance cultural por medio de la detección del error que, para maximizar el acercamiento a la verdad, la libertad (de expresión, de información y de decisión) debe ser lo más amplia posible. Debe haber, por tanto,

⁴⁴Popper, Karl R. *Realismo*, *cit.*, pp. 214-215.

reglas de juego efectivas que protejan esas libertades y rijan por encima de la voluntad arbitraria de cualquiera de los partícipes de la discusión.

Una decisión grupal sin libertad no será, propiamente dicha, una decisión “colectiva”, puesto que, en ese caso, quien concentre el poder controlará la información o las conductas y, por ende, también la decisión. Se tratará de una decisión unilateral, en el mejor de los casos “disfrazada” de decisión colectiva.

Vemos así que Popper, igual que Aristóteles y Rousseau, desemboca en el optimismo práctico sobre la decisión colectiva, el falibilismo epistemológico, la aceptación de la categoría de “bien común” (en línea con la aceptación de la existencia de una verdad objetiva, más allá de que no podamos conocerla con certeza) y la concepción del pueblo como ente funcional, todo lo cual refuerza el ideal democrático-republicano desde una perspectiva del liberalismo práctico-institucional.

Reflexiones y conclusiones finales.

El debate sobre la decisión colectiva, dentro del liberalismo en particular pero también más allá de él, no está cerrado e incumbe a las discusiones más actuales. Se trata de un capítulo de la eterna lucha entre los valores democráticos y los autoritarios, que se da inclusive, con diversos grados o intensidades, dentro de las ideologías democráticas.

Antes de adentrarnos en las conclusiones específicas derivadas del recorrido anterior, cabe plantear o dejar abiertas ciertas reflexiones que exceden el objeto y la

extensión de este artículo pero que se vinculan fuertemente con el tema tratado, y que podrían ser tema de investigaciones o reflexiones futuras.

Entre estos interrogantes que quedan abiertos cabe mencionar la pregunta sobre con cuál de las posturas sobre la decisión colectiva se vincula el populismo, que en nuestros días atraviesa una llamativa e innegable vitalidad intelectual como propuesta de lógica política. En palabras de Laclau, quizás quien más ha revolucionado el pensamiento sobre el populismo en los últimos tiempos: “al fin de concebir al ‘pueblo’ del populismo necesitamos (...) una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo, es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad.”⁴⁵

A simple vista, para que esa parcialidad “quiera” funcionar como totalidad y para que se crea con derecho a negar la legitimidad de la otra parte de la sociedad, pareciera ser necesario reconocerle a ese pueblo una existencia psíquica separada, con una voluntad contraria o incompatible con la de un “anti-pueblo” al cual se le niega su pertenencia legítima a la sociedad política. Si sólo la parcialidad populista tiene legitimidad, entonces la voluntad colectiva “popular” será percibida como ilimitada y siempre certera. No se medirá su acierto por las consecuencias de sus decisiones sino por su supuesta legitimidad excluyente de origen. Esto parece una aproximación ineludible al optimismo dogmático sobre la decisión colectiva. En este sentido, en el tiempo reciente ha cobrado impulso la concepción del cuerpo deliberante o

⁴⁵Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 108.

“colectivo”, no como ente funcional, sino como “agente” exteriormente indiviso⁴⁶, lo que parece abonar la lógica populista.

Cabe destacar que, en función de lo analizado hasta ahora, el liberalismo parece ser incompatible con el optimismo dogmático sobre la decisión colectiva. Pues si el poder emergente del pueblo carece de límites, la división de poderes, el Estado de Derecho y los derechos humanos indefectiblemente se debilitarán o dejarán de tener una vigencia efectiva garantizada. Más aún, dejarán de existir las condiciones de posibilidad para la existencia de una voluntad colectiva auténtica desde el punto de vista del liberalismo práctico-institucional.

Otra discusión actual con la que se vincula el tema del presente escrito es la que plantean los comúnmente denominados “partidos de la red”, cuyo nombre oficial varía en cada caso pero que se distinguen por favorecer una plena horizontalidad partidaria por medio de las redes sociales. Sin dudas que la democracia directa constituye la forma más pura de la decisión colectiva. Esto fue lo que detectó Rousseau. Pero incluso él se dio cuenta de que la decisión colectiva no podía emerger como por arte de magia y de que necesitaba ciertas condiciones prácticas y concretas para existir. Estas son, básicamente y traducido al lenguaje actual, la circunscripción del poder colectivo al establecimiento de reglas generales, la libertad de expresión y de acceso a la información pública y la capacidad de comunicación entre los participantes del proceso de decisión.

La cuestión es entonces de qué manera se pueden conseguir esas condiciones para poder implementar una democracia directa o semi-directa efectiva dentro de los

⁴⁶Urfalino, *op. cit.*, pp. 37, 123, 138, 139, 169.

límites de las posibilidades técnicas y sociales de nuestras sociedades actuales. No bastará con que el líder consulte a sus bases a través de mecanismos diversos, sino que habrá que crear las condiciones para que la ciudadanía en su conjunto tenga la posibilidad de insertarse de manera estable y en red en el proceso de decisión.

Lo anterior se vincula también con la idea de crisis de representatividad, tan en boga en la actualidad, de la que en verdad siempre se ha hablado desde el surgimiento de la democracia misma. Pues en cierto modo toda representación supone una crisis desde el momento en que no es el titular de la decisión quien decide sino un representante elegido por aquél. Ahora bien, ¿permite la democracia representativa la expresión de una auténtica voluntad colectiva?

A simple vista, sin ánimo de exhaustividad y en función de lo analizado y reflexionado a lo largo del presente trabajo, se puede decir que en la democracia representativa, siempre que se den las tres condiciones señaladas anteriormente (que exigirán Estado de Derecho, división de poderes y tecnologías de comunicación adecuadas al tamaño del grupo en cuestión), existirá una decisión colectiva plena al momento de elegir al representante, y una decisión colectiva limitada o restringida cuando ese representante, sometido a la legalidad y a la competencia política efectiva por poderes públicos independientes, decida en nombre del pueblo que lo eligió influido fuertemente por la opinión de éste. También, en menor medida cuanto mayor sea la calidad institucional y la transparencia de la democracia representativa en cuestión, podrán quedar algunas decisiones políticas particulares no centrales al criterio unilateral del gobernante, aunque dentro de márgenes de maniobra limitados

por la legalidad decidida colectivamente. En este sentido, la decisión representativa, siempre que haya cierto control efectivo de parte de las bases hacia sus representantes, es una decisión equiparable en sus efectos y naturaleza a la decisión colectiva pero en forma limitada.

Yendo ahora sí al terreno de las conclusiones específicas y concretas del presente trabajo, se pueden extraer las siguientes:

Hay tres principales posturas posibles sobre la decisión colectiva: el optimismo práctico, que considera a la decisión colectiva superior a la unilateral pero entiende que se requieren ciertas condiciones básicas de libertad individual para que la voluntad colectiva pueda emerger como ente funcional; el pesimismo, que niega o subestima la importancia de la decisión colectiva y la existencia de una colectividad como ente funcional; y el optimismo dogmático, que considera que la decisión colectiva puede existir y debe prevalecer sin importar las condiciones concretas de su desenvolvimiento ni el grado de libertad o autonomía de los individuos que forman la colectividad.

El liberalismo, como corriente de pensamiento político, puede adoptar una forma práctica-institucional o bien configurarse de un modo dogmático-economicista. La postura sobre la decisión colectiva que adopte consciente o inconscientemente un liberal incidirá significativamente en su inclinación hacia una u otra corriente interna del liberalismo.

El pensamiento liberal, desde sus mismos inicios, tuvo como uno de sus principales argumentos a favor de la libertad política la idea de que la decisión

colectiva es superior a la decisión unilateral, y que, por tanto, la libertad de expresión y de debate, más la democratización de las decisiones, permiten la emergencia de un pueblo como ente funcional (no como agente volitivo u organicista) cuyas probabilidades de acierto sobre cuestiones generales son mayores que las de individuos que decidan por el resto en forma unilateral.

Democracia y liberalismo, lejos de entrar en tensión o ser incompatibles, más bien parecen ser sumamente convergentes, en especial en el caso del liberalismo práctico-institucional, que demuestra mayor capacidad de valoración de la democracia y de la decisión colectiva que el liberalismo dogmático-economicista. La decisión colectiva no es incompatible con la decisión individual sino con la unilateral. Las decisiones individuales para asuntos particulares que atañen sólo al propio protagonista, lejos de debilitar las decisiones colectivas, las fortalecen. Hacen a las condiciones de libertad personal que permiten el surgimiento de una voluntad colectiva auténtica para las cuestiones generales, las que deben regularse a través de reglas también generales al efecto de evitar la discrecionalidad y la arbitrariedad contrarias a la libertad.

El liberalismo como doctrina política puede subsistir adhiriendo a una visión pesimista sobre la decisión colectiva, pero no sin perder parte importante de su esencia y de su fundamento. Sin embargo, el liberalismo es incompatible con un optimismo dogmático con relación a la decisión colectiva.

Se puede concluir que hay una cierta conexión lógica, no mecánica ni lineal, entre el optimismo práctico sobre la decisión colectiva, el falibilismo epistemológico,

la noción del pueblo como ente funcional, la aceptación de la categoría del bien común, el sistema democrático republicano y el liberalismo “práctico-institucional”. El falibilismo epistemológico pareciera darle un sostén antropológico al optimismo práctico sobre la decisión colectiva, y esta última brindar un marco teórico para el sostenimiento de la categoría de “bien común”. Las tres nociones anteriores favorecen la aceptación del “pueblo” como ente funcional, no como ente psíquico o agente que desplace o suprima la individualidad de las personas. Y todo lo anterior ejerce una presión muy poderosa a favor de la democracia republicana, que es el sistema institucional capaz de sumar la mayor cantidad posible de voluntades libres al proceso de decisión de manera estable.

Para que el liberalismo pueda asimilar plenamente el fenómeno de la decisión colectiva y fortalecerse, debe abandonar visiones del mundo atomistas o meramente causalistas. No hay posibilidad de defender la superioridad de las decisiones colectivas sobre las unilaterales si no se parte de la base de que existen procesos complejos de auto-organización que escapan a la capacidad de observación de la mente humana y que permiten que las sociedades o grupos puedan, bajo ciertas condiciones, ejercer funciones o potencias que no podrían ser ejercidos a través de decisiones unilaterales. Ése es, en última instancia, el misterioso y sublime secreto de la democracia.