

El concepto de democracia totalitaria en Talmon y su pertinencia en nuestros tiempos

Talmon's Concept of Totalitarian Democracy and its Relevance Today

Miguel Ángel Martínez Meucci*

Doctor en Conflicto Político y Procesos de Pacificación (Universidad Complutense de Madrid, Cum Laude). Licenciado (Universidad Central de Venezuela, Magna cum Laude) y Magíster (Universidad Simón Bolívar, Graduado con Honores) en Ciencias Políticas. Profesor Agregado del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar

Resumen

Jacob Talmon acuñó el término “democracia totalitaria” para referirse a una forma particular de entender la democracia, heredera del pensamiento de Rousseau, característica de ciertos regímenes revolucionarios que consolidaron la modernidad política, pero que privilegia la figura del colectivo por encima de las libertades individuales y se relaciona con la idea de “mesianismo político”. En este artículo se enuncian los principales postulados de la obra de Talmon, con el ánimo de señalar su pertinencia en el mundo de hoy a la hora de comprender las amenazas que, desde regímenes y movimientos aparentemente democráticos, se ciernen sobre las libertades individuales. Se concluye estableciendo la continuidad existente entre las ideas de Talmon y el concepto de “democracia iliberal”, empleado frecuentemente hoy en día por Fareed Zakaria. Mientras la idea de “democracia totalitaria” se

Abstract

Jacob Talmon coined the term “totalitarian democracy” to refer to a particular form of understanding democracy, as envisioned by Rousseau. It is a trait of certain revolutionary regimes which consolidated political modernity although it privileges the community over individual groups, and it is related to the notion of “political messianism.” This article spells out the main foundations of Talmon’s work to show its relevance in today’s world and understand the threats that apparently democratic regimes and movements pose to individual liberties. Conclusions are presented setting up the existing continuity between Talmon’s ideas and the concept of “illiberal democracy” as frequently used at the present time by Fareed Zakaria. While the idea of “totalitarian democracy” was used to describe the typical mentality of the 18th and 19th centuries, the idea of “illiberal democracy”

* **Correo electrónico:** martinez.meucci@gmail.com / meucci@usb.ve

Recibido: 23-10-2011

Aprobado: 19-04-2012

elaboró para describir una mentalidad propia de los siglos XVIII y XIX, la idea de “democracia iliberal” se ajusta mejor a las tensiones que se presentan en nuestro tiempo entre liberalismo y democracia.

fits the current tensions between liberalism and democracy better.

Palabras clave

Democracia totalitaria; Democracia liberal; Democracia; Liberalismo

Key words

Totalitarian democracy; Illiberal democracy; Democracy; Liberalism

INTRODUCCIÓN

El concepto de “democracia” es tan esencial a nuestro tiempo como difícil de definir, más aun cuando nos percatamos de que el intento de comprender la democracia en nuestros días constituye, con frecuencia, un ejercicio autorreferencial. No es fácil pensar en profundidad en la democracia si se parte de la premisa de que la democracia es, *per se*, el mejor régimen posible. En el presente artículo se repasa la crítica liberal a las amenazas que la democracia puede representar para el individuo, con la finalidad de plantear esta problemática en la evolución reciente de la democracia a nivel global. Para ello, se discurre básicamente a partir de los lineamientos del pensamiento de Jacob Talmon.

Talmon fue un filósofo hebreo que acuñó el término “democracia totalitaria” para referirse a una forma particular de entender la democracia, heredera del pensamiento de Rousseau, característica de varios regímenes que emergieron de procesos revolucionarios y que consolidaron la modernidad política, pero que privilegia la figura del colectivo por encima de las libertades individuales y se relaciona con la idea de “mesianismo político”. Es una posición teórica que mantiene una fuerte continuidad con (y que denuncia la misma problemática que) la visión política de Tocqueville, en tanto pone el acento en los peligros que ciertas formas democráticas pueden entrañar para la libertad individual.

Aquí se enuncian los principales postulados de Talmon, con la finalidad de destacar los argumentos de este autor que consideramos más pertinentes para comprender la evolución de ciertos regímenes y movimientos democráticos de nuestro tiempo. En efecto, sostendremos aquí que ciertos movimientos y tendencias democráticas, a principios del siglo XXI, parecen enarbolar una idea de democracia que

guarda relación importante con la “democracia totalitaria” descrita por Talmon. En otras palabras, sin entrar en el análisis de casos particulares, veremos cómo diversos actores políticos desarrollan en nuestros días una visión radical de la democracia que, amparada en una retórica exacerbada de la igualdad y la participación, con frecuencia no hacen más que amenazar la pluralidad, la tolerancia y el necesario mecanismo de contrapesos jurídicos que desarrolló la visión más liberal de la democracia. El concepto de “democracia iliberal”, manejado por Fareed Zakaria, representaría una actualización de la visión de Talmon a una realidad cada vez más frecuente en nuestra época.

CONSIDERACIONES EN TORNO AL PROBLEMA DEL INDIVIDUO FRENTE A LA DEMOCRACIA

La democracia ha llegado a ser asumida en la modernidad no solo como la forma mejor de gobierno, sino también como la más natural y racional. Aquel viejo régimen que naciera en la Grecia clásica, que llevara a Atenas a su apogeo para luego verla caer derrotada en la Guerra del Peloponeso, quedó en el olvido durante dos milenios. Pero con la vorágine de hechos e ideas que fueron tomando cuerpo a partir de la Ilustración, la democracia iniciaría un nuevo período de ascenso hasta convertirse hoy en día en el régimen por antonomasia de la modernidad política.

Precisamente por eso, por el hecho de que vivimos en una “era democrática”, se nos puede hacer complicada la comprensión de las implicaciones profundas de la democracia como régimen. En el intento contemporáneo por comprender la democracia, se han elaborado diferentes definiciones, las cuales pueden ser, entre otros tipos, procedimentales, institucionales o normativas, con acento en el colectivo o en el individuo, con énfasis en la representación o en la participación, en la legislación o en la comunicación, y así muchas otras categorías, todas ellas en función de aquellos significados e implicaciones de la democracia a los cuales queramos prestar mayor atención. Se habla de democracia moderna, antigua, representativa, directa, participativa, liberal, burguesa, popular, mayoritaria, deliberativa, delegativa, económica, social y muchas otras categorías.

Ahora bien, lo cierto es que, en buena medida, la democracia ha terminado por convertirse en *creencia*, razón por la cual, quizás, a veces cuesta manejarla como una *idea*. Decía Ortega y Gasset que “mientras que las ideas las tenemos, en las creencias estamos” (1999:24-25), diferenciando así entre dos momentos: aquel en

el que aun podemos someter a consideraciones lógicas lo que pensamos, y ese otro en el que llegamos a considerar las conclusiones de nuestros pensamientos como verdaderas y evidentes. Dicho en otras palabras, al estar educados en las bondades de la democracia, a los contemporáneos puede hacérsenos más difícil comprender (o, al menos, hablar abiertamente de) los aspectos menos amables de este régimen, aquellos que probablemente fueron mejor comprendidos por quienes vivieron los orígenes de la democracia moderna (Constant, Tocqueville), o bien el final de la democracia antigua (varios de los maestros de la filosofía clásica griega).

Para comenzar nuestra argumentación en tal dirección, cabría en primer lugar recordar brevemente los rasgos característicos de la democracia, los elementos que permiten establecer una definición general, más allá de los diversos “apellidos”, modalidades o vertientes a las que posteriormente se pudiera hacer alusión. En su intento de definir el término “democracia”, Giovanni Sartori sostiene que: “En primer lugar, la democracia es un principio de legitimidad. En segundo lugar, la democracia es un sistema político llamado a resolver problemas de ejercicio (no únicamente de titularidad) del poder. En tercer lugar, la democracia es un ideal” (1999:29).

En tal sentido, Sartori explica que algunos elementos básicos de la democracia que se derivan de la afirmación anterior son, entre otros, los siguientes: 1) la titularidad del poder pertenece a los ciudadanos y no se acepta que dicho poder se derive de la fuerza; el poder ha de ser legítimo y sustentarse sobre consensos explícitos y verificados; 2) aspira esencialmente al autogobierno por parte de todos los ciudadanos; y 3) necesariamente implica que estos “se crean la democracia”, en tanto que una sociedad formalmente democrática cuyos ciudadanos no piensan ni se comportan como demócratas tiende a degenerar rápidamente en otro tipo de régimen. En efecto, dice Sartori que “las monocracias, las autocracias, las dictaduras son fáciles, se derrumban por sí solas; las democracias son difíciles, deben ser promovidas y ‘creídas’” (1999:31).

De esta forma, el autor florentino aporta aquí varios elementos que nos sirven como punto de partida para nuestra argumentación. Lo más importante en tal sentido es dejar sentado *que la democracia es, ante todo, una forma de gobierno en la que la titularidad del poder corresponde a todos los ciudadanos*, lo cual, por definición, implica la presunción y el establecimiento de un mínimo grado de igualdad política. Esta igualdad característica de la democracia va más allá de una igualdad ante la ley y, por lo tanto, constituye una igualdad más profunda y

significativa que la igualdad sobre la cual se basa la república (entendida esta última como imperio de la ley e igualdad de los miembros de la comunidad política frente a la ley). Dicha posición se sostiene tanto en premisas de carácter ontológico como normativo, tal como veremos a continuación.

La distinción entre las diversas formas de gobierno, estudiada desde la Antigüedad clásica, no ha obedecido nunca a un simple impulso taxonómico, sino que está animada principalmente por la eterna búsqueda de la filosofía política: la pregunta por el mejor régimen (Strauss, 1970). Tal como lo planteara Platón en su *República* y a partir de los consensos generalizados a partir de entonces, el mejor régimen es el que pueda ser considerado como más justo; el problema pasa entonces por la definición de justicia. Para los demócratas, *el mayor grado de justicia* que puede alcanzarse en un régimen se obtiene no tanto cuando el ciudadano está protegido frente a la arbitrariedad de otros, sino más bien *cuando se encuentra en posibilidad de participar en los asuntos públicos y en los procesos que dan lugar a las decisiones políticas*. De hecho, en democracia se asume que la mejor protección y salvaguarda contra la arbitrariedad del poder ejercido por uno, varios o muchos estriba, precisamente, en el ejercicio del poder por parte de cada ciudadano.

Esta visión particular de los asuntos públicos establece ciertas diferencias entre las nociones de democracia y república. Esta última, precisamente por plantearse como principal objetivo el gobierno de las leyes, concentrando su razón de ser en la necesidad de *impedir la arbitrariedad del poder*. Por su parte, la democracia se esfuerza en garantizar la posibilidad de participación de todos los ciudadanos en el poder, así como también en estimularla; por consiguiente, la *democracia* se orienta sobre todo a *fortalecer el poder*. Así lo entendió Alexis de Tocqueville, quien señaló:

... no creo que la naturaleza de un poder democrático sea carecer de fuerza y de recursos; creo, al contrario, que es casi siempre el abuso de sus fuerzas y el mal empleo de sus recursos los que lo hacen perecer. La anarquía nace casi siempre de su tiranía o de su inhabilidad, pero no de su impotencia [...] En las repúblicas democráticas, el poder que dirige la sociedad no es estable, porque cambia a menudo de manos y de objeto. Pero, en todas las partes donde se ejerce, su fuerza es casi insuperable (orig. 1835; 2005:264).

En función de tales argumentos, nos parece factible afirmar que la democracia se fundamenta en al menos una de las siguientes dos premisas, si no las dos:

- 1) *El gobierno donde todos pueden participar del poder es el más justo, porque ningún ciudadano queda así sujeto a un mandato en cuya gestación no haya tenido oportunidad de participar* (podría quizás sostenerse, por consiguiente, que esta es la respuesta –la autonomía del ciudadano y su participación– que la democracia pretende ofrecer al problema que preocupa a la república: la arbitrariedad).
- 2) *El gobierno democrático es el más justo porque se ajusta mejor que cualquier otro a un principio considerado como evidente: todos los seres humanos son racionales*. Si se asume esto, entonces se concluirá lógicamente que cada individuo no solo será el más competente a la hora de juzgar y procurar lo que más le conviene, sino que también estará inclinado a *comprender razones* en un proceso de deliberación, a aceptar una idea o propuesta que pueda mostrarse lógicamente como la mejor en una asamblea, siempre y cuando dicha idea se (de)muestre como la mejor para la comunidad política en general y no solo para un grupo o individuo en particular (de lo contrario, no obtendría el consentimiento de las partes).

De lo anterior se infiere que la *democracia funcionaría óptimamente cuando* se dan las siguientes dos circunstancias: en primer lugar, *la participación de cada ciudadano en los asuntos públicos*, con la finalidad de que no pueda alegar después que no fue consultado y que se ve obligado a cumplir con un mandato arbitrario; en segundo lugar, que durante su participación en los asuntos públicos se evidencie *la inclinación de cada ciudadano, no solo a proponer, sino también a comprender razones*, a aceptar la proposición que emerge como la más justa y racional en medio de una deliberación. La mayor bondad del régimen democrático consistiría así (de acuerdo con el punto de vista democrático) en que es el único régimen que, al asumir explícitamente la consideración de que cada ser humano es un ser racional por naturaleza, actúa en consecuencia y brinda (pero también demanda) a los ciudadanos la posibilidad de ponerse de acuerdo de forma racional, pacífica y voluntaria. De esta manera, la participación en los asuntos públicos es la principal salvaguarda del individuo; si este se abstiene voluntariamente de participar, el hecho necesariamente ha de lucir ante una mentalidad genuinamente democrática como una incongruencia con la propia naturaleza racional del ciudadano. El abstencionista o *free rider* es, por fuerza, un *idiotes*.

Sin embargo, la práctica cotidiana parece demostrar que la supuestamente evidente condición racional de cada ciudadano no lo conduce directamente a participar

en los asuntos públicos y, cuando lo hace, no necesariamente se inclina ante el “mejor” argumento. Se constata que ni todos los ciudadanos son suficientemente “participativos”, ni todos se encuentran igualmente orientados a dejarse llevar por el mismo argumento, independientemente de que en un momento dado pueda lucir como el mejor. Así, la realidad parece confrontarnos con dos tipos de situaciones concretas que operan como obstáculos para la democracia:

- 1) *La falta de participación de muchos ciudadanos.* Dicha falta de participación puede deberse a muchos motivos, tales como la apatía, el desinterés, la existencia de un consenso generalizado sobre el asunto a tratar que hace innecesaria a ojos de muchos ulteriores deliberaciones, la percepción de que la opinión individual no incidirá mayormente en el resultado de la discusión, la falta de preocupación frente al asunto público en juego, el temor a quedar públicamente expuesto como miembro de una minoría, la ignorancia con respecto al tema, la falta de tiempo, las dificultades geográficas y económicas, el consentimiento en la representación, etc.
- 2) *El hecho de que casi nunca se puede alcanzar un consenso absoluto.* Las razones por las cuales una o varias personas se mantendrán en una posición divergente a la de una mayoría también son múltiples y variadas: convicciones de orden religioso, cultural, ideológico o científico, intereses particulares, temor a perder una posición relativamente ventajosa, orgullo, simple voluntad de discrepar o llevar la contraria, etc. Dado que la democracia (como cualquier otro régimen) requiere a la postre tomar decisiones, las deliberaciones deben llegar a su fin incluso cuando no se ha alcanzado un verdadero consenso, situación para la cual se suele recurrir a la votación como última solución. Pero las votaciones conllevan la imposición de la decisión mayoritariamente apoyada, dividiendo necesariamente a la población en mayorías y minorías o, lo que es lo mismo, en ganadores y perdedores.

Por consiguiente, la realidad es que *la democracia no suele ser tanto el gobierno de todos, sino más bien el gobierno de las mayorías que se articulan en el seno de la fracción que participa.* Pero, dada esta circunstancia particular de la democracia, ¿en qué situación quedan quienes no participan, así como también aquellos que, aun participando, no son convencidos por las mayorías? Tal como decía Sartori, la democracia es un ideal, porque amerita de todos sus ciudadanos un continuo ejercicio de la virtud. Los ciudadanos que quedan en cualquiera de ambas situaciones corren el riesgo de ser juzgados como alejados de la virtud exigida a

un buen demócrata: ambos (aunque en distinto grado), el abstencionista y el disidente recalcitrante, “arruinan” la democracia; ambos la alejan de lo que *debe* ser. Por un lado, al ciudadano que no participa se le juzgará como moralmente débil, pusilánime, egoísta y poco comprometido (*idiotes*); por otra parte, al que se niega sistemáticamente a concordar con la mayoría, probablemente se le observará como principal causa de los conflictos internos a la comunidad política, considerándosele con frecuencia egoísta, centrado en sí mismo, contrario al bien común, apátrida o extranjero; en el mejor de los casos, será el más débil en el debate público.

En la democracia existe siempre, por lo tanto, una *aspiración al consenso*; lo que puede variar es su grado de tolerancia al disenso. Jean-Jacques Rousseau es, en cierto modo, el padre de las democracias que manifiestan escasa tolerancia al disenso. Su obra está plagada de inquietud y zozobra frente al hecho, real e incontrovertible, del conflicto. Como buen racionalista, Rousseau aspiró a la mayor perfección social, e incluso a la felicidad generalizada, desde una visión abstracta e idealista que orientaba principalmente hacia la aspiración de lograr la máxima armonía política y social. El filósofo ginebrino razonó siempre desde la convicción de que el ser humano es absolutamente educable, que los órdenes políticos y sociales son perfectibles y que la razón humana puede moldear el mundo a su propia imagen y semejanza. Pero no solo eso: consideró factible la expresión del consenso entre todos los ciudadanos en una sola voluntad, llamada *voluntad general*.

Para Rousseau (santo y seña de la tradición revolucionaria que tan profundamente marcaría la transición desde el Antiguo Régimen a la modernidad), el hecho de la pluralidad entre los hombres, la divergencia de opiniones o la búsqueda personal de intereses personales, es secundario frente al imperativo fundamental de tener razón. Esa razón, que en teoría nos caracteriza a todos, puede dar correcta cuenta de la realidad cuando no se ve empañada por las pasiones, por lo tanto, la voluntad general puede ser definida en forma objetiva si se razona sin prejuicios en función de la utilidad común. Rousseau se mantiene así apegado una noción abstracta y unívoca de la razón (y por ende, del bien común), la cual solo se hace visible plenamente en la circunstancia (prácticamente imposible) de que todos estén de acuerdo. Solo así puede pensarse en una sociedad bien constituida, capaz de mejorar el estado de naturaleza. Dice Rousseau: “Solo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar con arreglo a otros principios y a consultar a su razón antes de escuchar sus inclinaciones” (1973:21).

Persistir en el disenso con respecto a la voluntad general, sea lo que esta sea, constituye (tal como señalábamos en párrafos anteriores) evidencia de egoísmo, de falta de solidaridad con el resto de la comunidad política, de inmoral anteposición de los intereses individuales sobre los colectivos. *Para Rousseau* (en lo que podríamos considerar como un razonamiento “hiperdemocrático”), *no es racional quien opina de forma distinta a la voluntad general*; ello solo puede suceder cuando se está cegado por las propias pasiones. En el fondo, la comunidad le hace un favor al disidente cuando lo obliga a obedecer: “El que se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre” (1973:21), y además *racional*, según se deduce de la teoría de Rousseau. Tal como señalamos al inicio, el problema de salvaguardar a los gobernados del ejercicio arbitrario del poder, dificultad que trata de prevenir la república mediante la constitución del imperio de la ley, tiende a ser resuelto en la mentalidad democrática (al menos en esta vertiente más radical y colectivista) con la posibilidad o derecho a la participación que otorga al ciudadano. De ahí que Rousseau sostenga que “la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (1973:22).

Cierto es que, más allá de las múltiples definiciones y matices, la democracia se concibe, y ha sido concebida siempre, como un *régimen de libertad*. Al descartar la fuerza como origen del poder, la democracia necesariamente implica una mínima garantía de libertad para el ciudadano. Ahora bien, la manera en la que se conceptualiza dicha libertad ha evolucionado de distintas formas, según las diversas modalidades en que ha sido pensada y comprendida la democracia. *Pensamos que tal evolución ha obedecido, en buena medida, al cambio en la naturaleza de las amenazas que enfrenta la libertad*. En la Antigüedad clásica, el mayor peligro potencial para la libertad lo constituía la posibilidad de ser esclavizado por una nación extranjera, razón por la cual la necesidad de consolidar la pertenencia a una comunidad política era vital; en tales circunstancias, difícilmente la sujeción a dicha comunidad podría haber sido considerada un mal mayor. Siglos después, con la progresiva desaparición de la esclavitud, la regularización de la guerra, la posterior irrupción de las masas en la vida política, pero sobre todo con el surgimiento de ese verdadero Leviatán o “máquina de poder” que encarna el Estado moderno, pasarían a ser precisamente el Estado y las masas las mayores amenazas a la libertad.

Sería Benjamin Constant (orig. 1816, 2001) el primero en identificar la naturaleza de una nueva idea de libertad que nacía con la modernidad: *la libertad*

individual con respecto al Estado, entendido este en su doble acepción: como sociedad constituida (distinta y contrapuesta al “estado de naturaleza”, interpretación generalizada hasta principios del siglo XIX) y como “máquina de poder” o entramado burocrático. Constant entiende que la vida moderna ha abierto al ciudadano enormes posibilidades para la ampliación de sus horizontes vitales y para el desarrollo de una vida más plena, cada vez más alejada de la mera supervivencia y más rica en la exploración de diversos significados. En ese mundo nuevo que lleva estampado el sello de la “razón”, el individuo encuentra en sí mismo (no en Dios, ni en el mito, ni en la tradición, ni en las castas y privilegios) las nuevas bases de su seguridad existencial y de su afianzamiento en el mundo, con lo cual la posibilidad de perderlas a manos de cualquier entidad colectiva aparece necesariamente como terrible y amenazante. Y ello sigue siendo así incluso cuando esas entidades dicen luchar contra las cadenas del oscurantismo y a favor de la libertad y emancipación del hombre (como hizo, por ejemplo, el partido jacobino durante la Revolución Francesa).

Tal es el temor que caracteriza a los más refinados espíritus aristocráticos durante el período comprendido entre finales del siglo XVIII y la amenaza totalitaria que degeneró en la Segunda Guerra Mundial. No nos parece una exageración afirmar que este temor constituye para Tocqueville, espectador y protagonista de excepción en esa turbulenta primera mitad del siglo XIX, nada menos que el motivo, columna vertebral y eje conductor de toda su obra. En efecto, podría describirse al pensamiento de Tocqueville como un esfuerzo supremo por parte de la razón individual para protegerse del peso enorme de la legitimidad democrática, la cual no opera siempre al servicio de la justicia o la sensatez. Así, para el escritor francés, el poder de la mayoría se constituirá como un Leviatán mil veces más poderoso y terrible que el soberano monarca de la teoría de Hobbes.

No deja de ser paradójico que el optimismo cartesiano del siglo XVIII, que lucía tan sereno y equilibrado en boca de los ilustrados aristócratas de la época (seguros y convencidos como estaban de la perpetuidad del Antiguo Régimen), terminara por convertirse en la peor de sus pesadillas cuando, al momento de ser degustado y no necesariamente bien digerido por las muchedumbres, desencadenara la vorágine terrible de la revolución. Tocqueville vio en lo uno el origen de lo otro y, por ende, la posibilidad de dar sentido a la revolución. Esa fe en la razón, así como la consiguiente y progresiva racionalización de la vida social y política que impulsó el despotismo ilustrado, tendrían por consecuencia lógica y necesaria la irrupción de la democracia, que Tocqueville concibe como la culminación de

ese proceso de racionalización. Así lo deja entrever el aristócrata francés en el siguiente párrafo:

No había pasado un año desde que se iniciara la Revolución, cuando Mirabeau escribía secretamente al rey: “Comparad el nuevo estado de cosas con el antiguo régimen, de ahí nacen el consuelo y la esperanza. Una parte de los actos de la asamblea nacional, la más importante, es evidentemente favorable al gobierno monárquico. ¿No significa nada, pues, no tener parlamento, ni países de estados, ni cuerpos de clero, de privilegiados, de nobleza? La idea de no formar más que una clase de ciudadanos hubiese agradado a Richelieu: esta superficie igualitaria facilita el ejercicio del poder. Muchos reinados de gobierno absoluto no habrían hecho tanto por la autoridad real como este año de revolución”. Eso era comprender la revolución como un hombre capaz de conducirla (2004:40).

Esta idea es desarrollada también por una precisa lectora de Tocqueville como fue Hannah Arendt, quien sostuvo lo siguiente:

Es perfectamente natural que una revolución esté predeterminada por el tipo de gobierno que viene a derrocar; nada por tanto tan plausible como explicar el nuevo principio absoluto, la revolución absoluta, en función de la monarquía absoluta que la precedió y llegar a la conclusión de que cuanto más absoluto sea el gobierno más absoluta será la revolución que le reemplaza (orig. 1963, 2006b:211).

Precisamente por tales razones es que el tránsito del viejo orden a la democracia no se produjo de forma ordenada y pacífica, sino que sobrevino como *revolución*, como violenta irrupción de un absoluto, de una racionalidad tan pretendidamente absoluta como absolutista, como el nacimiento terrible y dramático de una nueva era, y de un poder mucho mayor que el que caracterizaba al régimen anterior. Prosigue Tocqueville:

Puesto que la Revolución francesa no ha tenido únicamente por objeto cambiar un gobierno antiguo, sino abolir la forma antigua de sociedad, tuvo que combatir a la vez todos los poderes establecidos, destruir todas las influencias reconocidas, borrar las tradiciones, renovar las costumbres y los usos, y vaciar en cierto modo el espíritu humano de todas las ideas en las que hasta entonces se habían basado el respeto y la obediencia. De ahí su carácter tan singularmente anárquico. Pero apartad esas ruinas: percibiréis un poder central inmenso, que ha atraído y absorbido en su unidad todas las partículas de autoridad y de influencia que antes se hallaban dispersas en una infinidad de poderes secundarios, de órdenes, clases, profesiones, familias e individuos, y como esparcidas por todo el cuerpo social (2004:40-41).

En suma, Tocqueville reconocía un potencial enorme en la nueva democracia que, sin embargo, se erigía también como una enorme amenaza potencial a la libertad individual. Más recientemente, y trabajando sobre las bases firmemente establecidas por Constant, Tocqueville, Stuart Mill y otros autores decimonónicos, varios de los filósofos, juristas y politólogos de nuestro tiempo han producido trabajos de extraordinario valor a la hora de comprender la relación necesaria pero tortuosa y nada bien definida entre democracia y libertad. Nos interesan aquí, especialmente, aquellos que han sentido la necesidad de defender la libertad de las lesiones que a veces le han infligido ciertas formas de democracia.

En tal sentido, el ya mencionado Sartori es enfático a la hora de afirmar que la democracia *moderna* es, y solo puede ser, *liberal-democracia*. Para el politólogo florentino, “Fuera del Estado democrático-liberal no existe ya libertad, ni democracia” (1999:43). Sartori sostiene como un hecho evidente y comprobado que aquellas formas de Gobierno verdadera o presuntamente democráticas que sojuzgaron la libertad individual a los designios de una voluntad colectiva o superior, expresada de forma tácita o explícita, terminaron por no ser democráticas en absoluto. Asimismo, Sartori asume y refresca los argumentos que ya diera Constant a comienzos del siglo XIX para hacer ver que la modernidad es incompatible con una visión colectivista, antigua o directa de la democracia, y que cuando esta pretende ser implantada en nuestros días, el resultado final es una desaparición de la democracia.

Por su parte, Norberto Bobbio (1989) y Fareed Zakaria (2006) también han analizado con detenimiento el problema de las contradicciones entre liberalismo y democracia. Mientras el piemontés sostuvo en su momento que liberalismo y democracia son ideas que competen a distintas tradiciones de pensamiento, el académico indio ratifica esta idea en nuestros días, señalando cómo el mundo de hoy, posterior a la Guerra Fría, parece estar plagado de democracias que no guardan gran estima por las libertades individuales. Zakaria (recordando las tesis de Seymour Martin Lipset) hace énfasis en la relación que parece existir entre economía capitalista, consolidación democrática y libertades individuales, y nos recuerda así que el problema de la libertad individual frente a la democratización súbita y/o revolucionaria sigue siendo, por tanto, un problema de suma actualidad, en un mundo donde cada vez se hace más frecuente la figura del “autócrata popular” (2006:90).

TALMON: LA “DEMOCRACIA TOTALITARIA” Y EL “MESIANISMO POLÍTICO”

Dentro de la tradición de pensamiento que estudia las “amenazas democráticas” a la libertad, la obra de Jacob Talmon sigue conservando un lugar especial, tanto por la solidez de su argumentación como por la profundidad de su enfoque. Talmon escudriñó en los intersticios de la época que Eric Hobsbawm (orig. 1962, 1997) llamó “La era de la revolución”, esas décadas comprendidas entre 1780 y 1850 que no solo dieron origen al renacimiento moderno de la democracia, sino que también contemplaron, si se quiere, la primera gran irrupción de las masas en la política de los Estados nacionales. Su obra se caracteriza por una reflexión profunda y vigente como pocas en esta materia, reflexión que luce todavía válida y pertinente a la hora de comprender la evolución de algunas de las formas democráticas que parecen haber surgido a finales del siglo xx y principios del siglo xxi. Por esta razón, parece pertinente rescatar algunas de sus principales ideas, las cuales se encuentran concentradas en sus dos obras fundamentales: *Los orígenes de la democracia totalitaria* (1956a) y *Mesianismo político* (1956b).

En el primero de estos libros, Talmon explica que la democracia moderna evolucionó en dos vertientes distintas, y aunque ambas pregonan el valor de la libertad, desarrollarán actitudes muy distintas frente al individuo. Una de estas vertientes es liberal y “empírica”, comprometida con el ejercicio de una tolerancia que salvaguarda la libertad individual. En palabras del propio autor, “La concepción liberal acepta que la política sea materia en la que se pueda acertar y errar, y mira los sistemas políticos como tretas pragmáticas debidas al arbitrio y al ingenio humanos” (1956a:1). Por otra parte,

la escuela totalitaria democrática está basada en la suposición de una verdad política única y exclusiva. Podría ser llamada mesianismo político, en el sentido de que postula esquemas de realidades perfectas, preordenadas y armoniosas y a las que están obligados a llegar. Finalmente, reconoce un solo plano de existencia: el político. Extiende el campo de la política hasta abarcar toda la existencia humana. Trata todos los pensamientos y acciones humanos como si tuvieran únicamente sentido social, y es así como los hace caer dentro de la acción política (1956a:1).

Sartori, al estudiar el concepto de “ideología” y la propensión de ciertas personas a asumir una actitud ideológica, desarrollará argumentos similares a los empleados en su momento por Talmon. La actitud ideológica sería una inclinación

hacia el pensamiento básicamente idealista, racionalista y deductivo, en comparación con una orientación más pragmática, empírica e inductiva (1999:117-122). Volviendo a Talmon, las consecuencias de la existencia de estas dos concepciones de la libertad (liberal y “totalitaria”) serán cruciales para entender la naturaleza del pensamiento político más fanático e ideologizado que tantos conflictos alimentó durante los siglos XIX y XX. Tal como señala este autor: “Las dos escuelas afirman el supremo valor de la libertad. Pero mientras que la una encuentra la esencia de la libertad en la espontaneidad y en la ausencia de coerción, la otra cree que solamente se alcanzará en la prosecución y en el logro de un propósito absolutamente colectivo” (1956a:2).

La distinción hecha por Talmon es heredera de la concebida por el citado Constant entre “libertad antigua” y “libertad moderna”; también Isaiah Berlin desarrollaría a partir de Constant su distinción entre “libertad positiva” y “libertad negativa” (1988). Esa corriente racionalista que aboga por la preeminencia del colectivo, que se concentra en la libertad “positiva” y que busca recrear la democracia antigua, terminó en el peor de los casos dando origen a lo que Talmon llamó la “democracia totalitaria moderna”, que vendría a ser “una dictadura basada en la ideología y en el entusiasmo de las masas, es consecuencia de la síntesis entre la idea del orden natural del siglo XVIII y la idea rousoniana (*sic*) de la realización y autoexpresión del pueblo. Por razón de esta síntesis, el racionalismo se convirtió en una fe apasionada” (1956a:6).

La democracia totalitaria constituye así una suerte de *religión política*, una religión civil y racionalista que termina por reclamar toda manifestación humana para la política y para el Estado; precisamente por tal razón se hace totalitaria. Talmon distingue asimismo entre el totalitarismo de izquierda y el de derecha. El *totalitarismo de derecha* “declara que el hombre es débil y corrompido”, y opera “únicamente con entidades históricas, raciales y orgánicas, conceptos completamente ajenos al individualismo y al racionalismo”. Por su parte, el *totalitarismo de izquierda*: “proclama la esencial bondad y perfección de la naturaleza humana [...] cuando recurre a la fuerza, lo hace con el convencimiento de que la fuerza es usada solamente con objeto de apresurar el progreso del hombre hacia la perfección y la armonía social” (1956a:7).

Parte importante del estudio de Talmon sobre el mesianismo político se sustenta sobre el detallado análisis de la obra de Rousseau y sus repercusiones en la

democracia totalitaria y el totalitarismo de izquierda. Si bien en páginas anteriores esbozamos algunos de los rasgos implícitos en la obra de Rousseau, así como los riesgos que representan para la libertad individual, conviene aquí repasar algunas de las apreciaciones de Talmon con respecto al filósofo ginebrino, especialmente aquellas que pudieran arrojar más luz sobre las realidades de nuestro tiempo.

Talmon recuerda que el revolucionario Condorcet concordaba con Rousseau al opinar de Montesquieu, que este hubiera hecho mucho mejor si no hubiera gastado tanta energía indagando en “las razones de lo que existe en vez de buscar aquellas de lo que debe ser” (1956a:26). Igualmente, hace ver cómo los autores más relevantes de la época (Diderot, Morelly, Sieyès, Holbach, etc.) fueron racionalistas empedernidos, más concentrados en idear un régimen perfecto (lo cual era supuestamente deducible a partir de la comprensión de las “leyes naturales”) que en lograr la comprensión del mundo ya existente. Dice Talmon:

Siguiendo los pasos de Descartes, creyeron los *philosophes* en la objetividad de la verdad descansando en sí misma y asequible a ser conocida por el hombre. Para Holbach, la verdad era la conformidad de nuestras ideas con la naturaleza de las cosas [...] Todos podríamos ver y juzgar rectamente si no fuera por la ignorancia o las pasiones particulares y por los intereses que ciegan nuestro juicio, todo ello resultado de la mala educación o de la influencia de los intereses consagrados, ajenos a la verdadera naturaleza del hombre [...] la voluntad general no es sino el último recurso de que echa mano la verdad cartesiana (1956a:31).

Así las cosas, todas las miserias de la sociedad no forman parte en absoluto de la naturaleza de las cosas, sino que son fruto del error y de la ignorancia; sin embargo, gracias al poder de la razón son perfectamente subsanables, siempre y cuando se razone correctamente, se eduque a la gente y mientras las leyes sean hechas por los hombres más sabios. Sostiene Talmon que, según esta concepción del hombre y de la vida política:

La tarea del legislador es producir la armonía social, es decir, reconciliar el bien personal con el bien común [...] El objeto de las leyes es enseñar al hombre su verdadero interés, que no es, después de todo, sino otro nombre de la virtud. Todo esto puede ser hecho con tal que exista una clara y efectiva distribución de recompensas y castigos. Un sistema idóneo de educación, en el más amplio sentido del vocablo, debe fijar firmemente en las mentes de los hombres la asociación de la virtud con la recompensa, y la del vicio con el castigo, teniéndose como tales la aprobación y la repulsa públicas [...] La restauración del orden natural se llevará a cabo únicamente como resultado de un cambio total en la naturaleza real del hombre (1956a:35-36).

Talmon explica que esta idea, a pesar de la bondad que podría pretender animarla, es en sí misma *totalitaria*. Un régimen que se desarrolla como una verdadera religión civil, que alega tener la capacidad de recuperar una supuesta perfección natural y estar orientado a lograr la felicidad de todos y cada uno de los hombres sobre la tierra, tiende por sistema a desarrollar una total intolerancia ante cualquier posible disidencia. Rousseau sostenía, por ejemplo, que “el soberano, por el simple hecho de serlo, es siempre todo lo que debe ser” (1973:20); también explicaba que “la voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública; pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud” (p. 30). En otras palabras, el poder absoluto de entidades abstractas como el “soberano” o la “voluntad general” privaba siempre y en todo caso sobre las consideraciones de las personas de carne y hueso. En efecto, según Talmon: “la voluntad general es para Rousseau algo así como una verdad matemática o una idea platónica. Tiene por sí misma una existencia objetiva, haya sido comprendida o no. Sin embargo, habrá de ser descubierta por la mente humana. Y habiéndola descubierto, la mente humana no puede, honradamente, dejar de aceptarla” (1956a:45).

No aceptar la voluntad general constituye a todas luces, para los partidarios de la “democracia totalitaria”, un error proveniente de la ignorancia o la inmoralidad, ya que aquella encarna indubitablemente el bien de todo el cuerpo político. Dice Talmon que:

El mayor peligro está en el hecho de que este sistema, lejos de negar la libertad y los derechos del hombre, lejos de pedir sacrificio y entrega, reafirma solemnemente la libertad, el interés propio y los derechos de los hombres. Pretende no tener otros propósitos que su realización. Tal sistema está expuesto a convertirse en el más totalitario, precisamente porque de antemano todo lo concede, porque acepta *a priori* todas las premisas liberales (1956a:38).

No solo Rousseau, sino también Robespierre, Saint-Just y Babeuf son representantes paradigmáticos de esta línea de pensamiento político, la cual se pronuncia constantemente en contra de todo mecanismo de división de poderes, de toda representación política, de toda organización partidista en el seno de la sociedad. Por otro lado, esta corriente no dejará, paradójicamente, de manifestarse con frenesí a favor de una constante participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos. Señala Talmon que:

Rousseau demuestra claramente la estrecha relación entre soberanía popular tomada al pie de la letra, y el totalitarismo. La paradoja reclama el análisis. Se sostiene, generalmente, que la dictadura viene a la existencia y se mantiene por la indiferencia del pueblo, y la falta de vigilancia democrática. No hay nada en que más insista Rousseau que en la participación activa y sin descanso del pueblo y de cada ciudadano en los asuntos del Estado (1956a:51).

Sin embargo:

La idea de un pueblo queda, naturalmente, restringida a los que se identifican con la voluntad general, y con el interés general. Los que están fuera no son realmente de la nación. Son extranjeros. Este concepto de la nación (o de pueblo) pronto llegó a ser un argumento político poderoso. Por esto Sieyès alegó que solo el Tercer Estado constituía la nación. Los jacobinos limitaron los términos aún más, a los *sans-culottes*. Para Babeuf solo el proletariado era la nación y para Buonarroti solamente aquellos que habían sido formalmente admitidos en la Comunidad Nacional (1956a:52-53).

En su segundo volumen, Talmon busca estudiar en profundidad el *mesianismo político*, esto es, el conjunto de ideas, movimientos y regímenes políticos que se desarrollaron a partir de esa concepción totalitaria producida por la izquierda moderna. El autor asegura que este segundo libro: “no es una historia de las ideas. Su objetivo es el clima creado por ellas, una estructura mental, una fe quizás. Hemos emprendido la tarea convencidos de que la fe es un factor identificable en la formación de las inquietudes humanas, de las actitudes y actos del hombre” (1956b:3).

El concepto eje sobre el cual Talmon escribe dicho libro es el de *revolución*, que podemos caracterizar como esa idea (esencialmente moderna) de que el hombre no solo está predestinado a un futuro mejor, sino también que la evolución hacia dicho futuro es más o menos lineal, que esta puede ser acelerada a voluntad por parte de quienes sepan “leer las leyes de la historia y de la naturaleza”, cuya existencia se da por descontada, y que además se justifica la violencia para lograr dicha meta. Así, lo que motiva a Talmon a escribir su segundo gran libro es averiguar: “¿De dónde procede esa eterna esperanza de una etapa final de felicidad y paz universales? ¿Por qué se intensifica tanto en una época mientras parece aletargada en otra? ¿Qué es lo que convirtió al mesianismo político en factor tan vital y continuo en la edad moderna, haciendo de él el rival de la empírica democracia liberal por un lado y de los sistemas totalitarios de derecha, por otro?” (1956b:2).

Ese mesianismo político daría pie a la nueva idea de la “revolución permanente”, la cual, a su vez, se encuentra profundamente enraizada en la nueva filosofía de la historia que se iría consolidando con la modernidad, en la idea de que la humanidad está predestinada al “progreso”. En palabras de nuestro autor: “La Revolución francesa abrió paso a la permanente y, utilizando la terminología marxista, no fue un simple motín contra ciertos males sino un levantamiento contra el mal mismo, que no terminaría hasta que el mal de males fuese totalmente desarraigado y sustituido por una justicia armónica” (Talmon, 1956b:5).

El análisis de Talmon descubre el tipo de sensibilidad en el cual se afianzan los fenómenos políticos englobables bajo la denominación de “mesianismo político”, cuales son la “democracia totalitaria”, la pléyade de movimientos socialistas, utópicos y colectivistas del siglo XIX, buena parte de los populismos y, por supuesto, el comunismo moderno. La profunda vigencia que encontramos en el diagnóstico de Talmon radica en que allí donde estos factores vuelven a conjugarse a día de hoy, parece surgir nuevamente la posibilidad de una “democracia totalitaria” con rasgos similares a los que desarrolló el régimen jacobino, la cual fue, al decir de Zakaria, “the first example in modern history of illiberal democracy” (2006:18). Este tipo de evolución democrática es iliberal porque deja al individuo y a las minorías en una peligrosa indefensión. Según Talmon, dicho abandono se produce bajo: “La idea de que la auténtica autoafirmación del individuo solo podía conseguirse mediante su integración en una fuerza colectiva coherente. Esto suponía la condena del individualismo en cuanto tuviese de aislamiento, de deseo de apartarse del grupo” (1956b:8).

Y todo ello sobre la base de un programa supuestamente libertario, orientado a alcanzar la perfección del hombre, el desarrollo del “hombre nuevo”: “El supuesto de que cuanto mayor fuera la cohesión del esquema colectivo, más libre y plena resultaría la autoexpresión del individuo, se basaba no en el concepto del hombre tal como es, sino como debía ser, como sería inevitablemente y como había que obligarle a ser” (1956b:9).

Hasta aquí llega nuestra breve caracterización del pensamiento de Talmon. La selección y cita de varios de sus párrafos más emblemáticos obedece a la necesidad de poner de manifiesto la vigencia actual de esta interpretación teórica, dado que el fenómeno político que analiza, lejos de haberse quedado anclado en la niebla de los tiempos, parece estar recobrando una inusitada vigencia en los albores del

siglo XXI. Pero, ¿hasta qué punto? ¿Dónde se puede establecer una continuidad y dónde una diferencia en tal sentido?

¿DEMOCRACIA TOTALITARIA EN EL SIGLO XXI?

Bien es sabido que la historia nunca se repite de la misma manera. A pesar de las similitudes que puedan existir y establecerse entre una época y otra, cada tiempo observa la presencia de elementos distintivos y particulares que lo distinguen de los demás. El concepto de *Zeitgeist* remite a la idea de que cada época se caracteriza por un espíritu distinto y característico. Remotamente, esta concepción se relaciona con la idea del ser como entidad en perpetua evolución. Por otra parte, desde siempre se ha reparado en la presencia de ciertos elementos en el comportamiento humano que hacen pensar en algún grado de continuidad en el tiempo, en la existencia de elementos inmanentes que inducen a concebir la idea de una verdadera “naturaleza humana”. Esta visión se relaciona con la idea del ser como aquello que permanece, lo sustancialmente inmutable en el tiempo. Sopesar cuánto hay de continuidad y cuánto hay de cambio y novedad es, en cierto modo, el meollo del problema que se presenta cuando hemos de estudiar las ideas y mentalidad de una época determinada, así como también la vigencia de un concepto a la hora de referirse a los acontecimientos de un tiempo determinado. Por consiguiente, si queremos evaluar la validez del concepto de “democracia totalitaria” a la hora de comprender determinados tipos de ideas, movimientos y regímenes de nuestra época, hemos de identificar qué elementos revelan una cierta continuidad entre el espíritu de la llamada “era de la revolución” (finales del siglo XVIII, primera mitad del siglo XIX) y nuestros días, así como también cuáles son las principales diferencias entre el sentir de ambas épocas.

Como elemento central de *continuidad* entre la época para cuya descripción Talmon acuñó el concepto de “democracia totalitaria” y la nuestra cabe resaltar *el progresivo avance de la mentalidad democrática* que Tocqueville y otros describieran (y en ocasiones temieran) desde su renacimiento para la modernidad. Sobre todo a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, y más especialmente con el fin de la Guerra Fría, la democracia, con sus diversas variantes, se ha consolidado como la forma de Gobierno por antonomasia de nuestro tiempo. Las ideas y premisas sobre las que se levanta el régimen democrático han llegado al punto de ser consideradas como indiscutiblemente ciertas y evidentes en nuestra

época, hasta el punto de que incluso las tiranías y dictaduras se sienten hoy en la obligación de vestir los ropajes de la democracia para granjearse un mínimo grado de legitimidad de cara a las poblaciones que dominan. Este hecho, aunado a lo que Ortega y Gasset llamó “el hecho de las conglomeraciones” (orig. 1926, 1972) o el protagonismo de las masas en la vida política y social, tiene un peso determinante para la comprensión de realidad política global del último siglo y de las sociedades de nuestro tiempo.

A pesar de lo anterior, obviamente existen significativas evidencias de *cam-bio* e importantes diferencias entre ambos períodos. La principal distinción que en tal sentido podríamos observar entre las primeras décadas del siglo XIX y los albores del siglo XXI, es la *aparente disparidad en el grado de ilusión que la idea democrática es capaz de despertar en una población*. Al menos a primera vista, el fervor y optimismo despertados por los procesos revolucionarios de los siglos XIX y XX, tan masivos en su momento, no parecen seguir existiendo en la misma medida hoy en día, en un mundo que muchos consideran como “postideológico” y democrático *by default*. Aquella ilusión decimonónica fue tan colosal que llegó al punto de meter a Occidente de lleno en la modernidad, cambiando la faz de toda una civilización y arrastrando a Europa a una serie de guerras prolongadas y devastadoras. La novedad de la idea democrática, así como la radicalidad de la propuesta de cambio que esta encarnaba en relación con el *Antiguo Régimen*, no parece encontrar parangón en el mundo de hoy.

Es posible que actualmente estemos contemplando modificaciones profundas en la naturaleza de la sociedad moderna-democrática-de masas que ha caracterizado la segunda mitad del siglo XX, y que tales modificaciones, debidas al surgimiento de nuevos patrones de intersubjetividad (generados a su vez por las nuevas formas de comunicación y sociabilidad que permiten los más recientes avances tecnológicos), probablemente operen como límites al desenfreno que pudieran generar las versiones “totalitarias” de la democracia. El ascenso en el siglo XXI de lo que podríamos denominar “hombre-red” por encima del “hombre-masa” que caracterizó al siglo XX, así como el progresivo desplazamiento de las estructuras sociales jerárquicas por las estructuras reticulares, podría estar produciendo un ciudadano sumamente celoso de su libertad individual, reacio a la romántica seducción que plantean las formas “totalitarias” de democracia. Y sin embargo...

Sin embargo, consideramos que aquellas sociedades que, por motivos de diversa índole, a) no han alcanzado altos niveles de modernización (o de “occidentalización”,

al decir de Huntington (2005; orig. 1996); b) por alguna razón no implementan los contrapesos liberales al poder absoluto; c) se encuentran hastiadas de la rutinaria vida política que a menudo protagonizan los partidos políticos y otras organizaciones características de la democracia representativa; d) en las cuales grandes colectivos nacionales tradicionalmente marginales aspiran a ser reconocidos e integrados en la vida política nacional; y/o e) son particularmente proclives al populismo; todas esas sociedades, repetimos, probablemente sean susceptibles de recaer en alguna de las formas “totalitarias” de democracia.

Solo por citar algunos ejemplos de fenómenos contemporáneos que podrían, eventualmente, apuntar en tal dirección, mencionamos un par entre los que nos resultan más cercanos. La “Revolución Bolivariana” que ha conducido hasta ahora Hugo Chávez, así como algunos de los gobiernos sudamericanos que se han mostrado afines a dicho régimen, podrían ser un ejemplo fehaciente de este tipo de *democracias* que, sin embargo, se manejan desde una sensibilidad netamente antiliberal y potencialmente “totalitaria”, al menos en el sentido que Talmon maneja este último término. La continua referencia al “pueblo” como cuerpo unitario y virtuoso; la estigmatización de la disidencia como apátrida y extranjerizante; la búsqueda de la felicidad como objetivo último de la política; el rechazo absoluto del disenso; la supresión de los pequeños conflictos intersectoriales y su articulación dentro de un gran conflicto polarizador de la sociedad (radicalización y polarización); la pretensión de alinear toda iniciativa de organización ciudadana en función de la visión política oficial (relegando y a veces criminalizando a las iniciativas autónomas de la sociedad civil y los partidos adversos); los intentos de “estatización” de la sociedad misma en su conjunto (fusión Estado-partido de Gobierno-sociedad); todos estos aspectos están presentes en la Revolución Bolivariana y en algunos de los gobiernos afines en la región, y corresponden con las características “totalitarias” que Talmon adjudica a las democracias revolucionarias decimonónicas que desconocieron y atentaron contra los principios postulados por el liberalismo político.

En Europa occidental y otras latitudes se han hecho notorias recientemente numerosas protestas, un tanto desarticuladas y espontáneas, surgidas como respuesta a la crisis económica de los últimos tres años. Sus protagonistas, los llamados “indignados”, culpan a la clase política de sus naciones de la inestabilidad económica y demandan el ejercicio de una “democracia directa”. Aunque en principio respetuosos y defensores de las libertades ciudadanas, algunas de sus propuestas atentan peligrosamente contra elementos clave del “sistema”, esto es, contra los

mecanismos de representación política y equilibrio constitucional que garantizan, precisamente, la protección de tales libertades, con todo lo que ello podría acarrear. Sobre la degeneración que, en un escenario revolucionario, puede sufrir la llamada “democracia directa” y el sistema de asambleas populares (enarbolados hoy como una panacea por muchos actores políticos) ya alertó Arendt en su momento.¹

Igualmente, aun cuando todavía el resultado de los enfrentamientos internos en los distintos países que experimentan la llamada “primavera árabe” es incierto, y a pesar de que apenas pueden esbozarse los tipos de gobierno que podrían surgir en dichos países en caso de que prevalecieran los rebeldes, esos nuevos regímenes podrían eventualmente incurrir en varias de las características de las “democracias totalitarias” descritas por Talmon. No en balde Zakaria, quien enarbola el concepto emparentado de “democracia iliberal”, señaló por anticipado (no sin la amargura del caso) que: “The Arab rulers of the Middle East are autocratic, corrupt, and heavy-handed. But they are still more liberal, tolerant, and pluralistic than what would likely replace them. Elections in many Arab countries would produce politicians who espouse views that are closer to Osama bin Laden’s than those of Jordan’s liberal monarch, King Abdullah” (2006:120).²

La caracterización detallada de estos casos, en función de la visión aquí planteada, requeriría un estudio pormenorizado, objetivo que escapa al alcance de este artículo. En este espacio solo nos interesa resaltar el hecho de que tales retóricas y dinámicas, precisamente por el carácter mesiánico que a menudo termina por acompañarlas, con frecuencia terminan por guardar alguna relación con el tipo de sensibilidad que Talmon estudió en las jóvenes y entusiastas democracias de la “era de la revolución”. Son, por lo general, manifestaciones de una voluntad política que no se encuentra cómoda en el universo demócrata-liberal, considerando que este se encuentra en una (supuesta) situación de hegemonía mundial como

¹ En referencia a los consejos comunales de la Francia revolucionaria y a los *sóviets* rusos, la alemana señaló en *Sobre la revolución* que “la forma para dominar la Asamblea era infiltrarse y, en su día, apoderarse de las sociedades populares, declarar que sólo una facción parlamentaria, los jacobinos, era auténticamente revolucionaria, que sólo las sociedades afiliadas a ella eran dignas de confianza y que todas las demás sociedades populares eran ‘sociedades bastardas’” (orig. 1963, 2006b:341).

² “Los gobernantes árabes del Medio Oriente son autocráticos, corruptos y ‘mano dura’. Pero incluso así son más liberales, tolerantes y pluralistas que aquello que podría reemplazarlos. En muchos países árabes, las elecciones producirían políticos que propugnan puntos de vista más cercanos a los de Osama Bin Laden que a los del monarca liberal de Jordania, el rey Abdullah” (2006:120; traducción mía).

consecuencia de la sucesiva desaparición, a lo largo del siglo XX, de los regímenes fascistas y comunistas. Calificada a menudo como “pensamiento único”, y especialmente denostada en lo que se refiere a las implicaciones de la economía capitalista (en cierto sentido, su correlato económico), la democracia liberal se ve desafiada en nuestros días por movimientos y regímenes tan variopintos como los señalados previamente.

Es precisamente ese carácter antiliberal lo que otorga enorme pertinencia al concepto de “democracia iliberal” que emplea Zakaria, al cual consideramos, de forma directa y frontal, como la versión actualizada (y seguramente más adecuada a nuestro tiempo) del fenómeno que Talmon dio en llamar “democracia totalitaria”. Pero aunque a Zakaria ha de reconocérsele su enorme tino para el diagnóstico cabal de este fenómeno, tan relevante durante la última década, nos parece oportuno resaltar la relación evidente que su noción de “democracia iliberal” guarda con la idea de “democracia totalitaria” que ya en la década de los años cincuenta desarrolló el profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Podría sostenerse, a modo de contraargumentación, que el tipo de régimen característico de nuestra época es, al decir de Mark Lilla (2001), una *nueva tiranía*, en vez de una “democracia totalitaria” al estilo descrito por Talmon. La idea de tiranía tiene la virtud de hacer alusión a todo tipo de autócratas, más allá del sello ideológico que estos pretendan imprimir a sus regímenes, mientras que la idea de “democracia totalitaria” se relaciona, por definición, con los efectos radicales que ciertas visiones de izquierda pueden llegar a producir. Por otra parte, es probable también que el sello de nuestra época sea ese desencanto y cierto nihilismo que en poco se parecen al fervor generado por esas verdaderas “religiones civiles” del siglo XIX, sobre el cual se desarrollaron las “democracias totalitarias”.

Y sin embargo, no podemos perder de vista que vivimos en una *era democrática*. Hoy en día, cuando la democracia liberal ha terminado por ser estigmatizada como expresión del conservadurismo y orientación a la derecha, es frecuente escuchar frenéticas críticas contra el principio de representación política, la legitimidad de los líderes políticos que provienen de partidos, el sistema mismo de partidos políticos, los sistemas electorales y otros elementos “añadidos” a la democracia por la mentalidad liberal. En cambio, los principios de la preeminencia de la mayoría y de la soberanía popular permanecen como evidentes e indiscutibles, a pesar de que enormes exabruptos se cometen, quizás más que nunca, en su nombre. La clásica figura del tirano, que nunca ha dejado de contar con relevante apoyo popular, se

queda quizás un tanto corta ante lo que podríamos considerar el hecho más característico de nuestro tiempo: la creciente presencia de “autócratas populares” (por usar la denominación que emplea Zakaria, 2006:90) que, sin despertar necesariamente en las masas el nivel de entusiasmo y movilización que tanto caracterizó a las “democracias totalitarias” del siglo XIX, sí son capaces de contar con suficiente apoyo popular como para contravenir, mediante prácticas formales y habitualmente reconocidas como democráticas, los contrapesos que el liberalismo político recomienda imponer al poder del Estado y de las mayorías populares.

De esta manera, consideramos que la idea acuñada por Talmon de “democracia totalitaria”, a pesar de haber sido expresamente pensada para describir la mentalidad y la sensibilidad de los revolucionarios decimonónicos, mantiene todavía un importante nivel de vigencia en nuestro tiempo, especialmente a través de una “versión actualizada y más pertinente” del concepto como lo es, a nuestro juicio, la idea de “democracia iliberal” que emplea Zakaria. Ambas, a su vez, descansan en las observaciones que hicieron Constant y Tocqueville. La tradición que establece esta familia de autores y conceptos (Constant y las “dos libertades”; Tocqueville y la “tiranía de las mayorías”; Talmon y la “democracia totalitaria”; y Zakaria con la “democracia iliberal”) alerta con respecto a lo que advirtiera en su momento, con nostálgica lucidez, el genio de Tocqueville:

Las sociedades democráticas que no son libres pueden ser refinadas, cultas, magníficas incluso, poderosas por el peso de su masa homogénea [...] pero me atrevo a decir que lo que no se verá jamás en esa clase de sociedades serán grandes ciudadanos, y sobre todo un gran pueblo, y no temo afirmar que el nivel común de los corazones y de los espíritus no cesará de descender mientras convivan el despotismo y la igualdad (2004:31).

CONCLUSIONES

Democracia y liberalismo obedecen a propósitos distintos. La primera se orienta a fortalecer el poder; el segundo se preocupa por limitarlo. La democracia asume que el individuo no ha de temer al poder, porque le da la posibilidad de participar en los asuntos públicos; si alguien se niega a hacerlo, o si se mantiene recurrentemente fuera de los consensos alcanzados, tenderá a ser tomado por políticamente irracional (*idiotes*) o inmoral. Los riesgos inherentes a esta situación se incrementarían con el desarrollo del Estado y la irrupción de las masas en la

política, y en última instancia degeneraría en el totalitarismo. La idea moderna de libertad nació para generar una defensa del individuo frente al Estado y la sociedad, defensa que quedó plasmada en forma de leyes, principios e instituciones.

En el seno de esta tradición, Jacob Talmon desarrolló el concepto de “democracia totalitaria” para explicar el carácter de las democracias radicales que, a partir de Rousseau, se sustentan sobre la idea de un “pueblo” políticamente unitario, homogéneo y armonioso, observando en la libertad individual y en los intereses particulares la manifestación de actitudes irracionales, egoístas y perjudiciales para la sociedad. Al decir de Zakaria (2006:18), la “democracia totalitaria” instaurada por los jacobinos de la Revolución Francesa fue el primer caso moderno de ese fenómeno que denomina “democracia iliberal”, cada vez más frecuente en nuestros días. Varios regímenes y movimientos de nuestro tiempo encarnan con precisión tales “democracias liberales”.

Consideramos evidente el carácter afín y derivado que el concepto de “democracia iliberal” parece guardar con respecto al de “democracia totalitaria”, acuñado en su momento por Jacob Talmon. La idea de “democracia iliberal” es la versión actualizada, pensada desde la realidad de nuestro tiempo, de esa forma “totalitaria” de democracia que describió el autor hebreo. Ambos conceptos atañen a un fenómeno similar, y describen la historia de lo que acontece con la democracia cuando se la entiende de forma contrapuesta a los principios, límites y correcciones que le impuso el liberalismo político. Y a pesar de que la noción de “democracia iliberal” luce como más pertinente para referirse a la realidad de muchos regímenes y movimientos de nuestros días, su notoria similitud con la idea de “democracia totalitaria” dice mucho con respecto a la vigencia actual de este concepto.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDRT, H. (2006a, original 1948). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

ARENDRT, H. (2006b, original 1963). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

ARISTÓTELES (1973). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

BERLIN, I. (1988). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza.

BOBBIO, N. (1989). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

CONSTANT, B. (2001). *La libertà degli anticchi, paragonata a quella dei moderni*. Turín: Einaudi.

DAHL, R. (1991, orig. 1971). *La poliarquía*. Madrid: Tecnos.

DUNN, J. (1994, orig. 1972). *Modern revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press.

FRIEDMAN, G. (2009). *The next 100 years*. New York: Anchor Books.

HOBSBAWM, E. (1997, orig. 1962). *La era de la revolución, 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica.

HUNTINGTON, S. (2005; orig. 1996): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Surcos.

LILLA, M. (2001). *The reckless mind. Intellectuals and politics*. New York: Review Books.

LINZ, J. (2000). *Totalitarian and authoritarian regimes*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

ORTEGA Y GASSET, J. (1972, orig. 1926). *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza.

ORTEGA Y GASSET, J. (1999). *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza.

RANGEL, C. (2005, orig. 1976). *Del buen salvaje al buen revolucionario*. Caracas: Critería.

ROUSSEAU, J.J. (1973). *El contrato social*. Madrid: Aguilar.

SARTORI, G. (1999). *Elementos de teoría política*. Madrid: Aguilar.

STRAUSS, L. (1970, orig. 1968). *Qué es filosofía política*. Madrid: Guadarrama.

STUART M., J. (1997). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

TALMON, J. (1956a). *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México: Aguilar.

TALMON, J. (1956b). *Mesianismo político*. México: Aguilar.

TOCQUEVILLE, A. (2005; orig. 1835). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.

TOCQUEVILLE, A. (2004). *El Antiguo Régimen y la revolución*. Madrid: Alianza.

ZAKARIA, F. (2006). *The future of freedom illiberal dmocracy at home and abroad*. Nueva York: W.W. Norton & Company.