

APUNTES ACERCA DEL CONSENTIMIENTO POLÍTICO

Juan Claudio Acinas
jacinas@ull.es

RESUMEN

El objetivo principal de este artículo es defender, de acuerdo con A. John Simmons, un punto de vista que, normativamente, propone el consentimiento como condición necesaria de legitimidad y fundamento de la obligación política. Pero, descriptivamente, entiende que tal consentimiento, en tanto que autorización personal y voluntaria, todavía no ha tenido lugar en ninguna sociedad, ni siquiera democrática.

ABSTRACT

«Notes on Political Consent» The main goal of this paper is to defend, in agreement with A. John Simmons, a point of view which, in a normative way, proposes consent as a necessary condition of legitimacy and a foundation of the political obligation. But, in fact, it understand that consent, as a personal and voluntary authorization, has not taken place in any society, not even in a democratic society yet.

Yo, excelencia, voté que 'no'. 'No', cien veces 'no' [...] y esos puercos del Municipio se han tragado mi opinión, la mastican y después la cagan convertida en lo que quieren. Dije negro y me hacen decir blanco. Por una vez que podía decir lo que pensaba, ese chupasangres de Sedàra me anula, hace como si yo nunca hubiera existido, como si fuera nada mezclado con nadie.

Giuseppe Tomasi DI LAMPEDUSA, *El Gatopardo*, 1958.

1

Es habitual que cualquier sistema político, en particular el democrático representativo, cuando intenta justificar la obligatoriedad general de obediencia a sus normas y leyes, apele a un supuesto consentimiento que, expresa o tácitamente, se dice que todos los ciudadanos le hemos dado. De este modo, se presenta al consentimiento como una de las fuentes más importantes de la obligación política. Una pretensión ésta que, sin duda, no está exenta de múltiples dificultades, ni carece de consecuencias prácticas de gran interés. Algo que se puede comprobar cuando, por ejemplo, preguntamos hasta qué punto el consentimiento de que se habla

es simplemente hipotético o ciertamente real, cuáles son los gestos inequívocos que permiten atestiguar la presencia de un consentimiento tácito o qué debemos decir de una asociación política, con sus derechos y obligaciones, que no se funda efectivamente en una relación voluntaria y consensual. Sin embargo, antes de entrar en algunas de esas cuestiones, conviene tener en cuenta que la palabra «consentimiento» no es sinónimo de mera aquiescencia ni de pasiva conformidad. Su significado, como expuso John P. Plamenatz¹, no equivale a la simple aprobación de los efectos de la acción de alguien, ni al hecho de que éste actúe como lo hace porque sabe o cree que los demás lo quieren así. En este sentido, desde una concepción que está en deuda con ese autor, podemos entender por «consentimiento» a la expresión libre, informada e intencional de un deseo por parte de una persona de que otra persona o colectividad, a la que voluntariamente se une, actúe de cierta manera. Lo que implica otorgar a esta última persona o colectividad un permiso, una autorización que, al conferirle el derecho a actuar para conseguir un fin común, la convierte en agente o representante de aquélla.

2

Como es sabido, el concepto de consentimiento es central en la filosofía política que a finales del siglo XVII defendió John Locke. La política, para él, tal y como expuso en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, no puede tener otro fundamento de legitimidad que no sea el consentimiento del pueblo, un acuerdo mutuo entre una pluralidad de individuos que hace que salgan del estado de naturaleza y que es el verdadero origen de la sociedad civil. En contraste con ésta, el estado de naturaleza representa una situación de libertad e igualdad, cuyo inconveniente principal es que carece de una ley establecida y un poder decisorio al que apelar. Es decir, se trata de un estado en el que nadie ha acordado voluntariamente constituir una comunidad y, por ello, donde falta una ley y un poder que hayan sido aceptados por consentimiento común. Sólo mediante este acuerdo mutuo puede alguien privarse a sí mismo de su libertad natural y someterse a las obligaciones de la sociedad a la que deliberadamente ha querido unirse. Motivo por el cual dicha comunidad, con la forma de gobierno que haya decidido constituir, posee capacidad y derecho para actuar en una dirección u otra. Precisamente por eso, la libertad que se tiene en sociedad es la de no estar más que bajo el poder que ha sido establecido por dicho consentimiento, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna que no haya sido promulgada por ese poder a fin de garantizar la preservación y seguridad de las personas, de sus vidas, libertades y posesiones. Tal es así que ningún gobierno puede tener derecho a la obediencia de un pueblo que no haya libremente consentido.

¹ Cf. J.P. PLAMENATZ, *Consentimiento, libertad y obligación política*, México, FCE, 1970 (1938), pp. 13-32.



Conviene observar que Locke no nos habla de ningún consentimiento histórico realizado por nuestros antepasados, ni de algún otro que, en un plano hipotético, individuos perfectamente racionales estarían dispuestos a subscribir, ni siquiera uno que sea acordado por la mayoría del pueblo, pues si es verdad que ésta determina la forma de gobierno, también lo es que se debe a que cada cual la ha autorizado en ese aspecto para actuar por él. Por el contrario, el consentimiento que tiene en mente Locke es de carácter real y personal, llevado a cabo por cada individuo para formar una sociedad y sin el cual no puede haber autoridad política ni obligación de obedecer. En sociedad, según Locke, los seres humanos son tan libres, para formar un nuevo Estado, como lo eran los que nacieron en las selvas y carecían de un poder común, de suerte que, por naturaleza y sin que haya tenido lugar una concesión voluntaria, están tan libres como aquéllos de la sujeción a todo gobierno, y esto aunque hayan nacido bajo la jurisdicción política de un gobierno particular. Y es que nadie *nace* súbdito de ningún país o gobierno, se *hace* miembro de él. Así, el que un hijo esté bajo la tutela de su padre no impide que, cuando alcance la mayoría de edad, posea la libertad de ponerse bajo el gobierno que le plazca y de unirse al cuerpo político que quiera. Sin embargo, «lo que ocurre —advierte— es que como ese consentimiento lo da cada individuo por separado (cuando le llega el turno de su mayoría de edad), y no lo dan todos juntos a una misma vez, la gente no repara en ello y piensa que ese consentimiento no ha tenido lugar, o que no es necesario; y concluye que ser súbdito es algo tan natural como ser hombre»². Con lo cual, además, se suele olvidar que nadie «tendrá la menor autoridad legal hasta que el pueblo tenga la libertad de dar su consentimiento y haya consentido de hecho en confirmarlo en el poder»³. Sólo el consentimiento, por tanto, nos pone bajo una obligación hacia la sociedad, ya que las promesas voluntarias se tienen que respetar.

Ahora bien, este consentimiento puede ser de dos tipos, expreso o tácito. Una distinción no demasiado clara con la que Locke intenta justificar una obligación de obediencia a las leyes de la comunidad tanto por referencia a quienes así lo han manifestado explícitamente, ya sea mediante una acuerdo verbal o escrito, como por el lado de quienes, al disfrutar de alguna parte de los dominios de un gobierno, ya sea por tener posesiones bajo su jurisdicción o hacer uso de sus carreteras, reconocen implícitamente, sin palabras ni indicaciones directas, que se someten a las leyes dentro de los territorios de ese gobierno. En el entendido, primero, que «en rigor, nada puede hacer de un hombre un súbdito, excepto una positiva declaración

² J. LOCKE, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, traducción de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1990 (1690, 1764), § 117, pp. 128-129. Acerca de la filosofía política de John Locke en relación con sus propio tiempo, cf. la introducción de P. LASLETT a los *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 (1960), pp. 3-145; y, entre nosotros, M. MCMAHON, «John Locke en su contexto histórico», en Bernd DIETZ (ed.), *Estudios literarios ingleses. La Restauración (1660-1700)*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 305-334.

³ J. LOCKE, *ibídem*, § 198, p. 195.

y una promesa y acuerdo expresos»⁴. Segundo, que cuando el propietario «se deshace de su propiedad [territorial] mediante cesión, venta, u otro procedimiento, está ya en libertad de incorporarse al Estado que desee y tiene también la libertad de acordar con otros hombres la iniciación de un nuevo Estado *in vacuis locis*»⁵. Y tercero, que, como ocurre con los visitantes extranjeros o los residentes temporales, disfrutar de la protección que las leyes proporcionan y someterse pacíficamente a ellas, no convierte a nadie en un miembro permanente de esa sociedad. A diferencia de eso, lo único que significa es que, por parte del poder político, tiene lugar «una protección local y un homenaje que se debe a todas las personas que, no hallándose en un estado de guerra, entran en los territorios pertenecientes a un gobierno», y que, por lo que se refiere a los visitantes, ellos «están obligados, siquiera en conciencia, a respetar las normas de la administración de dicho Estado, igual que los demás ciudadanos»⁶, si bien carecen de los plenos derechos y deberes de éstos. Con lo cual, parece que se apunta a una distinción entre quienes tan sólo se encuentran vinculados condicional y temporalmente a las leyes de una comunidad y quienes lo están de manera mucho más comprometida y duradera.

3

Si, por lo que acabamos de ver, el *Segundo Tratado* de John Locke es uno de los textos clásicos de la teoría clásica del consentimiento, *Del Contrato Original*, escrito por David Hume, lo es de la crítica a esa perspectiva teórica que más trascendencia ha tenido hasta nuestros días.

Para Hume, la idea de que todo gobierno nace del consentimiento mutuo y de una promesa voluntaria es un principio especulativo que nada tiene que ver con la realidad del mundo. Se trata de algo completamente desconocido y de lo que no queda rastro en la faz de la tierra. ¿Acaso ha habido, de verdad, alguna vez oportunidad de elegir? «Creo que la república de Atenas —afirma— es la democracia más amplia de que habla la historia; y, sin embargo, si tenemos en cuenta a mujeres, esclavos y extranjeros, veremos que su régimen no fue establecido en un principio, ni las leyes votadas después, por más de una décima parte de quienes habían de acatarlas; para no hablar de las islas y dominios exteriores, que los atenienses tenían por derecho de conquista»⁷. Y la situación no ha sido precisamente mejor en otros tiempos ni lugares, donde por todas partes podemos constatar cómo el derecho de soberanía de cualquier gobierno sólo se funda en la usurpación, la conquista o la sucesión, en la fuerza militar o la astucia política. Ése es todo el contrato original

⁴ J. LOCKE, *ibídem*, § 122, p. 132.

⁵ J. LOCKE, *ibídem*, § 121, p. 131.

⁶ J. LOCKE, *ibídem*, § 122, p. 132.

⁷ D. HUME, «Del Contrato Original» (1748), *Ensayos políticos*, traducción de C. Armandó Gómez, Madrid, Tecnos, 1987, p. 103.



que, si tendemos la vista por el mundo, podemos encontrar. De modo que cuando obedecemos a un nuevo gobierno no lo hacemos porque nos hayamos asociado y sometido voluntariamente a él, porque represente ciertos fines que para nosotros son valiosos o porque nos imaginemos ligados por algún sentimiento de lealtad u obligación moral. Se obedece, primero, por miedo y necesidad, y, posteriormente, por costumbre, rutina o costumbre. Pues «sólo el tiempo inviste de legitimidad y autoridad a lo que en un principio suele fundarse en la fuerza y la violencia»⁸. Es decir, poco a poco, con el tiempo, atrapados también por el peso de tantos intereses egoístas y tantas necesidades apremiantes, se consolida el hábito de obedecer.

Pero, continúa Hume, aparte de que nunca se ha formulado de forma expresa semejante pacto o acuerdo como origen de ningún gobierno, tampoco podemos reconocer en relación a él la existencia tácita o implícita de algún otro tipo de consentimiento. Como mucho, el caso más próximo a éste sería el de un extranjero que «se establece en un país sabiendo de antemano el príncipe, gobierno y leyes a que ha de someterse». A pesar de lo cual «su lealtad, aunque más voluntaria, es menos esperada y ofrece menor confianza que la de los naturales»⁹. Y ¿qué decir acerca de éstos, de quienes han nacido bajo un gobierno constituido?, ¿no demuestran, por el mero hecho de residir permanentemente dentro de las fronteras estatales, que quedan obligados porque consienten? La respuesta de Hume es «no». O es que, observa en un célebre pasaje, «¿podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana?». Eso «sería como si afirmásemos que, pues sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer»¹⁰. En suma, no resulta nada fácil que cada cual, si no está de acuerdo con el régimen político que le ha tocado soportar, opte por coger sus cosas y buscar otro sitio donde vivir. En todo caso, éste es un lujo que sólo se pueden permitir los más privilegiados económicamente o los de voluntad más decidida, aunque no está claro que, en el plano afectivo, ni siquiera a ninguno de ellos les sea sencillo abandonar el paisaje humano en el que nacieron, en el que crecieron y se educaron. Por tanto, se puede concluir, no hay en el hecho de la residencia una elección disponible y activa, una alternativa real de comportamiento que tenga significación desde un punto de vista moral y político. Quizá se permanezca en el territorio de una nación de mala gana o por sentirnos obligados hacia aquellos familiares que dependen de nosotros. Razón por la que, el simple hecho de residir en un país no representa ninguna señal implícita o indirecta que permita reflejar la libre voluntad de alguien para reconocer intencionalmente la autoridad de su gobierno, así como de las instituciones políticas que se supone que le representan y actúan en su nombre.

⁸ D. HUME, *ibídem*, p. 114, nota.

⁹ D. HUME, *ibídem*, p. 106.

¹⁰ D. HUME, *ibídem*, p. 105.



A propósito de todo lo anterior, un autor contemporáneo, Alan John Simmons, ha propuesto una posición intermedia entre el voluntarismo político de Locke y el escepticismo realista de Hume, muy cercana a lo que llama «anarquismo filosófico»¹¹. Se trata de una postura que, con Locke en contra de Hume, supone que, normativamente, el consentimiento es necesario, aunque no suficiente, para vincular a los ciudadanos a su respectiva comunidad y a sus gobiernos, pero que, con Hume en contra de Locke, entiende que, en un plano descriptivo, poca gente o nadie en los Estados que conocemos ha hecho algo que se pueda interpretar como que ha consentido realmente. En coherencia, desde esta perspectiva, se considera que, hasta ahora, no ha habido ni hay Estados moralmente legítimos. Es decir, que los gobiernos de nuestros días, al margen de su mayor o menor bondad, carecen de derecho legítimo para imponer sus leyes y políticas, carecen de *auctoritas* y, por ello, los ciudadanos no tienen obligación moral de obedecerlos, ya que el vínculo entre ambos no se funda en una relación de genuina voluntariedad¹². Esto es, dicho vínculo no se basa en una respuesta consciente, inequívoca e intencional, tan importante de dar incluso cuando sólo se expresa tácitamente, a una situación política de clara y libre elección. Porque ¿quiénes han elegido los Estados donde viven?, ¿quiénes han elegido un Estado para vivir?

El propio John Rawls señala que, en realidad, la sociedad política no es una asociación, ni puede serlo. «No entramos en ella voluntariamente. Antes bien —afirma—, nos encontramos simplemente en una sociedad política particular en un cierto momento histórico». Lo que le lleva a proponer que entendamos nuestra sociedad como si fuera «un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo»¹³. Pero, obviamente, se trata de un *como si* que no logra obviar el hecho de que, para muchos, la sociedad no es más que un juego interactivo de suma cero o que, efectivamente, muy pocos estén dispuestos a admitir que la vida política responda a un esquema cooperativo, que sea expresión de un esfuerzo equitativo común en nombre del cual se llevan a cabo los más diversos sacrificios.

¹¹ Cf. A.J. SIMMONS, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993, p. 201.

¹² Al respecto, H.D. THOREAU, en *Sobre el deber de la desobediencia civil* —traducción de A. Casado da Rocha, Irún, Iralka, 1995 (1849), p. 24—, afirma: «La autoridad del gobierno, incluso aquella a la que quisiera someterme [...], es todavía impura: para ser estrictamente justa, debe tener la sanción y el consentimiento de los gobernados. No puede tener más derechos sobre mi persona y propiedad que los que yo le conceda. El progreso desde una monarquía absoluta a otra limitada, desde una monarquía limitada a una democracia, es un progreso hacia un auténtico respeto por el individuo [...]. No habrá un Estado realmente libre e ilustrado hasta que el Estado llegue a reconocer al individuo como un poder independiente y superior, del cual deriva todo su poder y autoridad, y a tratarlo en consecuencia».

¹³ J. RAWLS, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002 (2001), p. 26.





Desde un punto de vista que difiere con eso, lo distintivo del anarquismo filosófico, según Simmons, es justo que afirma la ilegitimidad de todos los Estados existentes. Pero, en contraste con el anarquismo socio-político, no infiere de ahí que, a priori, nos debamos oponer al Estado, ni que tengamos que actuar siempre en contra de sus requerimientos legales e intentar destruirlo o eliminarlo. En este sentido, admite la posibilidad de que la acción de los Estados y sus gobiernos esté justificada en algunas ocasiones y en ciertos casos particulares¹⁴. De hecho, no presupone que todos los gobiernos existentes, dada su falta de legitimidad, sean moralmente iguales, ni tiene como consecuencia que sus ciudadanos, dado que no están obligados a obedecer a la ley, puedan hacer todo lo que les plazca y carezcan de razones de peso para acatarla. En primer lugar, porque tales gobiernos no respetan en la misma medida los derechos humanos, ni promueven igualmente los fines de la sociedad, ni son del mismo modo dignos de merecer nuestro consentimiento. Unos son mejores que otros y no debemos tratarlos de la misma manera. Aunque, eso sí, en el entendido de que una cosa es que un gobierno sea aceptable y otra muy distinta que, al no fundarse en un encuentro de voluntades, tenga el derecho legítimo a mandar y ser obedecido. Y, en segundo lugar, porque la ausencia de una verdadera obligación política no anula la necesidad de cumplir con un conjunto de deberes morales y mandatos legales, como los que prohíben el asesinato, el fraude y el robo, o como los que nos demandan cooperar con quienes cooperan o ayudar a quien se encuentre en alguna dificultad. Más allá de esto, lo que nos enseña este enfoque, situado entre Locke y Hume, es a contemplar a los gobiernos y a sus requerimientos jurídicos con menos complicidad y con más escepticismo, sin el apoyo de ningún aura moral de ficticia legitimidad. Y, con ello, este enfoque nos muestra también que la obediencia a las leyes de una comunidad no se debe derivar automáticamente de alguna característica general de ésta, como ser *prima facie* democrática, ni de ningún resultado formal, acorde con el orden jurídico establecido, sino que tiene que proceder de la decisión individual, adoptada a partir del contenido concreto de la norma en cuestión. De manera que, siempre que alguien vea agredidos sus derechos civiles o sea forzado a cumplir alguna ley que violente a su conciencia, estará moral y políticamente autorizado a «apelar a los cielos», a desobedecer y resistir.

Todo lo cual, como se puede comprobar, guarda una estrecha relación con lo que, entre nosotros, defendiera en su día Felipe González Vicén, para quien, como es sabido, «*mientras que no hay un fundamento ético de obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia*»¹⁵. Una tesis ésta que, desde

¹⁴ Cf. A.J. SIMMONS, *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 102-121 y 122-157. Desde presupuestos distintos, P. Ródenas —«Legitimidad como hegemonía emancipadora. (Hacia un enfoque ético-político de la legitimidad)», en J.M GONZÁLEZ y C. THIEBAUT (eds.) *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 87-88—, también ha planteado la «hipótesis ético-política de la ilegitimidad de los Estados». Una hipótesis que, según dice, debería falsarse «en aquellos casos en que nos topeamos con poderes justos, si es que tales eventos son posibles».

¹⁵ F. GONZÁLEZ VICÉN, «La obediencia al Derecho», *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna, Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, 1979, p. 388.

una defensa radical de la autonomía del individuo, coincide con ese anarquismo filosófico en su rechazo no menos firme de cualquier pretensión moral a favor del deber de obediencia a las leyes del Estado, así como de la creencia de que ese supuesto deber es por completo necesario para la existencia del orden social.

5

Sin embargo, en contra de lo dicho hasta ahora, hay quienes argumentan que participar en un proceso de toma de decisiones, como son las elecciones en un sistema representativo de gobierno parlamentario, es una señal suficientemente elocuente de consentimiento que instituye legítima autoridad. Un momento ése, decisivo desde el punto de vista democrático, en el que se dice que la división entre gobernantes y gobernados se difumina, cuanto es posible, al máximo. En la idea de que «aquellos gobiernos que han sido elegidos, que reflejan las opiniones del electorado y que son, además, considerados responsables (a través de la repetición de elecciones libres) ante sus electorados, pueden denominarse —sin forzar excesivamente el significado— *gobiernos a los que se ha otorgado consentimiento*»¹⁶.

Algo que, no obstante, está lejos de ser evidente por sí mismo. Porque, al margen de que ninguna consulta popular puede volver justo lo que no lo es, cabe que preguntemos ¿quiénes se supone que consienten?, ¿todos los que tienen el derecho de votar o sólo quienes efectivamente ejercen este derecho?, y, si este último es el caso, ¿qué ocurre con el hecho de que muy pocos ciudadanos votan en todas las elecciones parlamentarias o municipales, y de que muchos de ellos sólo lo hacen en algunas pero en otras no?, es decir, ¿hasta dónde llega ese supuesto consentimiento y por cuánto tiempo?, ¿acaso basta con que, sin importar su número, una parte de la población «consienta», a veces sólo 3 ciudadanos de cada 10, aunque otra parte no lo haya hecho?, ¿cómo interpretar la actitud de quienes se abstienen, de quienes, en expresión de Indro Montanelli, desertan de las urnas, de quienes ejercen su derecho a no votar?, ¿acaso no es esa una muestra patente de tácita e incluso expresa desafección antes que de apática conformidad o aburrido desinterés? Pensemos, por ejemplo, como recientemente ha propuesto Luciano Canfora, en las elecciones presidenciales americanas, donde la mayoría de quienes tienen el derecho de voto no lo ejercen. Ahí, para votar, los ciudadanos deben solicitar e ir a buscar un certificado electoral. «Y muchísima gente no lo hace: por distintas razones, entre las que destaca obviamente el abstencionismo político de las comunidades pobres y marginales. Por otra parte, muchos de los que recogen el certificado tampoco votan. En resumen, el vencedor representa a una escasa minoría de la ciudadanía». Más escasa aún en las elecciones que tuvieron lugar en el mes de noviembre del año 2000, cuando

¹⁶ G. SARTORI, *Teoría de la democracia 1. El debate contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1988 (1987), p. 119.

por primera vez se prohibió el recuento de votos que hubiera determinado «la derrota del candidato que *tenía que vencer*»¹⁷. ¿Qué clase de legitimidad democrática, hacedora de consentimiento, puede generar una situación como ésta?

Sea como fuere, en cualquier caso, deberíamos advertir también que, conceptualmente, votar en un proceso decisorio democrático, todo lo democrático que queramos conceder, no implica tanto una manera de consentir algo, como un modo de expresar, según señala Simmons, tan sólo una preferencia. Lo que es muy distinto. Así, tal y como se puede ver en un ejemplo que presenta ese mismo autor, «si el Estado da a un grupo de prisioneros condenados la elección de ser ejecutados por un pelotón de fusilamiento o por una inyección letal, y todos ellos votan a favor del pelotón, no podemos concluir que los prisioneros han *consentido* ser ejecutados por el pelotón de fusilamiento». Por supuesto que «eligen esa opción y la aprueban, pero sólo en cuanto que la prefieren a la otra opción». Aunque, lo cierto es que «no consienten a ninguna, pues en realidad desprecian a ambas»¹⁸. En relación con esto, de manera lamentablemente similar, cuando votamos en favor de un candidato concreto entre varios otros en una elección parlamentaria, optamos por él en la creencia de que es lo mejor que podemos hacer dentro de una situación que, por falta de verdaderas alternativas, consideramos que, en sí misma, es bastante mala. Con lo cual, al aprobar a un candidato en oposición a otros, no hacemos sino expresar una preferencia, pero no consentimos necesariamente a la autoridad de ninguno. Máxime cuando se comprueba que la motivación que, en determinadas situaciones, empuja a muchos ciudadanos a votar no es tanto premiar a un nuevo candidato como castigar al gobierno existente y producir un vuelco electoral. Así las cosas, sin duda, podemos saber quienes votan y conocer su preferencias, pero ¿cómo podemos saber quiénes consienten? Tales son las situaciones que sugieren que, en las democracias de nuestros días, donde con frecuencia cada vez más ciudadanos se manifiestan públicamente con el lema «No en mi nombre», la *política* de Estado parece haber quedado reducida a la actividad monopolizadora de una casta profesional, representativa tan sólo, y a veces ni eso, de su propio aparato partidista, expresión únicamente de su propio afán de poder.

¹⁷ L. CANFORA, *Crítica de la retórica democrática*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 28.

¹⁸ A.J. SIMMONS, *On the Edge of Anarchy*, cit., p. 223.