

100 años del nacimiento
de Giovanni Sartori

IDEAS



XXI

Por K. Mariani, E. F. Luiña, Marco Tarchi y F.J. Contreras

La Fundación Disenso no comparte necesariamente las opiniones
vertidas por autores y colaboradores en sus publicaciones.

ÍNDICE

Giovanni Sartori y la Ciencia de la Política Por Eduardo Fernández Luiña	5
Giovanni Sartori: El hombre que vino del futuro Por Karina Mariani	9
Giovanni Sartori y la sociedad multiétnica Por Francisco José Contreras	15
El pueblo en la teoría democrática de Giovanni Sartori Por Marco Tarchi	21



Giovanni Sartori en Washington en enero de 1949. Fuente: Giovannisartori.com

GIOVANNI SARTORI Y LA CIENCIA DE LA POLÍTICA

Por Eduardo Fernández Luiña

Giovanni Sartori es una de las grandes figuras de la Ciencia Política contemporánea. En cierto sentido, hablamos de uno de sus fundadores, pues es en la segunda mitad del siglo XX que esta disciplina académica conoce un desarrollo sin precedentes, convirtiéndose parcialmente en una Ciencia Aplicada dirigida a la producción de teoría, la generación de diagnósticos y la solución de problemas. Don Giovanni, *il professore*, dejó un legado que aún perdura y que abarca cuestiones asociadas a la Metodología de la Ciencia Política, la Teoría de Sistemas y la Teoría de la Democracia. Durante los últimos años de su vida, Giovanni Sartori tocó cuestiones como el multiculturalismo, que le hicieron granjearse no pocos enemigos en la academia *mainstream* y participó en debates de gran interés -uno con el profesor español Josep María Colomer- dirigidos a estudiar la posible redefinición de la disciplina, al considerar que la misma se había convertido en un área de conocimiento irrelevante.

Nuestro autor nace en Florencia, cuna de Nicolás Maquiavelo y de Dante, un 13 de mayo de 1924. Desarrolla su trabajo en la universidad de dicha ciudad para luego saltar al Instituto Universitario Europeo, la Universidad de Standford y la Universidad de Columbia, donde ocupa la cátedra Albert Schweitzer. El ambiente académico del que participó durante toda su vida favoreció la producción de trabajos como *Partidos y Sistemas de Partidos* o *La Política: Lógica y Método en las Ciencias Sociales*. Estos trabajos se han convertido en lecturas obligatorias en un sinfín de universidades de todo el mundo. Además, Sartori también es conocido por su concepto de «ingeniería constitucional». El brillante politólogo italiano, al igual que su paisano Maquiavelo, era consciente de la artificialidad de la política en todas sus formas y de la capacidad humana a la hora de promover una ciencia aplicada que contribuyese al desarrollo de mejores instituciones.

Por el momento que le tocó vivir, Giovanni Sartori es un hijo del periodo de entreguerras, el italiano fue durante toda su vida un defensor apasionado de la democracia liberal y un crítico perspicaz de sus limitaciones y potenciales problemas. A ello dedicó un gran número de trabajos, advirtiendo sobre los peligros de la demagogia y sobre la delgada línea que separa la democracia del autoritarismo.

En un momento en que el mundo enfrenta desafíos políticos y sociales significativos, sus escritos siguen siendo una guía valiosa para comprender y abordar estos problemas. Fue además un gran conocedor (pocos lo saben) de la obra generada por los autores de la Escuela Austriaca de Economía. En trabajos como *Democrazia, cosa é*, el *fiorentino* cita pasajes de Friedrich August von Hayek o cuestiones sobre el socialismo desarrolladas por Ludwig von Mises. El interés por la obra de estos intelectuales muestra al liberal que Sartori llevaba dentro. Un liberal comprometido con el rigor y la excelencia académica, pero al mismo tiempo enamorado por la libertad individual y la sociedad pluralista, que no multicultural.

Este compromiso con la excelencia académica y la integridad intelectual lo convirtieron en un líder en su campo, motivando la recepción de infinidad de reconocimientos. Destacan el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales en el año 2005 y el Premio Karl Deutsch de la *International Political Science Association* (IPSA) en el año 2009. Además, Giovanni Sartori obtuvo varios Doctorados Honoris Causa. Sobresalen los recibidos en la Universidad de Georgetown y en la Universidad Complutense de Madrid.

Giovanni Sartori fallece en el año 2017, pero su influencia perdura en el mundo académico y político. Sus ideas continúan siendo objeto de estudio

y debate, y su ejemplo sigue siendo una fuente de inspiración para aquellos que buscan comprender y mejorar el funcionamiento y desarrollo de las instituciones democráticas. Hablamos de un politólogo genuino, como decíamos al inicio, de un verdadero fundador de la disciplina. Una persona que nunca tuvo miedo a defender sus ideas y planteamientos y que siempre destacó por su caballerosidad y su brillantez a la hora de presentar sus argumentos. En un momento en que la democracia enfrenta desafíos sin precedentes, el legado de Sartori es más relevante que nunca, recordándonos la importancia de la reflexión crítica y el compromiso con los valores democráticos.



Pegatinas difundidas en el Reino Unido que anunciaban un barrio controlado por la sharía. Fuente: Mediterráneo Digital.

GIOVANNI SARTORI: EL HOMBRE QUE VINO DEL FUTURO

Por Karina Mariani

Giovanni Sartori fue uno de los pensadores más importantes de la ciencia política. Escribió sobre partidos políticos, democracia, constitucionalismo, la influencia de la televisión en la política y comparó sistemas con maestría. Fue profesor en las universidades más prestigiosas y acumuló a raudales y merecidamente, premios, homenajes y reconocimientos y fue, ante todo, un visionario provocador de grandes debates sociales.

Uno de esos debates fue el de la inmigración y la multiculturalidad. El politólogo más influyente de Europa nunca se escudó en falsas correcciones y predijo como un clarividente la realidad endemoniada que se nos presenta el 2024, año en el que se cumple un siglo de su nacimiento. Criticó la subestimación del problema de las políticas migratorias y cargó contra la

retórica de la acogida. En su libro *La sociedad multiétnica* Sartori sostiene que la buena sociedad, la sociedad abierta, es una sociedad pluralista basada en la tolerancia y en el reconocimiento del valor de la diversidad. Pero que el multiculturalismo no es una evolución del pluralismo sino, por el contrario, su negación, dado que no busca la integración en la diversidad sino la balcanización multiétnica. Allí, Sartori se pregunta si la sociedad abierta puede convivir con quienes consideran a la cultura occidental como enemiga. La pregunta está, hoy, más vigente que nunca.

Estamos nuevamente ante un viejo dilema filosófico, la tolerancia al intolerante, pero que Sartori aborda sin medias tintas y sosteniendo el debate en la dimensión política más que la filosófica. Respecto de este tema sus diagnósticos fueron proféticos, indicando que entre determinadas culturas la integración es imposible: *“El islam es incompatible con nuestra cultura. Sus regímenes son teocracias que se fundan en la voluntad de Alá, mientras que en Occidente se fundan en la democracia, en la soberanía popular”*.

En la actualidad, la narrativa del multiculturalismo es casi hegemónica en Occidente, según Sartori, la versión dominante es una versión antipluralista dado que: *“sus orígenes intelectuales son marxistas. Antes de llegar a Estados Unidos y de americanizarse, el multiculturalismo arranca de neomarxistas ingleses, a su vez fuertemente influenciados por Foucault; y se afirma en los colleges, en las universidades, con la introducción de “estudios culturales” cuyo enfoque se centra en la hegemonía y en la “dominación” de una cultura sobre otras. También en América, pues, los teóricos del multiculturalismo son intelectuales de amplia formación marxista, que quizá en su subconsciente sustituyen la lucha de clases anticapitalista, que han perdido, por una lucha cultural anti-establishment que les vuelve a galvanizar”*.

Giovanni Sartori es consciente que desde la izquierda se le describe como xenófobo, pero responde: *“La izquierda ha perdido su ideología. Utilizan la palabra multiculturalismo como una nueva ideología, porque la vieja ha muerto. Pero no tienen ni idea. No saben lo que es el islam. Son unos ignorantes. A mí no me importa la derecha o la izquierda, sino el sentido común”*. Pero el manejo sesgado y maniqueo que la narrativa del multiculturalismo ha hecho del concepto de pluralidad lo que está en el eje de la discusión. El pluralismo político es una idea relativamente reciente, vinculada a la tolerancia que ingresa de forma paulatina a la arena de la filosofía política después de cruentas guerras de religión de varios siglos atrás. El concepto de pluralismo demanda necesariamente de tolerancia. En momentos seminales de la conformación de los Estados lo plural fue a menudo objeto de disolución y discordia, mientras que la homogeneidad era la base de la

solidez de una entidad administrativo-jurídico-política. El orden liberal es el que cambia la perspectiva homogeneizadora por el valor de lo diverso y es la antesala de la democracia liberal. Sartori no reniega ni de ese giro ni del valor de lo diverso, muy por el contrario, busca preservarlo de la falsa retórica multicultural.

En el número 107 de la revista española *Claves de Razón Práctica*, Sartori publica un extenso ensayo con una definición magistral sobre el tema: *“¿Por qué decir, entonces, multiculturalismo? La verdad es que cultura es una palabra que suena bien, mientras que cambiarla por raza y decir “multirracismo” sonaría mal. El multiculturalismo también es, especialmente en sus más empeñados seguidores, racista. Pero no comete el error de reconocerse como tal. Por otra parte, en vez de decir multirracial podríamos decir multiétnico. ¿Cuál es la diferencia? Son dos palabras, porque la primera viene del griego y la segunda es moderna. Por tanto, los dos términos podrían ser sinónimos, pero en la evolución lingüística el concepto de etnia ha llegado a ser más amplio que el de raza; una identidad étnica no sólo es racial, sino también una identidad basada en características lingüísticas, de costumbres y de tradiciones culturales. En cambio, una identidad racial es en primera instancia una (más estricta) identidad biológica que se basa, para empezar, en el color de la piel. Por otra parte, raza es también un concepto antropológico que sobrepasa, como tal, el de etnia. Por tanto, hoy por hoy, la distinción es sobre todo ésta: que el predicado “étnico” se usa en sentido neutral, mientras que “raza” y racial suelen ser calificaciones descalificantes para uso y consumo polémico. Es obvio que el multiculturalismo como existencia en el mundo de una enorme multiplicidad de lenguas, culturas y etnias (del orden de las cinco mil) es un hecho en sí, tan obvio y tan sabido que no necesita un término ad hoc para identificarlo. Por tanto “multiculturalismo” es hoy una palabra portadora de una ideología, de un proyecto ideológico”.*

Sartori defiende el sistema de democracia liberal al señalar que Occidente es el menos malo de los mundos históricos, pero que la mala aplicación política de los principios de la pluralidad puede corromper a las sociedades libres por vías identitarias, integristas o comunitaristas. El autor huye una y otra vez de la complacencia y el sentimentalismo. Justamente sostiene que *“Occidente y sus valores están en peligro porque no se está dando una respuesta adecuada al fundamentalismo islámico”* y añade *“En una guerra hay que emplear todas las armas que uno tiene a su disposición. Nosotros, Occidente, somos los agredidos, con un terrorismo de una ferocidad que nuestra memoria histórica no recuerda. Además, cuando un hombre-bomba, kamikaze por la fe, se hace explotar en medio de civiles, el enfrentamiento ha llegado al máximo”.*

Su defensa del orden liberal en la democracia apoya aquella diversidad cultural que se pinta dentro de los márgenes del Estado de Derecho y donde la defensa de los derechos individuales no puede ser doblegada. Pero si bien carga contra la discriminación positiva, hace particular hincapié en las “políticas de reconocimiento”. Sartori anticipó antes que nadie la deriva identitarista de la ideología woke: *“¿La política del reconocimiento es algo más que una nueva etiqueta para la affirmative action, la acción afirmativa americana, que es una política de “trato preferencial”? Sí y no; pero sobre todo no. La política del reconocimiento no sólo tiene mayor alcance que el tratamiento preferencial, sino que también está dotada de una más exaltante (o exaltada) base filosófica. Además, los objetivos son distintos, muy distintos. El tratamiento preferencial se concibe como una política correctora y de compensación capaz de crear, o recrear, “iguales oportunidades”, o sea, iguales posiciones de partida para todos. Por tanto, el objetivo de la affirmative action es borrar las diferencias que perjudican para después restablecer la difference blindness (la ceguera de las diferencias) de la ley igual para todos. Así pues, el objetivo sigue siendo el “ciudadano indiferenciado”. Por el contrario, las diferencias que interesan a la política del reconocimiento no son diferencias consideradas injustas, y por tanto a eliminar. Son diferencias injustamente desconocidas, y por tanto a valorar y consolidar. El objetivo aquí es precisamente establecer el “ciudadano diferenciado” y un Estado “difference sensitive”, sensible a las diferencias, que separa y mantiene separados a sus ciudadanos. Por tanto, el que favorece los tratamientos preferenciales no tiene porqué favorecer la política del reconocimiento. Al contrario”.*

Sartori entendió la amenaza que implicaban las políticas multiculturales de tolerancia hacia el intolerante, con consecuencias mucho más graves que la de la acción afirmativa, dado que la política del reconocimiento fabrica las diferencias, las transforma en reales para aislarlas como en un gueto, asesinando en consecuencia al pluralismo. Giovanni Sartori atacó el paradigma multicultural por considerarlo incompatible con los valores liberales. En 2016, durante una entrevista sostuvo en referencia a la ola de atentados del terrorismo islámico en las capitales de Europa: *“Estamos en guerra. Y en tiempos de guerra no se pueden respetar las reglas de la paz porque si lo haces, pierdes la guerra. Estamos ante gente que nos ha declarado la guerra. Si matan a tus ciudadanos, si se cometen atentados y masacres, los Estados pueden e incluso deben aplicar el Derecho de Guerra. A la guerra hay que responder con las reglas de la guerra”.*

Sartori esgrime una argumentación meditada, racional, surgida desde las entrañas mismas del liberalismo para sostener su crítica a las políticas

multiculturales porque rompen el estado de derecho e introducen invariablemente privilegios, en oposición al principio liberal basal de igualdad ante la ley. Estas desigualdades corrompen el ordenamiento jurídico y al sistema estatal. El autor se pregunta: “*¿Se pueden integrar los inmigrantes musulmanes en una democracia occidental europea? No se integran porque si uno obedece la voluntad de Dios, no puede obedecer la voluntad del pueblo ni respetar el principio de legitimidad de la democracia. Y el islam es un sistema teocrático cuyos miembros están obligados a cumplir “la voluntad de Alá”. El terrorismo islamista se ha extendido por Europa y, ante el impasible desconcierto y dejadez de la clase política, cómodamente instalada en las doctrinas de lo políticamente correcto*”.

Cuando cierta vez le consultaron cómo se imaginaba Europa en el futuro contestó: “*Pues verá: si me hacen caso, veo una Europa estupenda. Y si no me hacen caso, será un desastre absoluto. Los musulmanes en Europa no se quieren integrar. Y si les dejamos impondrán en Europa la sharía*”, y agregó: “*es una guerra que se gana o se pierde en casa. Se vence si sabemos reaccionar ante la pérdida intelectual y moral en que hemos caído. Y se pierde si dudamos o nos olvidamos de nuestros valores que dan fundamento a nuestra civilización ético-política*”. Y ante la pregunta de cuál era su pronóstico, como si hubiera podido ver el futuro, como si se refiriera a la más lacerante actualidad dijo: “*Veremos. Este es un mundo que se está suicidando*”.



Giovanni Sartori junto al presidente Ronald Reagan en 1983. Fuente: Giovannisartori.com

GIOVANNI SARTORI Y LA SOCIEDAD MULTIÉTNICA

Por Francisco José Contreras

En *La sociedad multiétnica* (2001)¹, Sartori terció con coraje en el incipiente debate europeo sobre la inmigración y la extranjería. La tesis fundamental del libro es que la nueva Europa sometida a inmigración masiva será menos liberal y pluralista de lo que lo fue la Europa “monoétnica”. El hilo conductor de la obra es la distinción -en realidad antinomia- entre las ideas de “pluralismo” y “multiculturalismo”. El “pluralismo” es un concepto ambiguo de la teoría política, pero siempre relacionado con la deseable diversidad y tolerancia recíproca entre las creencias e intereses que coexisten en una sociedad (la idea admite modulaciones que van desde la diversidad de caracteres y estilos de vida cara a

¹ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

John Stuart Mill hasta la tolerancia religiosa defendida por la Ilustración, el pluralismo jurídico de Otto von Gierke y su “Derecho de las corporaciones [*Genossenschaftsrecht*]” o el pluralismo de cooperativas de G.D.H. Cole).

Ahora bien, pluralismo no es sin más sinónimo de “ser diversos” ni de multiplicación de identidades: no son o eran pluralistas, por ejemplo, la fragmentación tribal de África, el sistema de castas hindú o la sociedad estamental de la Europa medieval. Pues las tribus, castas y estamentos no son asociaciones voluntarias: el individuo nace atrapado en alguna de ellas y no puede escapar. El pluralismo intentó emancipar al individuo de tales pertenencias colectivas no elegidas: la igualdad ante la ley supuso el fin de los estamentos, y la libertad religiosa implica que uno no tiene por qué perseverar en la religión de sus padres, sino que puede cambiar de confesión o no profesar ninguna. La sociedad liberal-pluralista ideal es una en la que los individuos cooperan y se asocian de muchas formas, pero siempre sobre la base de la libre afiliación. En una sociedad pluralista, las líneas de pertenencia asociativa se cruzan en múltiples direcciones (*cross-cutting cleavages*) y cada persona enriquece su identidad con un menú de pertenencias electivas a su medida (Pedro pertenece al movimiento neocatecumenal [entró en él por decisión propia, no por tradición familiar], al partido político X, al Colegio de Abogados y a la Asociación Ornitológica tal; María, a un club de practicantes de yoga y otro de interesados en la obra de Jane Austen, más la asociación de padres del colegio, la sociedad filantrópica tal y el sindicato X).

Pero una sociedad multi-identitaria puede ser antipluralista si las identidades no son electivas y se yuxtaponen formando bloques en vez de entrecruzarse en muchas direcciones: *“El pluralismo funciona cuando los cleavages, las líneas de división, se neutralizan y frenan por múltiples afiliaciones (y también lealtades), mientras que “disfunciona” cuando las líneas de fractura coinciden, sumándose y reforzándose unas a otras (por ejemplo, en grupos cuya identidad es a la vez étnica, religiosa y lingüística)”*².

El pluralismo (es decir, la libertad) peligrará, pues, en la nueva sociedad multiétnica que la inmigración masiva está modelando en Europa. Pues la mayor parte de esos inmigrantes proceden de culturas no pluralistas, culturas en las que los *cleavages* no electivos se superponen para forjar bloques graníticos de segregación por sexo, raza, religión, tribu o casta. El caso más obvio es el mundo islámico-discriminador de la mujer y poco

2 G. Sartori, op.cit., pp. 30-40.

respetuoso de la libertad religiosa-pero no sólo él: en el África no islámica también abundan el machismo (típico de las sociedades poligámicas, como apuntó Ayaan Hirsi Ali en *Prey*)³, la discriminación étnica y el cainismo tribal.

En lugar de una alegre confusión de *cleavages* que se entrecruzan en todas direcciones, la sociedad multiétnica puede convertirse en una yuxtaposición-al estilo de los *millet* otomanos-de comunidades étnico-lingüístico-religiosas cerradas, homogéneas y hostiles entre sí. El fenómeno adquiere incluso una plasmación topográfica con la consolidación de las famosas “*no go zones*” en las afueras de tantas ciudades europeas: barrios que ya no son heterogéneo/pluralistas, sino homogéneamente árabes o africanos. Y, en su interior, zonas homogéneamente masculinas (los espacios públicos) o femeninas (los hogares).

El fenómeno es tanto más inquietante cuanto que Europa parece desprovista de anticuerpos morales frente a él. El reflejo pauloviano de una Europa obnubilada por el marxismo cultural es tachar de “racista” a cualquiera que alerte sobre la inmigración masiva. Sartori, un intelectual liberal para nada sospechoso de obsesiones raciales, pone los puntos sobre las íes: “*¿Racismo? Es una acusación expeditiva, superficial, que generaliza demasiado, y que tiene el riesgo de ser muy contraproducente. El que es acusado de racista sin serlo se enfurece, e incluso acaba por serlo realmente. No debemos generalizar, sino que debemos precisar*”⁴. El recurso tramposo de llamar “racista” a cualquiera que plantee preguntas incómodas impide el muy necesario debate en profundidad sobre la inmigración. Mark Steyn lo formuló muy bien en *America Alone*: “*Las refinadas antenas de los progresistas occidentales reaccionan gritando “¡racismo!” cada vez que alguien, por ejemplo, plantea la cuestión de si quedarán italianos en Italia dentro de tres generaciones. [...] Pero la cuestión no es la raza, sino la cultura*”⁵.

Por lo demás, décadas de hegemonía izquierdista en las universidades y la *intelligentsia* han llevado a Europa a convencerse de que no tiene derecho a defenderse: los occidentales, culpables de capitalismo, imperialismo, etc., ahora debemos agachar la cabeza mientras cantamos “*¡la diversidad*”

3 Ayaan Hirsi Ali, *Prey: Immigration, Islam, and the Erosion of Women's Rights*, Harper, 2021.

4 G. Sartori, op.cit., p. 52.

5 Mark Steyn, *America Alone: The End of the World As We Know It*, Regnery Publishing, Washington DC, 2008, p. xlii.

es nuestra fuerza!". Malika Sorel⁶ y Eric Zemmour⁷ han apuntado algo interesante: los primeros inmigrantes árabes -allá por los 40 y 50- admiraban a Francia y ponían nombres franceses a sus hijos; los actuales a menudo desprecian a su país de acogida (como demuestran, muy simbólicamente, los abucheos a la Marsellesa en los estadios) y se acorazan en su derecho a la diferencia. Sartre, Fanon, el 68, Foucault, los postestructuralistas... no han pasado en vano: han afirmado en el subconsciente occidental el prejuicio de que tenemos muchas culpas que expiar, y en el de los recién llegados el de que son víctimas y gozan de un "derecho a la reparación" que empieza por el de mantener su identidad cultural de origen, aunque ahora vivan en suelo europeo.

"El *melting pot* (el crisol de orígenes, razas y lenguas) [...] *ha funcionado estupendamente* [en EE. UU.] [...]. *Pero los recién llegados que hoy entran en Europa lo hacen en un contexto muy distinto*"⁸, dice Sartori. Claro, la gran avalancha migratoria hacia EE. UU. se produjo sobre todo en el último tercio del siglo XIX y el primero del XX, una época en que la autoconciencia occidental aún no estaba minada por "la tiranía de la penitencia" (Pascal Bruckner). Los escandinavos, italianos o judíos que llegaban al Nuevo Mundo admiraban a EE. UU., deseaban ser norteamericanos. Era la edad de oro del Estado nacional, y la nación, orgullosa de sí misma, ofrecía un paraguas de pertenencia en cuyo seno podían florecer con relativa armonía las subpertenencias religiosas, lingüísticas, etc. (todo el mundo intentaba aprender inglés rápido, por lo demás). Todo eso ya no existe: el Estado-nación también ha sido puesto bajo sospecha; se le considera pre-fascista, un exceso que también critica Sartori: "*Lo de Hitler fue un extremismo solitario. La mayor parte de los Estados nacionales surgidos en Europa en la estela de las revoluciones de 1830 y 1848 sólo afirman una identidad religiosa y patriótica*"⁹.

Mary Eberstadt ha escrito en *Primal Screams*¹⁰ que la decadencia de comunidades como la nación, la familia y la Iglesia explica la eclosión histórica de nuevas (pseudo)comunidades *woke* (sexo, raza, orientación sexual...), pues los individuos no soportan la intemperie. Sartori no menciona la crisis

6 Malika Sorel, *Décomposition française: Comment en-est-on arrivé là ?*, Fayard, París, 2015.

7 Eric Zemmour, *Le suicide français*, Albin Michel, París, 2014.

8 G. Sartori, op.cit., p. 51.

9 Op.cit., p. 45.

10 Mary Eberstadt, *Primal Screams: How the Sexual Revolution Created Identity Politics*, Templeton Press, 2019.

familiar, pero sí el cuestionamiento de la nación: *“Mi tesis es la siguiente: que cuanto más se debilita la “comunidad nacional”, tanto más debemos buscar o reencontrar una comunidad”*¹¹. Pero las identidades nacional y familiar no eran victimista-conflictivas: integraban a la gente en un proyecto afirmativo (fortalecer la patria, sacar adelante a los hijos). Las identidades *woke*, en cambio, se estructuran en torno a un eje opresor-víctima (hombres opresores, mujeres víctimas; y lo mismo vale para blancos vs. negros, heterosexuales vs. minorías sexuales, cristianos vs. otras religiones, europeos vs. inmigrantes): en lugar de llamar a la abnegación y el esfuerzo constructivo, fomentan la queja y el victimismo; en lugar de engrasar y coordinar a la sociedad, favorecen su desgarramiento en conflictos de sexo, raza y otros.

Dentro de la consabida polémica acerca de si las raíces del wokismo están en el marxismo o en el liberalismo, Sartori tiene clara su posición: *“Los teóricos del multiculturalismo son intelectuales de amplia formación marxista que quizá en su subconsciente sustituyen la lucha de clases anti-capitalista, que han perdido, por una lucha cultural anti-establishment que les vuelve a galvanizar”* (la única precisión que habría que hacerle es que los neomarxistas son ahora el establishment). Desesperados por encontrar nuevos sujetos revolucionarios, los neomarxistas no vacilan en mezclar las identidades biológicas (sexo) con las culturales o las imaginarias: *“La fuerza del multiculturalismo se funda sobre una extraña alianza y sobre extraños compañeros de cama”*¹².

Sí, imaginarias: la imaginación progresista trabaja incansablemente en la invención de nuevas identidades oprimidas: a la constante elongación del acrónimo LTGBQ+ se añade el lanzamiento de nuevas “luchas de liberación” contra, pongamos, la “gordofobia”, la “aporofobia”, el “especismo” o la “transfobia”. Todos los ciudadanos que no sean varones blancos heterosexuales son llamados a despertar (de ahí viene el término “*woke*”) a la conciencia de muchas formas de intolerable opresión en las que hasta ahora no habían reparado. *“Las identidades que hoy demandan respeto no existían, no eran conscientes de ellas mismas, hace cincuenta años. [...] Primero se inventa o en todo caso se “hace visible” una entidad, para después declararla pisoteada y así, por último, desencadenar las reivindicaciones colectivas de los oprimidos que antes no sabían que lo eran”*¹³.

¹¹ Sartori, op.cit., p. 45.

¹² G. Sartori, op.cit., p. 71.

¹³ Op.cit., p. 88.

Dos predicciones de Sartori un tanto desasossegantes: por esta vía, *“al final se llega a la guerra de todos contra todos”*¹⁴. Y la capacidad europea de asimilación de inmigración extraoccidental es limitada: un 10% respecto a la población total es gestionable; un 20%, muy problemático; un 30%, explosivo¹⁵. Estamos ahora entre el 10% y el 20%, pero en ascenso desbocado.

Y, por cierto, frente a quienes dicen que necesitamos inmigración masiva como fuerza laboral y cotizante, Sartori pone el dedo en la llaga (aunque olvida mencionar otro factor clave: la dimisión europea de la procreación): *“[Importamos tanta inmigración] porque ni siquiera los europeos pobres están ya dispuestos a aceptar cualquier trabajo. Rechazan los trabajos humildes, los trabajos degradantes e incluso una parte de los trabajos pesados. [...] No es objetivamente verdad que necesitemos al Gastarbeiter, el trabajador huésped; en realidad se ha hecho necesario porque los subsidios de desempleo permiten al europeo vivir sin trabajar”*¹⁶.

¹⁴ Op.cit., p. 85.

¹⁵ Op.cit., p. 121.

¹⁶ Op.cit., p. 110.



Giovanni Sartori junto con S. M. El Rey Felipe VI -entonces Príncipe de Asturias- durante su condecoración con el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales en 2005.

Fuente: Giovannisartori.com

EL PUEBLO EN LA TEORÍA DEMOCRÁTICA DE GIOVANNI SARTORI

Por Marco Tarchi

Para quienes, como Giovanni Sartori, dedicaron gran parte de su actividad intelectual al asunto de la democracia, examinando las diferentes definiciones y declinaciones y esforzándose por identificar los aspectos problemáticos de cada una de ellas para luego llegar a sugerir los remedios que permitan llegar a una solución, abordar el concepto de pueblo era una tarea obligatoria, que el reconocido maestro de las ciencias políticas no rehuyó. Sin embargo, en el conjunto de su producción científica -pero también en su producción periodística, no menos articulada y fructífera- esta noción, tan central en la reflexión clásica y

contemporánea de muchos otros teóricos y exégetas de la configuración política democrática, no ha ocupado un espacio especialmente significativo y amplio. Al leer sus libros y artículos, queda claro que otros conceptos (libertad, derecho, igualdad, Estado, poder, instituciones, partidos) eran los que más le ocupaban y preocupaban. Los datos pueden parecer sorprendentes, pero como evidentemente no se trata de un pecado de desatención o de subestimación, si no de una elección clara y motivada, vale la pena revisar su trayectoria e intentar comprender los motivos.

Demos y kratos en democracia: una relación inesperada

Para lograr este objetivo es necesario partir de un hecho quizás obvio, pero que conviene recordar: el enfoque realista de toda la obra del autor.

Es conocida la intención de Sartori de perseguir incansablemente durante toda su carrera académica, de liberar a la democracia de su confinamiento a la esfera de meras construcciones ideales y ofrecer una definición empírica capaz de analizar las continuas evoluciones de la realidad política y de ejercer una influencia concreta¹. De ahí su intento de encontrar, y en ocasiones enfrentarse a los usos que consideraba excesivamente abstractos y por tanto a veces desconcertantes, de más de uno de los términos de moda en las ciencias sociales. Siguen siendo famosas sus críticas a las “*tensiones conceptuales*”² que corren el riesgo de encerrar el debate científico en una nueva Torre de Babel³, y es precisamente a raíz de esas advertencias como llevó a cabo el análisis del concepto de pueblo, de su implicación en la delimitación de diferentes modelos de democracia y, finalmente, de la relación efectiva que ha tenido en diferentes y posteriores períodos históricos con las realizadas o concretadas en los diversos regímenes políticos.

El punto de partida de esta comparación coincide con la redacción de su obra más conocida, *Democrazia e definizione*, donde, como en posteriores

1 Sobre su concepción del conocimiento científico como “saber para intervenir”, reiterada en muchas fuentes, véase en particular G. Sartori, *La politica. Logica e metodo in scienze sociali*, SugarCo, Milán 1979, pp. 38-48 y 225-231.

2 Cfr. G. Sartori, “Concept Misformation in Comparative Politics”, in *The American Political Science Review*, 64 (1970), 4, pp.1033-1053.

3 Cfr. G. Sartori, *The Tower of Babel*, en G. Sartori, F. Riggs e H. Teune. eds., *Tower of Babel: On the Definition and Analysis of Concepts in the Social Sciences*, International Studies Association, University of Pittsburgh, Pittsburgh 1975, pp. 7-37.

borradores revisados e integrados, cuando no reescritos completamente⁴, el asunto ocupa un capítulo entero y se repite en varios otros pasajes. En un primer momento, se pone en duda el concepto para explicar la sustancia y los límites de la definición etimológica de democracia⁵, para pasar luego a ser tratado directamente, confirmando su relación directa con el poder⁶.

En ambos casos, el razonamiento parte de la observación que impone el léxico -democracia significa literalmente poder del pueblo- y, al mismo tiempo, de una advertencia: este ineludible significado etimológico no aclara la cuestión de la esencia del concepto de democracia, que es mucho más compleja. Para las “*mentes más exigentes*”, resulta insuficiente una explicación tautológica que resuelva exclusivamente un problema verbal. De hecho, a ellos les dedica “*un análisis más cuidadoso de los conceptos de kratos y de demos*”⁷, lo que permite conceder al término un significado relacionado con una situación política realmente existente. Y de esta investigación surge una discrepancia entre lo indicado por la semántica y los referentes comprobables históricamente. En otras palabras: si observamos los regímenes comúnmente adscritos al género democrático, es imposible encontrar de forma inmediata y plena un ejercicio directo del poder por parte de una entidad colectiva definible como pueblo. Más bien, lo que parece evidente es la dispersión de la autoridad potestativa entre múltiples sujetos, individuales y colectivos. Esto parecería validar el consejo de quienes, como Dahl, propusieron definir estas formas de gobierno como “*poliarquías*” en lugar de democracias⁸.

Si Sartori no acepta esta hipótesis es porque cree que el término democracia está revestido de una fuerte carga ideal de la que no debe ser despojado, de contornos prescriptivos necesarios para favorecer la difusión de la forma de organización política que indica. Se podría decir, utilizando el léxico de Norberto Bobbio, otro famoso teórico de los regímenes pluralistas,

4 Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna 1957; *Democratic Theory*, Wayne University Press, Detroit 1962; *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House, Chatham, N.J. 1987; *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano 1992.

5 Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., pp. 15-28.

6 Cfr. G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, ed. cit. pp. 20-32.

7 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., p. 5.

8 Cfr. R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1956, pp. 63-89; Id., *Polyarchy: Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven 1971; trad. it. *Poliarchia*, Franco Angeli, Milán 1981.

que son las promesas a las que sirve la democracia como vehículo las que atraen un consenso generalizado hacia ella⁹. La afirmación de Sartori a este respecto es categórica: *“un determinado sistema político es democrático en la medida en que se nutre de un deber-ser conforme. Lo que ‘es’ la democracia no puede separarse de lo que la democracia ‘debería ser’. De hecho, está estrictamente condicionada por ella”*¹⁰. De ello se desprende que la soberanía del *demos*, la atribución a este de la soberanía y de los poderes de mando que le son inherentes es *“el principio de legitimidad que establece la democracia”*¹¹, su fundamento inerradicable e insustituible. Pero quedarse en el nivel de las declaraciones de principios no ayuda a quienes quieren comprender qué elementos distinguen concretamente a los regímenes democráticos de otros, ya que la democracia *“es un nombre prescriptivo, no descriptivo: y [...] la semántica no pretende ni puede darnos ninguna información sobre la realidad”*¹². Limitarse a sostener que las democracias deben ser sistemas políticos en los que el pueblo manda equivale, por tanto, a encerrarse en puras abstracciones o, para decirlo en la colorida y sarcástica prosa del autor, *“una manera de elaborar maravillosas democracias en la biblioteca”*, porque *“de la premisa de que la democracia es ‘poder del pueblo’ no se extrae ninguna conclusión clara, cierta o utilizable”*. De hecho, la democracia en sentido etimológico *“construye su edificio sobre un protagonista ausente”*¹³. Por el contrario, hay que hacer referencia a las *“nociones operantes del pueblo”*, ya que son las únicas *“que realmente conectan demos y Kratos”*¹⁴. Y precisamente por ello, Sartori ha dedicado la mayor parte de sus consideraciones sobre el tema a la identificación de dichas nociones.

Sartori es consciente de que, una vez establecido el principio que, tras la desaparición de la época en la que la justificación del poder se situaba en la perspectiva vertical de la atribución de la autoridad por derecho divino, no puede existir ninguna alternativa aceptable a su legitimación por el pueblo, el problema crucial se refiere a las formas en que este poder puede transferirse *“desde la base hasta la cúspide del sistema potestativo”*¹⁵, y en qué medida esta transferencia puede llevarse a cabo. Es decir, cómo

9 Cfr. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Turín 1991.

10 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 7.

11 G. Sartori, *Homo videns*, Laterza, Bari-Roma 1997, p. 91.

12 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., p. 13.

13 G. Sartori, *ibid.*, pp. 13 e 21.

14 G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, ed. cit., p. 22.

15 G. Sartori, *Homo videns*, ed. cit., p. 91.

debe llevarse a cabo la relación entre la titularidad del poder, que necesariamente debe atribuirse al pueblo so pena de vaciar de contenido esos fundamentos prescriptivos a los que la democracia debe su atractivo, así como su propia razón de ser, desde su formulación original, y su ejercicio.

Estas cuestiones no son nuevas y, como es sabido, han estado en el centro de una larga y sustancial tradición de reflexión filosófica y jurídica, que en la cultura occidental se ha desarrollado desde los clásicos griegos -Aristóteles en primer lugar- hasta la plena contemporaneidad, pasando por el republicanismo romano, Hobbes, Locke, Rousseau, los revolucionarios ingleses, americanos y franceses, para llegar a Kelsen, Schmitt, Habermas y los teóricos de la posmodernidad¹⁶. Sin embargo, Sartori no pretende abordar la cuestión desde un ángulo puramente especulativo y, fiel a las premisas metodológicas de su concepción de la ciencia política, que le llevaron a distinguir claramente esta disciplina de la filosofía política¹⁷, prefiere abordarla sin perder nunca de vista su dimensión empírica, lo que le lleva a abordar directa y explícitamente el principal obstáculo para identificar una relación correcta entre pueblo y poder en un contexto democrático: la dificultad de definir clara e inequívocamente los contornos del primero de los dos términos de esta relación.

¿Qué pueblo? Una entidad en constante evolución

Sartori, alimentado como está por la cultura histórica y jurídica, sabe bien que el pueblo es, en sí mismo, una *fictio*, una figura idealizada, una entidad

16 Para un resumen conciso, pero agudo, de este debate, cuyo objetivo es subrayar su persistente actualidad, véase M. Canovan, *The People*, Polity Press, Cambridge-Malden 2005.

17 Esta distinción se ha reiterado en múltiples ocasiones. Su formulación más clara se encuentra en el ensayo *Per una definizione della scienza politica*, que aparece como introducción (pp. 11-28) en G. Sartori (ed.), *Antologia di scienza politica*, il Mulino, Bolonia 1970, donde leemos, entre otras cosas, en el contexto de una polémica contra el panfilosofismo que en opinión del autor prevalecía en las ciencias sociales de la época junto al pansociologismo, que “al filósofo no le interesa ‘describir’ el *mundus sensibilis*; le preocupa “concebir” un *mundus intellegibilis*. [...] en *esencia* la filosofía se puede caracterizar como un *uso meta-observacional* del lenguaje en el que las palabras no se utilizan para observar, no significan lo que representan. Por el contrario -y aquí radica el punto de inflexión- el conocimiento científico requiere, como cuestión previa, un lenguaje observacional-descriptivo, es decir, se caracteriza por un *uso empírico* del lenguaje en el que las palabras registran observaciones y ‘significan’ lo que representan”; y de nuevo: “la filosofía se basa en un *concipere*, y por ende en el *conceptum*; mientras que la ciencia se basa en un *percipere*, y por ende en el *perceptum*” (p. 20).

ficticia e imaginada cuya unidad y corporeidad sólo pueden presumirse, a partir de la pluralidad empíricamente verificable de las múltiples subjetividades individuales que contribuyen a componerla. En palabras de Schmitt, “*es una magnitud desorganizada y desestructurada [...], un concepto que sólo consigue existir en el ámbito de la propaganda*”¹⁸, o cuando se reconoce su función pública, como ocurre precisamente en la teoría democrática del poder constituyente. Sin embargo, es igualmente consciente de que, a falta de esta *fictio*, la democracia no tendría sentido ni fundamento, ya que desde el punto de vista ideal se basa principalmente en la promesa de permitir la expresión de la voluntad política del pueblo, de su capacidad de actuar. Por eso se esfuerza por encontrar, para este término, el significado que mejor se adapte a la concepción de la democracia que él defiende.

La consecución de este objetivo requiere una catalogación, acompañada de un análisis crítico, de los significados que se han ido dando a la palabra pueblo a lo largo del tiempo.

En una primera formulación del repertorio de posibles respuestas a la pregunta “¿qué significa demos?”, Sartori plantea cinco posibles respuestas, que posteriormente ampliará a seis. Pero antes de profundizar en las características de cada una de ellas, aborda otra cuestión no secundaria: ¿la noción debe entenderse en singular -como en el caso de las expresiones *demos*, *populus*, *Volk*, *peuple*- o en plural, como en la versión inglesa *the people*, que también se puede traducir correctamente con “*las personas*”? Asumir una u otra lectura tiene consecuencias tangibles, ya que el uso de las palabras orienta el modo de pensar de quienes las emplean o las reciben: “*el singular conduce a la entificación, el plural la disgrega*”¹⁹, y pasar de una a otra puede equivaler a ver, tras el velo del léxico, en la que se presenta en un registro prescriptivo como democracia, una policracia de hecho. En el primer caso, al pueblo al que se hace referencia, identificado como titular del cetro de la soberanía, se le atribuyen los contornos de una “*totalidad orgánica expresada por una voluntad general indivisible*”, mientras que en el segundo se le reconocen los rasgos de una “*multiplicidad diferencial de cada individuo*”²⁰, y en esta perspectiva las cosas se complican aún más, porque el número de sujetos individuales necesarios para constituir un pueblo permanece indefinido.

18 C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlín 1928; trad. it. *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 318-319.

19 G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, ed. cit., p. 20.

20 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., p. 16.

Sin embargo, la incertidumbre acerca de la definición de pueblo no es un problema exclusivamente contemporáneo. En un breve, pero incisivo *excursus* histórico-lingüístico, Sartori recuerda cómo la palabra *demos* estuvo en un principio estrictamente vinculada a una dimensión territorial, la del *agros*, que comprendía a los habitantes del campo, para pasar después a representar, en el contexto de la *polis*, a la comunidad de ciudadanos reunidos en la *ekklesia*, y como la experiencia ateniense del siglo V a. C., ve florecer una multiplicidad de significados que se remontan al *demos*: la totalidad o *plethos*, la pluralidad de los muchos (*hoi polloi*), la mayor parte (*hoi pleiones*), la multitud (*ochlos*, de donde deriva la oclocracia de la que no gustaba Aristóteles). Y la complejidad del concepto se agrava más aún cuando la traducción latina *populus* lo convierte simultáneamente en una noción jurídica y en un término que denota una entidad orgánica²¹.

A partir de esas primeras formulaciones, el concepto se abrió paso en el pensamiento político -pero también en la práctica jurídico-institucional- adoptando diversas interpretaciones. Como se ha dicho, en un primer momento Sartori escoge cinco: a) pueblo entendido como totalidad; b) como pluralidad expresada por el principio mayoritario absoluto; c) como pluralidad expresada por el principio mayoritario atemperado; d) como muchos (pluralidad aproximada); e) como todos (pluralidad integral)²². Más tarde, reelabora ligeramente la categorización -la totalidad se especifica definiéndola como “*orgánica e indivisible*”, los muchos se convierten en “*los más*”- y amplía añadiendo un sexto significado: “*pueblo como populacho, clases bajas, proletariado*”²³.

Enunciar las posibles declinaciones del concepto no equivale, sin embargo, a avalar su aplicabilidad a un caso político basado en la capacidad de autogobierno del pueblo. Por eso Sartori hace una selección rigurosa de los significados identificados, descartando, a efectos de su propio análisis, algunos de ellos y subrayando la incapacidad de otros para sustentar una teoría realista de la democracia como la que se esfuerza en elaborar.

Lo que queda inmediatamente fuera de juego son los significados de pueblo como *muchos* -o, en la otra versión, *la mayoría*- y como *todos*. En

21 Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., p. 16; *Democrazia. Cosa è*, ed. cit., p. 20.

22 Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., p. 16.

23 Cfr. G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, ed. cit., p. 21.

el primer caso, la objeción se centra en la vaguedad del criterio que se aplica para convertir en pueblo una mera multitud: al no establecerse un umbral preciso, cada situación sería una historia en sí misma y cualquier pretensión de representar la voluntad colectiva a través de las elecciones de uno de sus componentes podría ser refutada²⁴. En el segundo, se encuentra un defecto irremediable si el concepto, más allá de la dimensión meramente descriptiva, debe vincularse a una capacidad de acción, como la que recuerda la expresión “*voluntad popular*”: de hecho, no está claro cómo aquellos sujetos privados de la posibilidad de expresar esta voluntad podrían incluirse entre todos aquellos, como los menores, las personas juzgadas desde el punto de vista clínico como incapaces de comprender y de voluntad, los delincuentes condenados privados de derechos políticos, residentes en el territorio sin ciudadanía o nacionalidad, etc.²⁵.

La categoría de *populacho* identificada por Sartori más recientemente no corre mejor suerte. Reducir el pueblo a la dimensión de las clases bajas, del proletariado -en definitiva, a ese pueblo-clase o pueblo-*plebs* que, en opinión de Mény y Surel, es una de las representaciones de ese concepto tan querido por los movimientos populistas, que contraponen sus necesidades y expectativas, surgidas desde abajo, al egoísmo de las élites que se atrincheran, desde arriba, tras de sus privilegios²⁶- significa decretar una “exclusión ontológica e inmutable” inaceptable, y no meramente temporal como en el caso de las mencionadas categorías de sujetos imposibles de incluir en el “*todo*”, de aquellos que no pertenecen al proletariado. A esto se añade el hecho de que determinar con precisión a quién se aplica la definición de pertenencia a las clases trabajadoras desfavorecidas dentro de una sociedad dada resulta, en la práctica, sumamente difícil, y que incluso si se tuviera éxito en el proceso de clasificación, uno podría encontrarse hoy, no con una mayoría sino con una minoría del conjunto social, lo que anularía cualquier hipótesis

24 Este es el problema que se plantea cada vez que un amplio componente de la población se expresa, normalmente para manifestar una propuesta, de formas visibles multitudinarias, reclamando que da voz al pueblo soberano que habría sido desposeído de ella por una clase política que sólo respeta formalmente los dictados de la democracia: ejemplos de ello son el *we are the people* o el *Wir sind das Volk* que han resonado en los últimos años en repetidas manifestaciones callejeras. La cuestión es analizada por M. Canovan, *op. cit.*, pp. 91-121.

25 Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., pp. 16-17; *Democrazia. Cosa è*, ed. cit., p. 21.

26 Cfr. Y. Mény e Y. Surel, *Pour le peuple, par le peuple*, Fayard, París 2000, pp. 195-202; trad. it. *Populismo e democrazia*, il Mulino, Bolonia 2004².

de identificación de esta parte con una colectividad teóricamente omni-comprehensiva como el pueblo²⁷.

Quedan otras tres hipótesis para llegar a una definición bien fundamentada que pueda vincularse a la idea de democracia que Sartori tiene en mente.

La que requiere un mayor esfuerzo, a efectos de una refutación razonada, es la visión del pueblo como totalidad orgánica e indivisible, porque a Sartori no se le escapa que fue precisamente a partir de una concepción de este tipo como se acuñó la noción de democracia en el seno de la *polis* ateniense. El reconocimiento de esta realidad es explícita y amplia, al menos en la primera fase de la reflexión sobre el asunto (en obras posteriores, el tema no volverá a aparecer): es innegable que ese prototipo “*encarna la mayor aproximación posible al significado literal del término* [democracia]. *Con toda probabilidad, el demos ateniense tenía más kratos, más poder, que ningún otro pueblo haya tenido jamás*”, y gracias al autogobierno colectivo y al “*ejercicio del poder compartido de forma efectiva y amplia mediante la rápida rotación en los cargos públicos, [...] la democracia griega era verdaderamente una democracia directa fundada en la participación efectiva de los ciudadanos en su propio gobierno*”²⁸.

Sin embargo, esa plasmación efectiva del principio democrático de autogobierno popular sólo fue posible gracias al reducido tamaño de la comunidad en la que se aplicaba. La asamblea en la que se reunía el *demos* se asemejaba a una reunión municipal moderna, en la que sólo participaban unos pocos miles de ciudadanos en la toma de decisiones, de modo que muchas cuestiones de interés común podían resolverse por aclamación y ciertos cargos públicos podían asignarse por sorteo, confiando en el azar, sin que ese procedimiento suscitara ninguna reserva en particular. Hoy, ese escenario no es reproducible, porque “*el demos muere con su ‘democracia’, es decir, con la polis en la que operaba*”, y ya en la transición a la República

27 Cfr. G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, ed. cit., pp. 21-22. Curiosamente, esta interpretación, que Sartori, ibid. p. 22, denomina “populista o marxista”, es respaldada, desde una perspectiva algo diferente, por C. Schmitt, *Doctrina de la Constitución*, trad. it., ed. cit, pp. 318-319: “Pueblo es -en una acepción especial de la palabra- todo aquel que no es excelente o distinguido, todo aquel no privilegiado, todo aquel que no destaca por sus propiedades, su posición social o su educación [...] Ahora bien, el proletariado es el pueblo, puesto que se hace portador de esta negatividad: es la parte de la población que no posee, que no participa de la plusvalía producida y que no encuentra lugar en el orden existente”.

28 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., p. 331.

romana, la palabra, convertida en *populus*, cambia de significado, para convertirse, tras la caída de la República, en una función jurídica y “*permanecer sustancialmente como fictio iuris a lo largo de toda la literatura medieval*”. Todo esto sucede porque, entretanto, se va imponiendo una idea de sociedad entendida como realidad independiente y autosuficiente, que “*no es demos, ni es populus*”. El eclipse del concepto de pueblo en el campo de la teoría política durará muchos siglos, y cuando Locke lo restituye a la operatividad política, lo hace desde una perspectiva completamente distinta, asignándole el significado mucho más circunscrito de mayoría²⁹.

Esto no significa que desaparezca de la escena política la concepción de un pueblo entendido como entidad homogénea con una identidad definida, pero si para Schmitt este es precisamente el pueblo de la democracia “*capaz de acción política, es decir, de desear para sí misma una existencia activa*”, cuya voluntad política se afirma a través de la aclamación plebiscitaria, la afirmación clara y coral de un sí o un no, “*figura auténticamente democrática de la opinión pública y típica de la preeminencia de lo ‘público’ que distingue a la democracia*”³⁰, para Sartori configura en cambio un escenario profundamente negativo, que “*justifica incluso, si se quiere, el ejercicio más tiránico y sangriento del poder*”, ya que “*en nombre de la totalidad todos pueden ser aplastados y oprimidos de uno en uno*”, porque “*cada uno no vale nada*”. En consecuencia, “*tras el Volksgeist y del Volkseele de los románticos*”, el espíritu o el alma del pueblo, “*al amparo de la fórmula ‘todos como uno solo’, se vislumbra el apoyo no a las democracias sino a las autocracias*”³¹, hasta el punto de que “*muchas democracias han caído por la furia popular y muchas dictaduras han sido legitimadas por el plebiscito popular*”³².

Descartadas estas cuatro primeras opciones, sólo quedan, por tanto, dos declinaciones del concepto de pueblo compatibles, según Sartori, con una

29 G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bolonia 1987, p. 248.

30 C. Galli, *Genealogia della politica*, il Mulino, Bolonia 1996, p. 587. C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, trad. it., ed. cit., p. 120, escribe textualmente: “La forma natural de la manifestación directa de la voluntad de un pueblo es el grito de la multitud reunida aprobando o rechazando, la aclamación. En los grandes Estados modernos, la aclamación, que es una manifestación vital, natural y necesaria de todo pueblo, ha cambiado de forma. Aquí se manifiesta como ‘opinión pública’. Ahora bien, por lo general, el pueblo sólo puede decir sí o no, si aprueba o si rechaza”. Y este es, para Sartori, uno de los defectos fundamentales de la democracia directa.

31 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., p. 17.

32 *Ibid.*, p. 98.

democracia que funcione y capaces de ponerla a salvo de un peligro inmediato de involución autoritaria. Pero una de ellas, la que se basa en el principio mayoritario para identificar una mayoría con el pueblo legitimado para ejercer el poder, presenta, sin embargo, serios motivos de preocupación, al “*perfilar el posible límite de ruptura de la regla democrática*”: si, de hecho, sólo son relevantes los que son más y “*la mayoría ejerce su poder oprimiendo a la minoría, el sistema puede atascarse y [...] los ganadores están en condiciones de impedir la rotación, es decir, la vuelta al poder de los que una vez perdieron*”³³; el 49% queda anulado por el 51% de los que asumen en bloque el control de los mecanismos de decisión y no tienen derecho a hacer valer su opinión³⁴.

El recorrido de Sartori a través de las interpretaciones de la noción de pueblo concluye, por tanto, con una elección inapelable: sólo su acepción como mayoría expresada por el principio mayoritario atemperado, el mismo “*que al reconocer el mandato de la mayoría protege al mismo tiempo el derecho de las minorías*”³⁵, refleja una solución adecuada a las exigencias democráticas tal como él las entiende. Pero, por clara que sea, esta afirmación está lejos de concluir el discurso sobre la relación entre *demos* y *kratos*, entre pueblo y democracia. Al contrario, lleva al autor a plantear de inmediato una pregunta: “*¿cómo ‘limitar’ el poder de quienes tienen todo el derecho a ejercerlo?*”. Esta pregunta abre el camino a otro capítulo en la noción de Sartori de pueblo, el que se refiere al tema que él definió, con uno de esos neologismos que tanto le gustaba acuñar, como el “*demo-poder*”.

El “demo-poder” y sus límites

Para entrar en materia, es necesario recordar que Sartori nunca cuestiona el concepto según el cual, en una democracia, el poder es y debe ser del pueblo. Pero este supuesto es, para quienes miran más allá de las peticiones de principio y se preocupan por averiguar las condiciones empíricas de funcionamiento de una democracia posible, un punto de partida y no de llegada. Establece la fuente legítima del poder, lo que implica su investidura desde abajo y lo convierte en una emanación libremente permitida de la voluntad del pueblo, pero también deja abierta la cuestión de su ejercicio. Y es en este punto donde la visión de Sartori de una buena democracia más se distingue de la de otros autores, en particular de la de los teóricos

33 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., p. 17.

34 Cfr. *ibidem* y G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, ed. cit., pp. 23-24.

35 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., pp. 17-18.

de la llamada democracia sustancial. La suya se caracteriza por su sentido decididamente liberal, convirtiéndose en una teoría de los límites del ejercicio directo del poder popular, frente a lo que a sus ojos se configura como “*el ideal de una ‘democracia populista’ [que] ejerce una presión cada vez mayor sobre las estructuras del Estado liberal-democrático*”³⁶.

Como hemos visto, en la idea del pueblo que Sartori considera más adecuada -o mejor dicho, la única adecuada- para sostener una democracia que funcione, los más deben prevalecer sobre los menos, pero los menos también deben contar. Por lo tanto, es necesario proteger a las minorías (de ese mismo cuerpo popular), pero para lograr este resultado es indispensable poner límites al ejercicio del poder de la mayoría. Desde esta perspectiva, reconoce que “*entran en juego elementos completamente ajenos a la voluntad del pueblo*”³⁷.

Para un organicista, convencido de la indivisibilidad -incluso y sobre todo en política- del pueblo, concebido como una entidad cohesionada y autosuficiente, tal afirmación es incompatible con los presupuestos de la democracia, pero para el liberal Sartori sucede exactamente lo contrario. Porque la imagen del pueblo que proponen sus opositores resulta irrealizable cuando se traslada al plano de los hechos. No conduce a la democracia, sino a la demolatría -“*ese hablar del pueblo sin tregua y sin molestarse en saber qué es*”- y corre el riesgo de alimentar la demagogia³⁸.

Los que caen en este error y sucumben a la tentación de hacer fetichismo con el pueblo ideal en detrimento del pueblo real, se basan, para sustentar su punto de vista en las amplias atribuciones que la *politeia* asignaba al *demos*. Pero aquel pueblo que actuaba en la *polis* y asumía papeles decisivos en la época de las ciudades italianas o la Revolución Francesa (donde se presentaba bajo la forma del tercer y cuarto estado) ya no existe: su carácter comunal se ha desintegrado y el término denota ahora “*una red impersonal de relaciones contractuales, una Gesellschaft, en el sentido que Tönnies otorgó a esta distinción*”³⁹. La consistencia y corporeidad que lo habían caracterizado cuando se situaba “*en el contexto de la ciudad-comunidad, o en el contexto de la rígida y meticulosa atribución de tareas y*

³⁶ *Ibid.*, p. 75.

³⁷ *Ibid.*, p. 18.

³⁸ *Ibid.*, p. 77.

³⁹ *Ibid.*, p. 21, nota 2. Evidentemente, la referencia es F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues Verlag, Leipzig 1887, tr. it. *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milán 1963.

privilegios del ancien régime”⁴⁰ han desaparecido, transformándolo en un “todo el mundo” que corresponde a “una realidad fluctuante y amorfa, que tras la euforia romántica [...] se ha revelado como lo contrario del todo orgánico que los románticos habían divinizado. El término ‘pueblo’ representa hoy una sociedad atomizada, desequilibrada, desordenada: en resumen, algo muy distinto del referente sobre el que se construyó la antigua democracia”⁴¹.

Esta frase revela la actitud de profundo pesimismo, en sintonía con los diagnósticos realizados en el período de entreguerras por los teóricos de la sociedad de masas y sus precursores⁴², en la que se sitúa Sartori cuando su análisis del pueblo pasa del plano de la discusión teórica al de la observación empírica. Y aunque atribuye a los idólatras de la democracia etimológica un desprecio por el pueblo real, sus consideraciones no revelan ciertamente un juicio positivo hacia este sujeto, que, con el paso del tiempo, y con el aumento del tamaño de las colectividades organizadas, se ha visto reducido a una masa, compuesta por hombres desarraigados que no han resistido la rapidez de los cambios producidos desde el siglo XIX, y que, incapaces de reconstituir los tejidos conectivos desgarrados por el proceso de modernización, se encuentran proyectados hacia un orden social “*profundamente inestable, desequilibrado e inconexo*”, “*una sociedad anómica que ha perdido el ubi consistam, el apoyo, de los grupos primarios*”. Este hecho llevaría a hablar ya no de una democracia sino de una “*maso-cracia*”, habitada por una “*multitud solitaria*”, que no sólo es incapaz de influir en los procesos de toma de decisiones, sino que tampoco expresa su propia voluntad, ya que está más bien sometida a la de los demás⁴³. Las cosas empeoraron aún más cuando llegó la “*era videocrática*”, otra de las bestias negras de Sartori. Debido al predominio del ver, que expulsa el razonar, el pueblo ha quedado reducido de hecho a ser “*una pura y simple fictio iuris*”, porque ya no tiene opiniones propias, pierde autonomía y es

40 G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, ed. cit., p. 25.

41 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., p. 19.

42 Dos de ellos se mencionan explícitamente en *Democrazia e definizioni* (ed. cit., p. 20, nota 2): J. Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*, Espasa Libros, Barcelona 1929, tr. it. *La ribellione delle masse*, N.E.I., Roma, 1945 y K. Jaspers en *Die Geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig 1932, tr. it. *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982. En *Democrazia. Cosa è* (ed. cit., p. 27) la referencia se extiende a W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, Free Press, Glenco 1959.

43 Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., pp. 20-21 y 65; *Democrazia. Cosa è*, cit., pp. 26-27. La referencia es D. Riesman, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, New Haven 1950, trad. it. *La folla solitaria*, il Mulino, Bolonia 1956.

heterodirigido por quienes controlan y manipulan los instrumentos de comunicación de masas, la televisión en primer lugar⁴⁴. Como demuestran las encuestas, “*la base de información del demos es alarmantemente pobre*” y aunque está investida por flujos crecientes de comunicación, parece cada vez más desvalorizada, debilitada y vaciada⁴⁵.

Una consecuencia aparentemente lógica y obligada de estas palabras consiste en afirmar que la democracia debe defenderse de este pueblo degenerado en muchedumbre. Pero, ¿cómo es posible poner a salvo al sujeto que todos los partidarios de esta forma de gobierno proclaman como titular exclusivo de la soberanía? La solución al dilema sólo puede ser una: despejar el horizonte de cualquier hipótesis de democracia directa y confiar en el filtro de la representación.

Para avanzar en esta dirección y construir un sistema democrático que funcione, es necesario salir “*del ámbito del ‘poder popular’*”, una “*expresión elíptica*” a la que hay que asignar un contenido muy distinto del que buscan los teóricos del autogobierno integral. Para hacer realidad la democracia, hay que disociar la titularidad y el ejercicio del poder. La transferencia de la soberanía a los representantes, a la que se oponen quienes se sitúan en la estela de Rousseau, es la única solución coherente a un problema por lo demás insoluble: cómo hacer del pueblo el depositario real de ese poder del que ha sido declarado titular⁴⁶.

La fórmula según la cual la democracia es el poder del pueblo, que (políticamente) siempre tiene razón, debe por tanto reducirse a una mera “*regla de juego*”⁴⁷. El “*demo-poder*”, en el sentido que le asignaba la Antigüedad, está inextricablemente ligado a las pequeñas comunidades, y su reappropriación hoy por el “*primitivismo democrático de nuestro tiempo*” es un ejercicio inútil, cuando no peligroso, de arcaísmo, frustrado por las dimensiones mucho mayores que asumen los nuevos contextos en los que ha de transcurrir la acción gubernamental⁴⁸. El “*directismo*”, la ambición de recrear las condiciones del autogobierno popular mediante los instrumentos de la democracia directa, es para Sartori un mal que hay que combatir. De hecho, ya lo fue en la experiencia helénica, donde llevó progresivamente,

44 Cfr. G. Sartori, *Mala tempora*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 392.

45 Cfr. G. Sartori, *Homo videns*, ed. cit., pp. 91-92, 94 y 97.

46 Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., pp. 22-23.

47 *Ibid.*, p. 127.

48 Cfr. G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, ed. cit., pp. 385-386.

como una apisonadora, a la “*muchedumbre aclamadora*” a legislar con total discreción. Lo fue de nuevo en la ola de plebiscitarismo que recorrió el siglo XX cuando, en varias ocasiones, empujó al pueblo a utilizar su soberanía para darse a sí mismo ordenamientos no democráticos y consentir la instauración de dictaduras⁴⁹. Y sigue haciéndolo hoy, con el abuso del referéndum, que “*aumenta el poder demográfico sin aumentar el conocimiento demográfico*” y, al confiar decisiones importantes a individuos poco interesados en la política y con escasos conocimientos de la misma, acaba con resultados de suma cero y, por la misma razón, profundiza y multiplica los conflictos dentro de la sociedad⁵⁰. La célebre identificación de la democracia como el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo propuesta por Abraham Lincoln queda restringida, a la luz de las consideraciones anteriores, a una dimensión meramente prescriptiva. La traslación de semejante propuesta, que considera incomprensible, le parece a Sartori imposible. La referencia al “*gobierno del pueblo*” le parece oscura, y es incapaz de encontrar un sentido lógico al “*gobierno por el pueblo*” en referencia al ejercicio de la actividad de gobierno (esta afirmación vuelve a poner de manifiesto su aversión a cualquier forma de democracia directa). Sólo el “*gobierno para el pueblo*” le parece aceptable, siempre que se interprete como gobierno ese “*en interés del pueblo, como si fuera en su beneficio*”⁵¹.

Partiendo de esta vigorosa *pars destruens*, la teoría liberal democrática de Sartori se desarrolla asignando al pueblo un significado y un papel claramente delimitados y definidos por una continua alternancia de concesiones prescriptivas y de limitaciones empíricas. De este modo, si, por un lado, insiste en sostener que la democracia es poder del pueblo sobre el pueblo, gobierno del pueblo sobre sí mismo, por otro lado, precisa que, si no hay un control sobre ese gobierno, este se reduce a ser sólo gobierno sobre el pueblo. Para ser aún más explícito, añade que “*en rigor, si el poder debe pertenecer verdaderamente al pueblo, toda ubicación del poder que no esté en el pueblo es inadmisibles*”, lo que llevaría a concebir como democrática sólo una sociedad sin Estado. Pero como “*el pueblo es hoy toda la colectividad de un Estado-nación*”, incluso esta afirmación queda

49 Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., pp. 176-177.

50 Cfr. G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, ed. cit., p. 391; *Homo videns*, ed. cit., p. 92.

51 Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., pp. 27-28. Sin embargo, incluso esta concepción debe aceptarse con reservas, porque en otra parte de la obra en cuestión (p. 291) se señala que precisamente la fórmula “gobierno en interés del pueblo” sirve para legitimar “cualquier monocracia”.

invalidada⁵². De lo cual se deduce que el espacio que puede concederse al autogobierno en una democracia debe ser “*el mínimo posible*” en la que consiste siempre “*toda la diferencia entre una forma de gobernar democrática y una tiránica*”⁵³. Lo cual, para un realista que se proclama enemigo jurado del “*perfeccionismo*” es más que suficiente.

Además, Sartori ha aceptado y metabolizado la lección de la escuela elitista e incorpora visiblemente sus indicaciones. Al haber rechazado la imagen de un pueblo concebido como entidad colectiva o como totalidad orgánica, que circunscribe la expresión del consentimiento de los gobernados a la aclamación plebiscitaria, y al haber constatado que en la época contemporánea “*el demos [no es] un sujeto políticamente constituido y orgánicamente operativo [...] y no suplanta ni expresa ninguna voluntad general*”⁵⁴, se ve obligado a constatar que hoy en día, el pueblo que cuenta es, si no exclusivamente, sí al menos por encima de todo, ese componente del mismo que se configura de vez en cuando como mayoría electoral. Por supuesto, en democracia cuenta el pueblo, pero detrás de la palabra que lo define ficticiamente como una entidad unitaria, se esconde una realidad compleja, “*un largo proceso de componendas, transacciones y compensaciones*” entre los sujetos individuales que lo componen, “*es decir, un proceso potestativo dotado de innumerables frenos y correctivos internos*”⁵⁵. En el plano deontológico y prescriptivo, la democracia supone la existencia de un gobierno del pueblo, pero el análisis empírico revela que, en los sistemas políticos que se remiten a sus principios, todos los gobiernos son en realidad gobiernos de minorías. “*La democracia querría ser un sistema de autogobierno*”, pero en realidad es una poliarquía, y un examen histórico riguroso demuestra que “*sólo ha funcionado cuando gobernaba una aristocracia*”⁵⁶. La soberanía popular puede parecer entonces una mera *fictio*, pero encuentra una concreción, al menos parcial, en la consulta periódica a la que se convoca al pueblo a través del instrumento de las elecciones. El *demos* sólo desempeña la función de gobierno que le asigna el ideal democrático en el momento de la votación. Por lo tanto, la soberanía popular, de hecho, “*no es más que un punto de partida convencional en la elaboración de las políticas*”, porque no es capaz de promover ni de

52 Cfr. *Ibid.*, pp. 25-26.

53 *Ibid.*, p. 52.

54 *Ibid.*, p. 145.

55 *Ibid.*, p. 132.

56 *Ibid.*, p. 65.

activar autónomamente los procesos de iniciativa política⁵⁷. Sin embargo, la voluntad del pueblo es capaz de expresarse mediante los partidos, que son designados para ser sus portavoces.

Conclusión: El dilema de la opinión pública

Recorriendo las numerosas páginas en las que Giovanni Sartori ha recogido sus reflexiones sobre la democracia, el asunto en el que más se ha comprometido e inspirado tanto en su actividad científica como en su compromiso cívico, la respuesta a la pregunta que nos planteábamos al principio de este ensayo -por qué su interés por el concepto de pueblo parecía menor, al menos cuantitativamente, que el mostrado hacia otras nociones vinculadas a esta forma política- aparece clara. Puede formularse de la siguiente manera: porque, en la búsqueda de las condiciones que hacen posible una democracia eficaz, que es la base de sus reflexiones, el nexo entre *demos* y *kratos* impuesto por la etimología es más un escollo que un elemento facilitador. Por lo tanto, su teoría democrática se presenta, desde este punto de vista, como una teorización de los límites de la soberanía popular, más que como una afirmación de su centralidad en el contexto de los regímenes pluralistas realmente existentes.

Como hemos visto, en ningún momento de la argumentación de Sartori se cuestiona el principio de la soberanía popular. Sin embargo, su aceptación está, de hecho, supeditada a una cláusula precisa: que no pretenda expresarse directamente y acepte someterse a la práctica representativa, a la regla de división del poder que en teoría le está reservada pero que de hecho debe *“transferirse a toda la extensión de la vida asociada”*⁵⁸. Esta observación significa que la dialéctica democrática no debe circunscribirse a la esfera de las instituciones, que son, sin embargo, un eje esencial, ya que, si el pueblo es declarado soberano, *“la voluntad de los representantes depende y deriva de la voluntad de un titular, de un dominus”*, es decir, de ese único titular⁵⁹. Pero la evolución histórica ha creado una alteridad y una tensión entre el pueblo y el Estado, desplazando el eje de la praxis del poder -incluso en las democracias- hacia este último: *“el poder que es materialiter del Estado no es del pueblo [...] está, de hecho, en manos de quienes lo ejercen”*⁶⁰.

57 *Ibid.*, pp. 60, 63 y 144.

58 *Ibid.*, p. 271.

59 G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, ed. cit., p. 271.

60 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., pp. 270-271.

Esto exige despojar al concepto de pueblo del halo retórico de sacralidad que lo ha rodeado en muchas teorizaciones previas de la democracia y vincularlo a referentes empíricos capaces de recoger sus manifestaciones reales. Entre ellos, la opinión pública desempeña un papel esencial, ya descrita en *Democrazia e definizioni* como la clave de bóveda del sistema democrático, cuya autonomía es la única y verdadera garantía del fortalecimiento del poder popular⁶¹. Y 35 años después, en *Democrazia. Cosa è*, se eleva al rango de “*fundamento sustantivo y operativo*” de la democracia, que constituye el canal privilegiado de concreción del poder popular, ya que “*un pueblo soberano que no tiene nada suyo que decir, sin opiniones propias, es un soberano vacío*”⁶².

Si, ante todo, como repetiría Sartori en varios lugares, la democracia es un “*gobierno de opinión*”, lo es porque en ella se encarna hoy el pueblo y a través de ella expresa su voluntad. Lo que deja claro cómo, en sus consideraciones pesimistas -y para algunos incluso apocalípticas- sobre los fracasos de la “*opinión teledirigida*” contenidas en *Homo videns*, puede leerse, en filigrana, la señal de un profundo desencanto respecto al destino que aguarda a la democracia. Al fin y al cabo, si, como afirmaba el autor en su primer trabajo sobre el asunto, “*el pueblo es soberano en la medida en que no está subordinado a los superiores*”⁶³, la “*opinión masivamente heterodirigida*”⁶⁴ fabricada por la videocracia sólo puede significar un drástico retroceso de la soberanía popular.

En este panorama, no es de extrañar que las referencias al pueblo hayan prácticamente desaparecido en las obras más recientes que Sartori dedicó al destino de la democracia y, más ampliamente, de las sociedades contemporáneas. Aunque buena parte de esos escritos está dedicada a la defensa de la “*buena sociedad*” frente a los peligros que la minan -precisamente en aquellos países occidentales que fueron la cuna y el lugar de mayor florecimiento de la democracia- y aunque en ellos son frecuentes las referencias a la comunidad, la nación y el Estado, ingredientes de “*un pegamento que ‘sentimos’ y que nos conecta y nos une*”, y que es necesario redescubrir⁶⁵, lo cierto es que la imagen del pueblo como contenedor de

61 Cfr. *Ibid.*, p. 63.

62 G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, ed. cit., pp. 59 e 63.

63 G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, ed. cit., p. 212.

64 G. Sartori, *Homo videns*, ed. cit., p. 46.

65 G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Rizzoli, Milán 2000, p. 41. Cfr. también, *La corsa verso il nulla*, Mondadori, Milán 2015.

la unidad esperada no aparece. Al contrario. En la única ocasión en que la palabra vuelve a figurar -de forma marginal- en la reflexión, en referencia al “*pueblo de Seattle*” puesto en marcha por el movimiento *antiglobalización* durante los disturbios de esa ciudad en 1999, y descrito como tal por los medios de comunicación, la imagen vinculada a esa referencia es, una vez más, la de una entidad con un perfil precario y prácticamente insustancial: “*un pueblo alimentado por el ‘chat’ de Internet, [que] existe cuando se reúne, pero que vuelve a ser un pueblo ‘virtual’ en cuanto el conglomerado de grupos que lo componen vuelve a sus casas*”⁶⁶, una muchedumbre que puede adoptar los contornos de un río desbordado por la crecida cuando está animada por una pasión, pero que al desvanecerse se disuelve sin remedio.

Si hoy en día el pueblo ha quedado reducido a esto, como pareció creer hasta el final el politólogo florentino, no es desde luego con la promesa de una restauración de su soberanía como cuajará la idea de democracia cultivada por Sartori, aunque hoy muchos la invoquen a menudo: los movimientos populistas en primer lugar, pero también muchos de sus adversarios. Y esta insuficiencia del denominado *dominus* corre el riesgo de que, paradójicamente, su teoría democrática, concebida y articulada con el objetivo de insertarse en la realidad empírica para renovarla y vivificarla, acabe por tener que limitarse a dibujar un mero horizonte ideal.

66 G. Sartori, *Mala tempora*, ed. cit., pp. 405-406.



Actividad subvencionada por el Ministerio de Cultura