
*Democracia integral y libertad justa**

Walquiria D. Leão Rego**

“Justicia y libertad, las últimas diosas sobrevivientes”

Carducci

Introducción

Los años treinta y cuarenta conocieron un intenso debate político e intelectual en torno de la posibilidad de combinar estado de derecho democrático con justicia distributiva. La conquista de la democracia política como forma de gobierno, garante de las más amplias libertades individuales y colectivas, era percibida, en las diferentes tradiciones de izquierda, como un ordenamiento insuficiente para promover la mayor igualdad posible entre los miembros de una comunidad política. La democracia, entonces, necesitaba ser recalificada y redefinida. Son muchos los factores históricos y políticos que explican la emergencia de esta coyuntura teórica, generadora de teorías de la política y de la democracia marcadamente normativas. El campo de batalla de las ideas políticas había sido fortalecido a partir de las grandes luchas sociales por la igualdad política y económica llevadas a cabo por el movimiento socialista desde el final del siglo XIX. La revolución rusa de 1917 reforzará enormemente las aspiraciones por aquellos objetivos, destacándose en el plano del proyecto político, la realización de una sociedad libre e igualitaria.

* Título original en portugués: *Democracia integral e iusta liberdade*.

** Profesora del Departamento de Sociología (DS) – Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de Campinas (UNICAMP).

El léxico político venía ganando paulatinamente resignificaciones radicales, un ejemplo de esto puede ser encontrado, aún mucho más tarde –en los años cuarenta, en plena Segunda Guerra Mundial– en los términos del discurso oficial del gobierno británico, a través de las palabras de Sir William H. Beveridge (1879-1963). En su famoso informe sobre el seguro social y los servicios afines, presentado al Parlamento Británico en noviembre de 1942, se proclama en el ítem 461 del capítulo *La abolición de la miseria como objetivo practicable después de la guerra* que: “Liberar al hombre de la miseria es algo que no puede imponérsele, ni ser ofrecido a la democracia, sino que debe ser conquistado por ella”.

En este sentido puede decirse que en el período de entreguerras la palabra democracia recuperará su sentido *settecentesco*, o sea, de alguna manera se retomaba su dimensión igualitarista.

Todo esto colocaba problemas difíciles al *corpus* teórico y doctrinario del liberalismo. Friedrich Hayek, economista austriaco, pero un conspicuo liberal manchesteriano, considera que las demandas por igualdad social, cada vez mayores en el período referido, revelan la magnitud que había alcanzado la crisis del liberalismo.

“El reino de la libertad implantado en Inglaterra parecía destinado a difundirse por todo el orbe. Alrededor de 1870, el ámbito de estas ideas, probablemente, había alcanzado su mayor expansión hacia el este. Empero, de allí en adelante, comenzó su retirada y un conjunto de ideas diferentes, que no eran nuevas sino antiguas, comenzó a avanzar desde el este. Inglaterra perdió su liderazgo en la esfera política y social y se convirtió en una importadora de ideas. Durante los sesenta años siguientes, Alemania se tornó en centro de irradiación de las ideas destinadas a gobernar el mundo, el este y el oeste, en el siglo XX.

Fuese Hegel o Marx, List o Schmoller, Sombart o Mannheim, fuese el socialismo en su forma más radical o un mero ‘organizacionismo’(...) el hecho es que en todas partes las ideas alemanas eran prontamente importadas y las instituciones alemanas imitadas” (Hayek, 1946: 45).

Lo que de hecho cuenta en estas consideraciones de Hayek es la percepción clara, que expresa amargamente en sus propias palabras: “La mirada del pueblo se fijó en nuevas exigencias (...) [notándose así] una diferencia fundamental entre la vieja actitud liberal (...) y la presente manera de encarar los problemas sociales” (Hayek, 1946: 46).

Por consiguiente, Hayek prevé la bancarrota del Estado de Derecho en la exacta medida en que se promuevan “(...) una igualdad material o substantiva de personas diferentes”, y lo mismo sucederá con “cualquier política que se orientase por un ideal sustantivo de justicia distributiva” ya que así se promueve “la destrucción del imperio de la ley” (Hayek, 1946: 124).

De esta forma, y paradójicamente, Hayek nota que, de una u otra forma, los valores liberales se fundirán con principios socialistas, aunque, obviamente, él desee exactamente lo contrario. La gramática de la libertad ha sido transformada. Nadie puede proponer una *política de la libertad*, sin tener en cuenta que *los ojos del pueblo están fijos en nuevas exigencias* y que éstas se dirigen a la promoción de las libertades igualitaristas.

Estas consideraciones y rememoraciones nos sugieren remitirnos a la advertencia de Quentin Skinner, según la cual toda época posee su propio vocabulario normativo, completando, de esta manera, una especie de semántica político-histórica que proveerá a los actores políticos del lenguaje y con él parte de la legitimidad para su involucramiento en los diferentes proyectos políticos (Skinner, 1993: 7-13).

El liberalismo socialista de Guido Calogero

Calogero (1900-1985) nacido en la ciudad de Roma, profesor de filosofía en la Universidad de Pisa (*Scuola Normale Superiore*) fue uno de los inventores, en el final de la década del treinta, de una de las fundaciones normativas del período en su país. Los puntos principales de este proyecto serán ilustrados con pinceladas rápidas. La justicia distributiva tematizada aquí tiene algunas de sus raíces incrustadas en el interior de una específica tradición liberal –el croceanismo, en referencia a la obra teórica de Benedetto Croce. La formación de esta corriente se explica también por la particularidad de la coyuntura histórica en que vivieron aquellos que fueron sus principales formuladores e intérpretes: la emergencia de los regímenes totalitarios entre los años veinte y treinta en Europa. De esta manera, debe comprendérselo como un proyecto que se forma en la dramática encrucijada de dos grandes tradiciones de pensamiento: el liberalismo y el socialismo. En el caso italiano, los liberales socialistas se desarrollaron en un momento marcado por la supresión de los partidos socialista y comunista realizada por el fascismo. De esta forma, la textura social y política de aquellos años estaba dotada de un tipo especial de *impasse*. Ambas tradiciones estaban bajo el fuego cruzado de la crítica. El liberalismo italiano del período giolittiano fue acusado de haber engendrado el fascismo, con su inmensa corrupción de las instituciones políticas y parlamentarias. A su vez, el socialismo aparecía despedazado por varias escisiones y, principalmente en los años treinta y ya en la versión soviética, manchado de sangre y sufrimiento y por lo tanto no cumpliendo sus promesas de libertad y de democracia. Como cierta vez dijo T. W. Adorno sobre aquellos años: “el espíritu del mundo no andaba acompañado del espíritu mismo”.

Pese a ello, aquellos heréticos liberales italianos intentaban, aunque a escondidas y a su manera, apropiarse del “espíritu”. Para esto Calogero elaboró en diversos escritos un esbozo de lo que hoy podríamos llamar teoría de la justicia jun-

to con una teoría normativa de la democracia, en la cual el valor supremo es la justicia social.

Aquello que denominó “fórmula esencial” puede ser sintetizada en sus propias palabras: “La verdadera democracia, la democracia integral no es, entonces, ni solamente una democracia liberal, ni una democracia socialista; es, ante todo, una democracia liberal socialista” (Calogero, 1968[a]: 45).

Será en el interior de esta compleja configuración que se examinarán las reflexiones de Calogero sobre la noción de justicia.

En una conferencia pronunciada el 11 de abril de 1941 en la Universidad de Roma, junto al Instituto de Estudios Filosóficos, el autor analizó la cuestión del idealismo italiano –léase, el liberalismo croceano– simpatizando tanto con el concepto de justicia cuanto con el de libertad. De un modo general, la justicia era pensada como una categoría jurídica y empírica, o sea, menor. El discurso croceano a este respecto está lleno de fórmulas paradójales. El divorcio entre los dos principios de justicia y libertad era reconocido como inevitable, la insistencia en su compatibilización traía consigo una especie de tentativa de resurrección de las antiguas mitologías, casi aproximándose al espíritu del poeta Carducci, que cantaba: “justicia y libertad, las últimas diosas sobrevivientes”.

La cuestión resaltada por Calogero reside en el hecho de que la realización de la justicia distributiva supone la libertad como presupuesto necesario. Cuando se funda un ordenamiento institucional basado en el principio de la libertad como presupuesto, el mismo acaba por imponer también un carácter de omnipresencia necesaria al valor de la libertad.

De hecho, la concepción de libertad como pura expansión de la voluntad de cada uno no trae aparejada ninguna identidad con la justicia, que no significa la simple vivencia de la propia libertad, sino el reconocimiento de la libertad del otro. O sea, la limitación de la libertad como modo de creación de esferas de libertad para los demás. El problema que deriva de esta evaluación remite a la cuestión de la alteridad, esto es, del reconocimiento de la otra persona como portadora de derechos de libertad. Precisamente en esto se funda el ideal de la justicia, el cual motiva a la lucha a la justicia misma.

Desde el punto de vista de los individuos, la realización de la justicia supone necesariamente una acción orientada hacia la trascendencia del “individualismo posesivo”, o sea, solamente será posible salir del inmediatismo egoísta individual actuando de una forma altruista. Esto significa sentir como interés particular el interés de los demás miembros de la comunidad. La libertad, entonces, gana otro contenido, trátase de libertad moral. La moralidad está definida en el interesarse por cosas relacionadas con los otros. En este punto se hace patente un fuerte llamado a la responsabilidad moral y civil del individuo, temas que son caros a la tradición croceana del liberalismo ético.

Por esto, la implementación de la justicia se torna inmediatamente una condición irrenunciable de libertad cívica, plasmando entonces, en un sentido más pleno, la experiencia de la libertad como experiencia moral.

Guido Calogero abona a este esquema propositivo el problema de la voluntad moral, como una forma de acción orientada, antes que nada, por sentimientos morales en relación con la esfera pública, relegando a un segundo plano cualquier cálculo individual de motivos utilitaristas. El autor cree, todavía, que esta actitud solamente será posible en el interior de un proceso pedagógico que elija como elemento central de la formación de los ciudadanos lo que él denomina “educación para la moralidad” (Cf. el capítulo 1 de Calogero, 1939).

La moralidad debe transformarse, al mismo tiempo, en “imperativo categórico” y en autonomía absoluta, en opción superior de convivencia civil, puesto que significa tener como perenne referencia el bien del otro. Es en el interior de este cuadro que puede emerger una moralidad que se traduzca concretamente en “espíritu de justicia”. Entretanto, no se pierde de vista que el contenido verdadero de éste es el espíritu de igualdad, el cual se encarna efectivamente en impulsos altruistas, realizables a través del distribucionismo múltiple y de la repartición paritética que fueron siempre intrínsecos al concepto de justicia (Calogero, s/d: 14).

De ese modo, la igualdad aquí prescrita es nada más que la igualdad de condiciones en la posesión de los bienes del mundo. La fórmula calogeriana puede ser sintetizada en los siguientes términos: “Quiero que Tisio no tenga del mundo menos que Cayo: esta es la experiencia radical de la justicia” (Calogero, s/d: 15).

El autor subraya el hecho de que en la radicalidad de sus proposiciones morales no está previsto ningún cancelamiento de la diferencia individual, de la variedad situacional de las personas. Por lo tanto no se trata de “(...) una nivelación mecánica de funciones, de capacidades y de actitudes” (Calogero, s/d: 15).

El sentido más profundo de la propuesta igualitarista está en lo que Calogero llama equilibrio de las posesiones del mundo, disfrutado por todos los miembros de una comunidad política. Será a partir de esta realización que podrá hacerse efectivo otro equilibrio, el de la libertad. No obstante, una vez que estas concepciones de justicia y de igualdad se convierten en la verdadera sustancia de la justa igualdad y la igual justicia, se constituyen en la suprema experiencia libertaria, que no es otra cosa sino la justa libertad.

Civilización e igualdad

Guido Calogero acentúa el hecho de que la igualdad de los hombres no está inscrita en su naturaleza. Los ordenamientos sociales pueden o no ser más o menos igualitarios. Esa posibilidad deriva única y exclusivamente de una específica forma de volición, la voluntad moral que depende del sentido de deber cívico para con el prójimo y que se encuentra presente en una determinada cultura política.

Por estos motivos, afirma el autor: “(...) la igualdad de los hombres no está en su naturaleza, sino que es un deber nuestro” (Calogero, s/d: 17).

Es en este sentido que el autor define la naturaleza del proceso civilizador, que también gana una dimensión moral y ética. Así, civilización significa una determinada intervención de los hombres en la historia rumbo a la neutralización de las desigualdades sociales. En otros términos, civilizar es equivalente a la acción de hombres civiles orientada racionalmente para la promoción de la igualdad. En este punto, el autor señala el hecho que la “(...) igualdad es un ideal volitivo que, con todo, no se constituye en una homogeneización, una uniformización de las personalidades y de las capacidades” (Calogero, s/d: 17).

En la concepción calogeriana, el desarrollo de la civilización, en el sentido ya referido, no excluye la acentuación de las desigualdades en la posesión de bienes específicamente económicos. Cuando esto se verificase, “(...) tanto más la conciencia de los hombres civiles (los cuales no son, naturalmente, todos los hombres) juzgará insostenible no intervenir a fin de reducir la nueva desigualdad producida” (Calogero, s/d: 17).

De este modo, la civilización y la historia de la humanidad propiamente dicha no constituyen procesos espontáneos ni arbitrarios. Por el contrario, ambas suponen una fuerte y decisiva intervención de la voluntad, la cual tiene como uno de sus más importantes contenidos al sentido del deber cívico. Por esto, ella (la voluntad) se consustancia esencialmente como voluntad moral. De esta forma, la historia puede tornarse legible, prosaica, y su sentido ser descifrado por la aprehensión de la acción humana como lucha permanente por la libertad.

La vida moral no se encarna apenas como un hecho de la moralidad internalizada, o sea, como un evento privado; por sobre todo, ella se refiere a un hecho público. Por esto, es posible recuperar una verdad fundamental, de acuerdo con la cual la justicia convive con la libertad. Los términos de este rescate se dirigen hacia una profunda redefinición del concepto de libertad. En las palabras de Calogero:

“Es preciso rechazar la idea de acuerdo con la cual la aspiración de justicia, en tanto que tendencia a una justa distribución de los bienes del mundo, tendría un valor intrínseco menor comparada con la aspiración de libertad, que se refiere a los tradicionales derechos de autonomía. La primera permanecería enfáticamente en el ámbito de la economía, y solamente la segunda se elevaría a la esfera de la eticidad (*eticità*)” (Calogero, s/d: 18-19).

La igualdad aquí procurada no está referida apenas a un hecho económico, sino que exige igualdad de condiciones en relación con los otros bienes, como la “(...) igualdad para disponer del derecho de expresión, del derecho a votar. Esto es, una libertad” (Calogero, s/d: 18-19). Entre tanto, “(...) si alguien quiere anteponer la libertad de expandirse sin ninguna consideración por la libertad del otro, está reivindicando un privilegio y no la libertad” (Calogero, s/d: 18-19).

O sea, en Calogero existe una clara intención política y teórica de librarse del tormentoso dilema no sólo tocquevilliano sino de toda la tradición liberal clásica, inclusive la tradición croceana: la precedencia de la libertad sobre la igualdad. En Croce la ambigüedad es tortuosa, puesto que, como se afirmó anteriormente, su liberalismo funda una de las encrucijadas de esta tradición en la medida en que la apelación ético-normativa se realiza de una manera muy potente. Su liberalismo, pautado enfáticamente en valores morales, encarna mucho más una especie de *idea reguladora* con vistas a la lucha por la libertad humana que un cuerpo teórico legitimador y rígidamente alineado con cierto orden económico, históricamente dado. Posee, por esto, pretensiones de consagrarse en valores perennes e irrenunciables que, con todo, son orientadores de la vida moral de todos los hombres en cualquier sociedad histórica.

Ordenamiento jurídico y justicia distributiva

El principio de la justicia distributiva es que debe informar y dar contenido al ordenamiento jurídico. El mismo encuentra su dinamismo en la capacidad de las normas fundadas en la justicia económica de generar otras normas que reproduzcan siempre exigencias de justicia cada vez más elevadas. En este sentido, el sistema normativo refleja y proyecta franjas de libertad y de justicia cada vez más amplias. La libertad política, juntamente con la educación para la autonomía, configuran condiciones fundamentales para la fundación de un sistema jurídico que consagre la justa libertad. Todavía, la principal fuente de un buen ordenamiento reside en la naturaleza de la relación entre moralidad cívica y actividad legislativa. Esa condición depende de la cualidad de la convivencia política entre los ciudadanos, debiéndose organizar en padrones cívicos muy altos, de modo que la persuasión como regla constituya la forma privilegiada del convencimiento de las personas. Siendo así: “(...) los mejores estados son aquellos en los cuales el sentido y la regla de la convivencia política están profundamente enraizados en las convicciones de los ciudadanos, de manera tal de tornar cada vez más dispensables los órganos e instituciones, los actos y garantías asegurados por la fuerza” (Calogero, s/d: 22).

Se perciben señales del positivismo jurídico de tipo kelseniano, puesto que el presupuesto del sistema supone una especie de pirámide normativa en la cual la *grundnorm* vincularía a todas las otras normas derivadas de ella. En otras palabras, en Guido Calogero, la justicia distributiva, siempre acompañada por los derechos liberales de libertad, debe tornarse el elemento vinculante de todo el sistema normativo. En su esquema prescriptivo, existe la referencia a la norma madre fundada en principios de justicia distributiva y generadora permanente de nuevas normas volcadas a la producción y a asegurar cada vez más justicia social y libertad.

Entretanto, se debe notar que el autor está siempre atento a la necesidad de resaltar la dimensión pedagógica de la ley. “Las normas de coerción jurídica deben, sobre todo, estar orientadas a la educación de los hombres, por un lado, para que se tornen cada vez menos necesitados de ellas, y, por el otro, para que sean capaces de crear normas mejores, teniendo en vista siempre el mismo fin” (Calogero, s/d: 22).

En este sentido, Calogero cree que el fin supremo de la lucha de los hombres está en la fundación de un orden social y de un orden jurídico en el cual la justicia debe servir a la libertad en un proceso de enriquecimiento recíproco. De esa manera, el sistema jurídico de una sociedad no se fosiliza, puesto que está permanentemente vivificado por la voluntad civil de los ciudadanos, que será siempre impelida a realizar la justa libertad. Así, la plasticidad del Derecho se traduce en la autocreatividad de las normas, desde siempre comprometidas básicamente con la distribución de la riqueza económica y alineadas con las reglas de la convivencia política. Entonces:

“(…) las normas jurídicas participan tanto más de aquel supremo valor cuanto más se revelan aptas para acometer tales tareas. Y cuando aparecen talladas para tal fin, éstas se configuran como las sagradas mesas de los legisladores originarios, como las constituciones y los estatutos, como los contratos sociales y las cartas de libertad, y los hombres las observan y las veneran como el Sócrates del Critón, y temen que cualquier lesión a ellas signifique la ruina de la civilización” (Calogero, s/d: 24).

Para Guido Calogero, es importante que sea debidamente subrayado el hecho de establecerse el papel que la fraternidad, como uno de los valores supremos del iluminismo, ocupa en su esquema normativo de distribución de la justicia. La fraternidad no se refiere a la proximidad espacial del otro, a “su realidad natural” –esto, *per se*, configuraría una especie de racismo moral– sino a la libre voluntad ética de aquellos que reconocen al otro como partícipe de la comunidad humana. Y siendo así, la fraternidad “(…) no es sino un símbolo positivo de aquella relación humana que se instaura en la justicia, en la igualdad y en la libertad” (Calogero, s/d: 24).

En suma, se debe resaltar con énfasis que los criterios de justicia calogeros, en lo que se refiere tanto a los fines como a las expectativas, se mueven en un universo fuertemente moral y ético. Por sobre todo, Calogero, uno de los principales sistematizadores teóricos del liberalsocialismo italiano, le confirió una fundación ética en el curso de la cual, evidentemente, comparecen varios puntos problemáticos que no cabe discutir aquí. Sin duda, se trata de una fundación normativa, instauradora de una utopía distributivista. Como tal, su paradigma de justicia social probablemente podrá inscribirse en las formas, en los cánones y en las exigencias de las teorías normativas de la ciudadanía democrática y republicana.

La teoría democrática de Calogero: la democracia integral

La democracia presupone un ordenamiento jurídico y político, garante de las libertades políticas, cuya finalidad máxima está en fundar y promover la justicia social, porque la igualdad de oportunidades (*life chances*), la igualdad de puntos de partida, configuran presupuestos incondicionales, condiciones *sine qua non* de la libertad política. Persiste a lo largo de varios textos una reiteración de la exigencia de proveer contenido concreto a las mencionadas libertades. Hay bastante preocupación en no repetir la retórica de lo que él llamaba *libertades vacías*. O sea, en sus propios términos:

“(...) es necesario tener siempre presente que, más allá de la seguridad de no ser impedido del ejercicio de la propia libertad política por la autoridad, debe existir también la seguridad de poder ejercitar esta misma libertad sin que a ella se oponga la esclavitud económica o la miseria. Es necesario dar a cada uno derechos iguales de intervención en la determinación del destino común, como también iguales posibilidades para realizar esta intervención. Esto significa, entonces, ocuparse no sólo de la libertad política, sino también de la igualdad social” (Calogero, 1968[b]: 41).

En varios puntos de la obra de Calogero se encuentra la afirmación enfática de que la igualdad social es condición de la libertad política, así como la insistente advertencia de que la democracia política no debe ser considerada instrumentalmente, apenas como un medio de alcanzar la igualdad social, como en la antigua querrela con cierto tipo de debate comunista. En un texto de 1944, resalta la indispensabilidad de la democracia política para cualquiera que sea el ordenamiento económico. A los que la desdennan como forma viva de la convivencia civil para la realización de la igualdad, la cuestión siempre se consustancia en el problema actualísimo del garantismo supuesto por el Estado Democrático de Derecho. En otras palabras, la cuestión puede ser sintetizada de la siguiente forma: cómo garantizar que la justicia social se está realizando si no se institucionalizan controles democráticos por parte de la sociedad, de los organismos de poder, cualquiera que éste sea y en nombre de quien quiero que sea. Esos controles se imponen aun por la simple razón de que se torna imposible asegurar que las decisiones y preferencias de los dirigentes se encaminen verdaderamente en la dirección de impedir la formación de privilegios políticos, económicos, sociales, etc. Por lo tanto, la garantía de las más amplias libertades de opinión y expresión constituye el modo más seguro de permitir que todos los participantes de una determinada comunidad política puedan disponer *justamente* del progreso material alcanzado.

Por todas estas razones, la concepción de democracia en Calogero se reviste de una fuerte connotación normativa, puesto que exige la combinación concomitante de aspectos esenciales del liberalismo político y la justicia distributiva, concluyendo así la insolubilidad de la democracia política como método de elección de los dirigentes y como garantismo jurídico de las libertades irrenunciables con-

quistadas por la civilización moderna, con los también innegociables derechos de todos los hombres a participar igualitariamente de la posesión de los bienes del mundo. En este sentido gana fuerza, en la obra de Calogero, la formulación de una exigente teoría de la ciudadanía democrática, en la medida en que su concepción de *democracia integral* supone lo que denomina una *unidad sustancial* entre libertad e igualdad, o inclusive, la convergencia de la democracia política y la democracia social, donde:

“(…) libertad política e igualdad social son, al mismo tiempo, fin y medio, en tanto que todo progreso de una favorece al progreso de la otra (...) son las dos caras de una misma moneda, puesto que no puede haber una sola faz y no puede haber más de dos fases” (Calogero, 1968[b]: 44).

Con esta fórmula, Calogero estaba una vez más realizando la tentativa de unificar socialismo con democracia, puesto que su objetivo fundamental era fundar lo que hoy viene siendo discutido como *democracia radical*, devolviendo al debate y al proyecto democrático la dimensión republicana de la democracia, siempre que ésta, de hecho, se realizase como un ordenamiento fundado en las libertades liberales, con un hondo respecto por la *res publica* y en la justicia socialista. A los socialistas les advertía que “(...) no podrían realizar sus ideales sino en una atmósfera de libertad y garantías políticas de libertad, y (...) a los liberales” que “si quisiesen ser verdaderamente liberales, deberían caminar siempre más bien el terreno del socialismo” (Calogero, 1968[b]: 45).

Esta ‘complementariedad de opuestos puntos de vista’ es la que conferiría el genuino contenido a la verdadera democracia: “(...) la democracia integral no es, entonces, ni solamente una democracia liberal, ni solamente una democracia socialista, sino una *democracia liberal socialista*” (Calogero, 1968[b]: 41, *énfasis* nuestro).

Es importante señalar siempre que las cuestiones de la libertad y de la justicia en Calogero se mueven en el terreno de la ética y de la moral. Se comprende bien que la justicia es la misma cosa que la moralidad, que a su vez es la capacidad de colocar delante de uno mismo un otro yo, con iguales derechos e idénticas posibilidades de *ser* (Sasso, s/d: 30-31). La democracia se reviste de una fuerte dimensión normativa y moral, en el sentido de que es en el interior de su dinámica libertaria que puede y debe realizarse la *justa libertad*, que no es otra cosa que la concretización de ‘una experiencia radical de la justicia.’

Derechos sociales y la transformación de la democracia liberal

Es imperativo señalar que, en general, los liberales socialistas reconocían que la exigencia de justicia social que se consustanciara como contenido de un nuevo derecho humano, los derechos sociales, hizo su aparición enfática en este siglo después de la Primera Guerra Mundial. Piero Calamandrei (1946: 19-20), un li-

beral socialista y uno de los grandes juristas italianos de este siglo, en un artículo publicado en 1946 en la revista *liberalsocialismo* dirigida por Guido Calogero¹, analizaba el hecho de que después de la Primera Guerra Mundial y de la experiencia de la República de Weimar, cuya constitución del 11 de agosto de 1919 normaba como deber del Estado la intervención en (y la organización de) la vida económica de acuerdo con ciertos principios de justicia social, se verificó una progresiva tendencia de los pueblos a colocar la cuestión social en términos constitucionales y como condición de la democracia política. Este ‘espíritu del tiempo’ asumió su radicalidad en la revolución rusa de 1917, que según Calamandrei actualizará de hecho las exigencias puestas por Robespierre el 21 de abril de 1793, todavía en el proyecto de la declaración de los derechos que se presentará para la sociedad de los jacobinos. En el artículo 14 de la declaración estaba prescrito que “(...) la sociedad es obligada a proveer la subsistencia de todos sus miembros, sea buscándoles trabajo, sea asegurando medios de vida a aquéllos que no estuviesen en condiciones de trabajar” (Calamandrei, 1946: 19).

Todas las constituciones democráticas, surgidas en el período de entreguerras, con más o menos radicalidad, introdujeron la ‘cuestión social’, prescribiendo como función del estado asegurar y proteger los derechos sociales. Calamandrei sostiene que la constitucionalización de esos derechos produjo una verdadera revolución en el *derecho*. En sus propias palabras:

“En el siglo XX, el sentido social del derecho no es más una doctrina, no es más una escuela jurídica, es la vida misma. Así, se hace imposible distinguir entre individuo político e individuo social. Asistimos a la transformación no solamente de la teoría del estado, sino también a la de la doctrina de los derechos individuales. El estado no puede limitarse más a reconocer la independencia jurídica del individuo, debe crear también un mínimo de condiciones necesarias para asegurar su independencia social (...)” (Calamandrei, 1946: 20).

Estas consideraciones apuntan a un cambio fundamental en el liberalismo como formulación discursiva. De ahora en adelante, el presupuesto de la democracia política será el individuo social como titular de derechos sociales. La limitación del derecho de propiedad, que la emergencia de la *persona social* implica, amenazará uno de los pilares básicos del liberalismo y, con esto, constituirá un golpe mortal a la llamada *libertad negativa*. Todo lo anterior demostró, al fin y al cabo, que ninguna fórmula histórica se congela en el tiempo. Se hizo patente que el desarrollo del movimiento obrero y de las luchas sociales catalizadas por el movimiento socialista y sus partidos políticos obligaron al liberalismo a redefinir sus nociones de libertad y derecho.

Calogero reconoció, en más de una oportunidad, que los tiempos habían impuesto exigencias de moralidad a los hombres y que presuponían la superación de todo y cualquier ‘*esprit primaire*’, dogmático e intolerante: “la religión de la jus-

ticia y la religión de la libertad se sustituirá por la única religión de la *justa libertad*: frente a las insuficiencias unilaterales del liberalismo y del socialismo, proponemos la coherente plenitud del *liberalsocialismo*” (Calogero, 1968[c]: 102, *énfasis* nuestro).

En esta formulación se percibe claramente la intuición fecunda y profética de Gobetti (el joven liberal colaborador en el periódico comunista *L'Ordine Nuovo* y amigo personal de Antonio Gramsci) cuando, en las páginas de su *Rivoluzione Liberale* (1921), advirtió que el liberalismo como cuerpo teórico, de no sanar sus *insuficiencias*, estaría amenazando con no cumplir sus funciones libertarias y civilizadoras. Para Gobetti, la superación de estas limitaciones implicaba traer “los dolores y las luchas de los trabajadores” al liberalismo haciéndolos constitutivos de sus propias luchas y proyectos civilizadores, y por lo tanto caminar junto con el socialismo, pues, a su vez este último, sin las libertades liberales, se transformaría en despotismo.

De este modo, y en una clara alusión a Gobetti, Calogero se refiere a la revolución liberal y a la revolución social, colocando como contenido de la primera la emergencia de una fuerte ‘conciencia moral’ para tornar posible la vigencia de las leyes consensuales. Así, el autor reitera varias veces, siempre en un sentido normativo, que el ordenamiento jurídico y la constitucionalidad democrática pueden desempeñar funciones de creadores de una nueva *civiltà*, desde que ambos sean generados en el vientre de la justicia económica distributiva.

En realidad, se puede afirmar que la justicia económica propuesta por el liberalsocialismo italiano se asemeja a aquella que tomó cuerpo en los programas de reformas que hoy son calificados como típicos de las experiencias socialdemócratas que tuvieron lugar en la posguerra, a través de las políticas keynesianas. En tanto, lo que debe ser resaltado es el hecho de que el movimiento (liberalsocialista) prácticamente no discute sobre economía, pues todas sus formulaciones se hacen sobre un vacío económico. Dejando de lado esta laguna (tal vez explicable por la enorme confusión que había entre marxismo y economicismo, confusión en la que no estaban solos, pues ésta era la tonalidad dominante de la tercera internacional), los aspectos salientes de esta cuestión en la Italia de aquellos años fueron apuntados por un economista, Giacomo Becattini, durante un balance sobre el legado del liberalsocialismo, realizado en los años cincuenta en la ciudad de Florencia.

Esta ciudad siempre estuvo ligada a los movimientos progresistas en Italia, y en lo que se refiere al debate que ahora nos ocupa fue sede, desde los años veinte y a través de sus círculos de lectura, de toda una discusión con respecto a la posibilidad de unir socialismo con democracia. Además, recuérdese que Carlo Rosselli se formó política e intelectualmente en los ambientes intelectuales florentinos.

Becattini descifra, en parte, el enigma de la ausencia de debates específicos sobre la cuestión económica a lo largo de la trayectoria liberalsocialista, recordando el hecho de que la tradición económica predominante en Italia era, de hecho, la de la economía neoclásica. Son ilustrativas las palabras de Becattini al respecto:

“Sobre la cultura económica, digamos que se podría distinguir cuatro posiciones, sobre las cuales haré referencia de un modo telegráfico. El pensamiento académico tenía apenas un color: con algunas excepciones, los profesores de economía enseñaban la vertiente neoclásica. Quienes no profesaban esta doctrina pertenecían a la categoría de aquellos que *no conocían* la disciplina, sin embargo la corporación los toleraba *pro bono paxis*, apenas para no provocar muchos disturbios. Los marxistas, por ejemplo, estaban entre estos (los que no conocían la disciplina y) eran considerados personas inteligentes que [sin embargo] no entendían la ‘economía científica’. Entonces, la teoría neoclásica, se tornó sentido común, dominando la interpretación de los hechos cotidianos en todos los niveles, desde las monografías científicas hasta los artículos de los periódicos, (...) Infelizmente, era un tiempo en el cual faltaban los principales textos de Marx (...) [y la] vulgata soviética era de un esquematismo monstruoso (...) [un tiempo en que] los keynesianos eran pocos y jóvenes (...), [y] de este modo, el grueso de la corporación de los economistas aislaba y combatía a estos pocos ‘aventureros’. Así, la teoría keynesiana fue prácticamente esterilizada (...). Naturalmente, había un italiano, Sraffa, que, en Cambridge, trabajaba para criticar desde la raíz a esta hegemonía neoclásica, pero los resultados de sus esfuerzos estaban todavía distantes. Los primeros resultados comenzaron a llegar sólo en los años cincuenta, cuando, a través de las ediciones de las obras de Ricardo, Sraffa comenzó a hacer circular un discurso económico distinto. ¿Cómo ubicamos al movimiento liberalsocialista en este panorama de la cultura económica? Debe notarse que había muy pocos economistas profesionales. He seleccionado, entre escritos polvorientos, un puñado de libros de aquel tiempo. El primero es *La Crítica de la economía y el marxismo* de Guido Calogero. Son sus clases en la Pisa de los años cuarenta, que fueron publicadas en Florencia por la Nueva Italia en 1944. Todavía me emociona tener el libro en las manos, porque nos hace revivir un período pleno de fascinación. Veo jóvenes egresados universitarios que ignoran a Marx a causa de los veinte años de fascismo, precipitándose sobre este librito para saber qué cosa permanecía viva y qué cosa había muerto en un pensamiento oficialmente exorcizado. Se trata de un libro todavía culturalmente vivo, pero que denuncia un notable aislamiento cultural. Es un hábil desarrollo interno de la crítica iniciada por Croce; un desarrollo que dice sustancialmente que en Marx encontramos aquella verdadera filosofía que hace necesario dirigirse a la economía pura, aunque el argumento carezca de una buena construcción histórico-sociológica. Esto nos lo dice el filósofo Guido Calogero, tal vez sin darse cuenta de que está reforzando una condena que procedía de otros espectros ideológicos” (Becattini, 1986: 108-109).

Las consideraciones de Becattini testimonian la presencia de un problema constitutivo del liberalsocialismo, pero extensivo a las corrientes progresistas italianas en general. En este país se organizó uno de los movimientos de izquierda más importantes del mundo, que sin embargo carecía de un profundo debate en economía política. Puede decirse lo mismo del marxismo italiano. Sin desfigurar los hechos y a pesar de su riqueza, importancia y originalidad, se verifica la misma laguna al comparar la tradición italiana con otras tradiciones nacionales del marxismo, como la austriaca, la alemana, la polaca, e incluso la francesa, para mencionar sólo algunos ejemplos. Tal vez pueda atribuirse esta relativa poca importancia del debate económico a la inmensa influencia del croceanismo en la formación de las élites intelectuales italianas, donde la dimensión privilegiada siempre fue la de las cuestiones morales y éticas. Más arriba nos hemos referido al hecho de que el liberalismo croceano ha desempeñado en Italia el papel de 'homogeneizador de conciencias' y también el de un fuerte movilizador moral de las mismas. Esto puede explicar en parte el énfasis politicista e institucional, presente incluso en el marxismo italiano. Evidentemente hubo otras influencias intelectuales, pero en el siglo veinte el croceanismo marcó decisivamente la cultura italiana en todo su espectro político e intelectual. Está claro que estas consideraciones merecen investigaciones específicas, pero lo que debe ser resaltado es la posible conexión entre el politicismo institucionalista y el croceanismo.

De este modo, se hace patente en las citadas palabras de Becattini el reconocimiento de que la ausencia de reflexión teórica desde el punto de vista económico había conducido al liberal socialismo –por más esfuerzo reflexivo que Calogero haya hecho para conferir contenido a las *libertades y derechos vacíos* presentes en un liberalismo de corte más abstracto– a permanecer un tanto enmudecido en relación a la fundamental cuestión sobre la naturaleza de las 'dos libertades', la positiva y la negativa. Todavía hoy uno de los puntos claves que divide y define la amplitud de una teoría democrática está situado fundamentalmente en el lugar que ocupa en su construcción la libertad positiva. El ordenamiento jurídico como fuente de libertad, formulación cara a Calogero, permanece en la nebulosa, por más que hable de éste como garante de la *libertad sustancial*. Una cierta oscuridad preside esta propuesta en la medida que no se sabe ni dónde ni cómo tendrá lugar este nuevo orden, o sea, cuáles serán las instituciones centrales que promoverán la fundación de una nueva comunidad política. La cuestión puede ser resumida de la siguiente manera: tal vez no se le pueda pedir a los propósitos normativos de una teoría garantías más precisas de ejecución. El carácter deontológico de estas formulaciones les confiere, naturalmente, el destino de agente movilizador de la voluntad de lucha de los hombres para alcanzar los objetivos propuestos en sus prescripciones.

En el plano político de las decisiones sobre el destino público, concreto, la cuestión planteada se refiere a la calidad de la participación de los ciudadanos, tornándose problemático cualquier silencio sobre la libertad positiva y el clásico

problema de la intensidad de su implicación con la vieja y fundamental cuestión de toda la política y de toda la libertad: el *bien común*.

En la medida en que los actores de la construcción de la democracia integral no son claramente nombrados, tal vez se pueda pensar como sujetos fundacionales de la nueva civilización “a los hombres civiles racionalmente orientados” [que, por naturaleza, advierte Calogero] “no son todos los hombres” (Calogero, s/d: 14).

Esta fórmula guarda semejanza con la noción manheimiana de ‘*intelligentzia* desinteresada’, o incluso con la de la élite paretiana redefinida en términos ético-normativos. En suma, comparece aquí, una vez más, la perspectiva analítica y prescriptiva de las ‘minorías organizadas’ como protagonistas de las grandes transformaciones. El elitismo, en cualquiera de sus versiones, se difundió enormemente en aquellos años. Con todo, el problema persiste: la ausencia de nitidez en la cuestión de los actores políticos en el esquema calogeriano en particular, y liberalsocialista en general, implica una dificultad en la percepción con respecto a dónde se localizará la arena constitutiva de los sujetos fundadores de la nueva democracia que deberá ser regida por un conjunto de procedimientos legales y controles institucionales, esencialmente volcados a la promoción de la igualdad social y económica y la autonomía individual, y, por ello, propuesta como ‘democracia integral’.

El problema que puede plantearse, haciendo así posible el establecimiento de una conexión de sentido, tal vez resida en el hecho de que al no discutir la naturaleza de la dimensión económica de la desigualdad social, se hace posible no designar actores sociales y, así, dejar de lado el análisis sistémico de un determinado orden económico. Si esto tuviese algún fundamento, la fuerza motriz del argumento calogeriano se revela en el hecho de que la generación de desigualdades obedece mucho más a imperativos situados en el plano moral que a determinaciones derivadas de las necesidades inmanentes de determinado sistema social y económico. En este sentido, el *poder de disposición* de las cosas del mundo realizado por los hombres en una determinada circunstancia histórica, contará siempre con la magnitud del elemento volitivo disponible en ellos. En esta posición, la *política* se hace esencialmente *moral*, por no decir que se confunde con ella misma. De esto resulta la absolutización de la moralidad como contenido de la libertad, configurando como *libertad moral* a la posibilidad de elección de vivir una vida común pautada por la promoción de la igualdad social como condición de la libertad política. Por consiguiente, la integridad de la democracia supone la realización imposterizable de una *utopía distributivista*. En este sentido, puede decirse que en la formulación calogeriana una teoría de la justicia se confunde con la teoría de la democracia misma.

Bibliografía

Becattini, Giacomo 1986 “Libertà Positiva e Piena Occupazione: note sul Liberal socialismo”, en *Il Ponte*, Año XLII, Enero/Febrero.

Calamandrei, Piero 1946 “Diritti Politici e Diritti Sociali”, en *Liberal socialismo* (Milano-Roma) N° 1, Enero.

Calogero, Guido s/d *Intorno al concetto di giustizia* (Firenze: Sansoni).

Calogero, Guido 1939 *La scuola dell'uomo* (Firenze: Sansoni).

Calogero, Guido 1968[a] *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo* (Roma: Ateneo).

Calogero, Guido 1968[b] “Democrazia Politica e Democrazia Sociale”, en *L'Abbicci Della Democrazia* (Roma: Ateneo).

Calogero, Guido 1968[c] “La Giustizia e la Libertà”, en *L'Abbicci Della Democrazia* (Roma: Ateneo).

Hayek, Friedrich A. 1946 (1944) *O Caminho da Servidão* (Rio de Janeiro, Porto Alegre y São Paulo: Edição da Livraria do Globo).

Sasso, Genaro s/d “Calogero e Croce: La Libertà, Le libertà, La Giustizia”, en Calogero, Guido *A Pisa Fra la Sapienza e la Normale* (Bologna: Il Mulino).

Skinner, Q. 1993 *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica) Tomo I.

Nota

1 Hubo cuatro números de la revista *Liberalsocialismo*; sin embargo, conseguí encontrar dos ejemplares en la Biblioteca de la Universidad de Pisa, junto al Archivo de la Resistencia.