

Razones y límites de la democracia

POR EL

Dr RODRIGO FERNANDEZ-CARVAJAL

Magnífico y Excelentísimo Sr. Rector,
Excelentísimos señores, señoras y señores:

Toda disciplina universitaria abarca temas de interés muy general, que trascienden la preocupación de los especialistas, y a alguno de ellos es obligado referirse en la oportunidad de este acto inaugural del curso. Por lo que respecta a mi disciplina de Derecho Político, pienso que pocos temas habrá tan apasionantes, y sin duda también tan ingratos, como el de las razones y límites de la democracia. El apasionamiento deriva de que la democracia es un asunto actual y candente, objeto hoy día de toda clase de apreciaciones contradictorias. Y la ingratitud, como suele ocurrir, no es otra cosa que el envés de esta actualidad. Porque cuando un término técnico pasa a ser moneda corriente el cuño originario de su significación se vuelve borroso, y quien quiera tratar de él con cierto rigor se ve obligado a hacer continuas y me temo que engorrosas precisiones.

Recordemos la singular biografía de la palabra democracia. Nace en Grecia para designar una realidad política absolutamente concreta, pero pronto la realidad designada desaparece, y el vocablo perdura hasta el siglo XIX en una vida espectral comparable a la de aquellas almas de los heroes homéricos que vagaban anhelando su cuerpo. Por de pronto, está incluido, y casi diríamos que enquistado, dentro de un famoso trío: el de las tres formas políticas —monarquía, aristocracia y democracia— de la archirepetida clasificación de Aristóteles. Pudiera pensarse que este encuadramiento contribuiría a aclarar, por contraste, la significación respectiva de cada uno de los tres términos. Sin embargo, aristocracia y monarquía



comparten el destino de la democracia; también ellas son denominaciones originariamente aplicadas a una entidad política muy singular, la ciudad grieta autárquica, que deja de tener efectiva vigencia histórica con la instauración del imperio de Alejandro en el siglo IV antes de Jesucristo. Desde esta fecha en adelante, la política occidental cambia de formato: salvo excepciones, la unidad política fundamental no es ya el «grupo primario» constituido por la ciudad, sino el grupo mucho más amplio del Imperio, helenístico o romano, y luego los reinos germánicos que se edifican sobre el solar de este último a partir del siglo V después de Cristo.

Pero la democracia, juntamente con las otras dos formas, perdura en los tratados de filosofía política, sobre todo a partir de la renovación aristotélica del siglo XIII. Y cuando en el curso de la historia occidental surgen realidades institucionales más o menos comparables a la designada como «democracia» por los antiguos griegos, o cuando la filosofía política descubre valores más o menos asimilables a los representados antaño por la Atenas de Pericles, he aquí que la palabra viene, puntual y equívoca, a la cita, con lo cual pasa a ser un pabellón que cubre, de hecho, muy diversas y heterogéneas mercancías. La heterogeneidad llega a su colmo en nuestros días; no hay hoy ninguna entidad política en el mundo que no se proclame democrática, y no hay doctrina política que renuncie a este apelativo. Maurras fue, me parece, el último doctrinario expresamente antidemócrata. Por el contrario, Hitler y Mussolini consideraban a sus movimientos políticos como expresiones de una democracia más auténtica que la representada por sus enemigos, y no hay que decir que para los teóricos marxistas la única democracia que merece tal nombre es la democracia proletaria.

Se ha creado así en torno al término, y consecuentemente en torno al concepto, una ecuménica apariencia de acuerdo, que en realidad encubre y disimula la profundidad de las discrepancias. En 1948 celebró la UNESCO un «symposium» sobre la democracia, y el relator del mismo resumía así sus conclusiones: «Por vez primera en la historia del mundo, ninguna doctrina se presenta como antidemocrática. La acusación de actos o de mentalidad antidemocrática es frecuentemente usada contra los otros, pero tanto los políticos como los estudiosos de política coinciden en subrayar el elemento democrático de las instituciones que defienden y de las teorías que propugnan» (1).

(1) *Democracy in a World of Tensions. A symposium prepared by UNESCO.* Ed. Richard Mc. KEON, Chicago University Press, 1951, pág. 552.

Esta situación impone un acercamiento cauteloso al tema, so pena de incurrir en toda clase de impulsividades verbales y mentales. Hemos de aislar primero, si fuere posible, algún núcleo significativo común que unifique a todos los sedicentes demócratas de nuestros días; hemos de perseguir después la peripecia historia del término, para precisar así las cargas de significación que sucesivamente se han ido trasegando a su bordo. Hemos de considerar, en tercer lugar, el valor moral del concepto, operación que es, diríamos, de deslinde y amojonamiento; en las mismas razones y justificaciones que abonan la verdad práctica del ideal democrático están implícitos sus rigurosos límites, más allá de los cuales se transforma en demagogia. Y en cuarto y último lugar hemos de examinar las técnicas de gobierno que hoy día se reputan generalmente democráticas, y verificar hasta qué punto sirven a ese valor, o bien lo defraudan. Naturalmente, un programa tan amplio exige elevar el punto de mira, para lograr panorámicas generales que nos ahorren tiempo. Pero entiendo, pese a todos los riesgos, que es imprescindible esa amplitud; si amputáramos el tratamiento del tema, ciñéndonos a los tres primeros puntos, se nos podría acusar, con razón, de escabullirnos de los problemas reales, como un avión que se gozara en mantener la velocidad de crucero sin preocuparse del imprescindible aterrizaje.

LA DEMOCRACIA COMO PASION DE IGUALDAD

El núcleo significativo común que alienta hoy en los diversos empleos del término «democracia» es más bien un sentimiento que una idea. Frente a las escisiones en castas propias de otras sociedades, la sociedad occidental (y por penetración de ella todo el resto del mundo, en mayor o menor medida occidentalizado) propugna, en teoría o de hecho, una cierta igualdad sustancial entre todos los hombres. Pero este ideal choca con la realidad evidente de la desigualdad, sea de dotes personales o de bienes de otro tipo, y también con la subsecuente y paradójica utilidad que la preeminencia de ciertos hombres puede reportar al bien común y, por tanto, a la elevación del nivel medio. Entre igualdad y desigualdad, entre nivelación y relieve, se plantea así una contradicción que ha de resolverse, y las distintas fórmulas democráticas no son sino variantes en la resolución del común problema.

La nivelación o igualación entre los miembros componentes de una sociedad puede referirse a muy diversos objetos; lógicamente, todo esfuerzo de igualación implica como presupuesto cierta diferencia que viene

a suprimir, o cuando menos a atenuar. Cabe, pues, predicar la democracia en muy diversos campos, y ser acaso partidario en alguno de ellos y enemigo en otros. Ortega, por ejemplo, considera a la democracia como cosa óptima cuando se ciñe estricta y exclusivamente al campo político, pero la reputa «el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad» si se extiende a otras esferas. En su opinión, se trata de una «pura forma jurídica», incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son derecho, es decir, para casi toda nuestra vida (2).

Todo demócrata, en suma, por pacífica y aun beata que sea su apariencia, tiene algo de ángel exterminador que recorre el paisaje social, y va marcando entre las innumerables desigualdades que distinguen a los hombres aquellas que merecen ser allanadas; aunque no emplee quizá el vocabulario tradicional, todo demócrata distingue y discrimina entre desigualdades justas e injustas, puesto que un allanamiento universal no es concebible. Lo cual quiere decir que por relativista que se muestre (Kelsen ha señalado con agudeza, aunque quizá con exageración, la vinculación existente entre «democracia» y «relativismo») todo demócrata profesa de un modo más o menos explícito y consciente un determinado ideal de justicia. Ahora bien, este ideal se caracteriza siempre por cierta inconcreción, ya que se manifiesta y declara a través de abstenciones más bien que a través de actos positivos: abstención respecto a ciertas desigualdades que se respetan como intangibles (por ejemplo, respecto a las desigualdades en la propiedad en un régimen de pura democracia liberal) y abstención, sobre todo, respecto del fomento y erección de desigualdades nuevas, de desniveles nuevos en el paisaje social. Y como todo centro de autoridad supone desigualación entre los hombres, ya que el constituido en autoridad goza de un poder superior a los que le están sujetos, la democracia, ideal igualador, viene a quedar casi muda respecto al primordial problema de la autoridad. Una cosa afirma respecto de ella, ciertamente, y es que debe ser de un modo u otro *consentida* por los súbditos; pero nada nos dice respecto a *cómo debe ser* en concreto su ejercicio, y de aquí que quepa tanto una democracia totalitaria, de inspiración roussoniana o marxista, cuanto una democracia liberal, y tanto una democracia fundada en la aclamación como una democracia fundada en el sufragio.

Por lo demás, el ideal igualador democrático es una inspiración que se modela muy diversamente según la concepción general del mundo

(2) *Obras completas*, ed. 1951, vol. II, pág. 138.

dentro de la cual se despliega y según las concretas técnicas políticas con las que se acopla. Pudiéramos compararla con el viento, criatura divinamente unitaria cuando sopla libre, pero enormemente diferenciada cuando se encañona a través de los múltiples instrumentos de una orquesta.

Todos estos factores de diversidad contribuyen a la presente confusión. El más reciente diccionario de Ciencias Sociales, dirigido por Gould y Kolb (3), trata de superarla distinguiendo tres acepciones diversas del término, pero aun así el sentido sigue siendo demasiado amplio dentro de cada acepción. Por una parte, «democracia» sería el término designativo de un determinado *way of life*, según el cual debe existir igualdad de trato (*equality of concern*) en lo que respecta a la libre participación en los valores sociales; en segundo lugar, por democracia se entendería la oportunidad de que gozan los miembros de una sociedad de participar libremente en las decisiones que se adopten en cualquier reino de la vida; y en tercer lugar, esa misma participación específicamente referida a la adopción de decisiones políticas. Con ser tan amplias estas tres acepciones, creo que deberían dar cabida a una cuarta, muy típicamente americana, y cuya definición tomo de un libro americano más bien de vulgarización, en el que por lo mismo se reflejan ideas generales y mostrencas: democracia es «la filosofía y práctica del respeto por el individuo, el deseo de considerar las necesidades, opiniones y características de todas las personas» (4).

El diccionario citado observa que la significación se ha movido históricamente desde la acepción más restringida hasta la más amplia; esto es, podríamos precisar, desde la esfera política hasta la esfera social y hasta la aún más general esfera ética. Esta trasmigración nos recuerda otras ocurridas en la historia del idioma; por ejemplo, con los términos «noble», «caballero» o «cortés», designamos hoy a quienes poseen ciertas virtudes morales y, sin embargo, su sentido originario, naturalmente vinculado a la estructura político-social de la Edad Media, nada tenía de ético. Pero la confusión no es posible, pues la adscripción de estas palabras al sentido actual no se ve ensombrecida y perturbada por la subsistencia de los sentidos históricos; nadie que hoy pondere la caballerosidad de un determinado sujeto se lo imagina caracoleando en un caballo. Con la democracia.

(3) *A Dictionary of Social Sciences*, ed. UNESCO, London, 1964. El artículo sobre la democracia está redactado por F. W. NEAL.

(4) John JAROLIMEK, *Las Ciencias sociales en la Educación elemental*, trad. esp., México, 1964, pág. 211.

en cambio, no ocurre así; el origen clásico del término, su empleo por grandes filósofos, su aureola mítica y revolucionaria, son hoy potencias vivas y operantes, pero por desgracia más de confusión que de aclaración. En la cuarta de las acepciones que antes distinguimos —democracia como «respeto por el individuo»— el término aparece, de hecho, cubriendo todo un conjunto de virtudes, toda una amplia zona de la vida moral humana. Si se tratara sólo de imprecisión, el daño no sería demasiado grande; pero como ocurre que, además, «democracia» sigue siendo un término político, designador de una determinada forma de gobierno, se establece en la conciencia de muchas gentes un nexo de causa a efecto: la sociedad que sea «democrática» en sentido político —esto es, aquella en la cual todos los miembros de la sociedad participen en la adopción de decisiones políticas— será también «democrática» en sentido ético, esto es, sociedad respetuosa de los individuos que la integran. Nexo que aunque tenga un fondo de verdad es, sin duda, abusivo; ninguna receta política garantiza resultados automáticos en el orden de la conducta moral, e incluso una experiencia tan vieja como la filosofía política griega nos enseña que el abuso de cualquier principio institucional suele traer resultados contrarios a los que de él se esperan en principio.

La democracia, en suma, es hoy día un sentimiento y un entusiasmo que afirma la necesidad de corregir las desigualdades humanas, y una esperanza de que esta igualación producirá un mejoramiento moral en las relaciones entre los hombres. Pero este sentimiento se refracta muy diversamente al traducirse en formas racionales y en principios de acción práctica. Reacción frente a una situación de desigualdad anterior, varía tanto como la misma orografía de los desniveles que pretende reducir.

GENEALOGIA DEL SENTIMIENTO DEMOCRÁTICO

El sentimiento democrático tiene una genealogía muy compleja, tan sólo parte de la cual queda iluminada con la consideración de la democracia en sentido estricto o democracia política. Pero el buen orden de la exposición exige concentrarse en ella, ya que los sentidos amplios son edificaciones levantadas sobre esta base.

Según dijimos al principio, el término «democracia» nace para designar una forma política peculiar a las ciudades griegas, forma a la que llegan por evolución muchas de ellas entre los siglos VII y VI antes de

Jesucristo. Frente a los regímenes aristocráticos precedentes, caracterizados por el monopolio del poder político a favor de los nobles dueños de la tierra, se instauran ahora regímenes en los que decide directamente el «demos», reunido en asambleas abiertas, y en los que los titulares de los cargos públicos son elegidos a suerte; la elección, por el contrario, contra lo que ocurre en las democracias modernas, es considerada como un procedimiento típicamente aristocrático.

Así, pues, la desigualdad frente a la que se alza la primera forma histórica de democracia occidental es una desigualdad fundada precisamente en la riqueza, y de aquí que venga a ser la democracia un régimen en el que el monopolio del poder corresponde a los ciudadanos pobres, que son, como es natural, mayoría. Democracia es esencialmente gobierno de la clase proletaria; gobierno en que esta clase es soberana, pues puede ejercer, a través de la asamblea, una ilimitada dictadura, y atropellar la ley de la ciudad, el *nomos*.

Tal realidad es la que combate Aristóteles; su enemistad hacia la democracia (y lo mismo podría decirse de Platón tardío del *Político* y de *Las Leyes*) no es otra cosa que una especificación de su enemistad hacia el poder absoluto, sin límite legal. Tiene, pues, la misma raíz que la condenación de la oligarquía y de la tiranía; son las tres formas excesivas, desmesuradas, que rompen la sagrada alianza entre la ciudad y el derecho. En definitiva, si bien se mira, ambos filósofos combaten la igualación democrática en nombre de otra igualación más profunda: la igualación por el derecho y ante el derecho, la *isonomía*.

¿Cuál es la forma política alternativa que entonces propugnan, en vez de la democracia ilimitada? Frente a ella, exactamente igual que frente a las otras dos degeneraciones políticas de la oligarquía y la tiranía, proponen el régimen mixto, la mezcla equilibrada. Tendrá las mayores garantías de estabilidad aquel régimen en el que mejor se combinen las tres formas políticas puras: monarquía o gobierno de uno, aristocracia o gobierno de unos pocos, democracia o gobierno de muchos. A defender el régimen mixto parece haberse consagrado una abundante literatura en la época helenística, a partir de un tratado del gran aristotélico Dicearco titulado significativamente *Tripolitikós*; pero de ella sólo nos han llegado algunos textos de Polibio y Cicerón.

Por lo demás, la recomendación de la forma mixta no supone en Aristóteles ni en esta literatura posterior una descalificación expresa e

inapelable de las formas simples; se trata, diríamos, de un régimen aconsejado como solución práctica, más bien que de un régimen exigido por imperativo ético. La forma simple monárquica sigue conservando, cuando menos, la primacía teórica que le otorgaran Platón y Aristóteles, y se discuten y sopesan las ventajas de las otras dos formas simples; todas ellas son válidas y posibles dadas determinadas circunstancias sociales y psicológicas en la ciudad. Y de otro lado, el término democracia sufre, evaporado prácticamente su correlato real desde Alejandro, una curiosa inflexión de sentido que lo asimila a *isonomía*; en Filón y Plutarco no tiene sentido peyorativo alguno, sino que más bien significa un régimen de igualdad legal promovido y mantenido por el príncipe.

Esta es, reducida a versión esquemática, la herencia doctrinal que acerca de la democracia y, en general, acerca del problema de las formas del gobierno, recibe de la antigüedad la Edad Media germánica y cristiana. Aunque las diferencias institucionales entre la ciudad mediterránea y los reinos medievales son naturalmente muy grandes, el prestigio de la filosofía política antigua actúa, sobre todo, a partir del siglo XIII, avasalladoramente, y se produce un profundo equívoco que con un término spengleriano me atrevería a llamar «pseudomorfosis»; las realizaciones políticas germano-cristianas son conceptualizadas y explicadas con ayuda del viejo arsenal platónico-aristotélico y, consecuentemente, queda desdibujada su verdadera esencia y no debidamente avalorada su originalidad. Ejemplos máximos de este equívoco son, por pasiva, la práctica omisión que de un fenómeno tan importante como la representación política hacen los escolásticos, sencillamente porque no era la representación una institución de origen antiguo, sino feudal y medieval; y por activa, el planteamiento del tema de las formas de gobierno en los mismos autores, empezando por Santo Tomás.

Este planteamiento es sustancialmente igual al griego; se recomienda el régimen mixto, pero sin que esta recomendación suponga en absoluto la descalificación de las formas simples. La monarquía sigue siendo el régimen teóricamente más perfecto para Santo Tomás, y por monarquía ha de entenderse aquel gobierno en el que uno sólo tiene potestad plenaria y absoluta, no sujeta a leyes positivas (5). La aristocracia, a su vez, es el mejor régimen desde el punto de vista de la justicia distributiva (6) y la democracia es preferible desde el punto de vista de la libertad (7). Cual-

(5) *Expositio in Politicam*, I, 10, 3.

(6) *Ibidem*, IV, 7, 6.

(7) S. Th., 1.^a, 2.^{ae}, q. XCVII, a. 1.

quiera de estas tres formas es buena y legítima si se acomoda al carácter particular del pueblo que las adopte.

Tales razonamientos pasan por alto el que la inspiración moral cristiana y la concepción germánica del derecho producían normal y espontáneamente formas mixtas. No son ahora éstas, como en Grecia, una solución práctica a la que conviene tender, ejemplificada a lo sumo con alguna alusión a los antiguos regímenes de Creta o de Esparta, sino más bien un principio encarnado en la vida institucional, del que convendría haber partido para plantear conforme a la realidad el tema de las formas de gobierno. En efecto, los reinos germanico-medievales se basan de un modo más o menos consecuente en la práctica, pero significativamente uniforme, sobre unas mismas bases; consenso de todo el grupo social, matizada distribución del poder entre el rey, su séquito de nobles y aun el pueblo, sujeción de todos ellos a una *lex terra*, generalmente de carácter consuetudinario, que es como el estauto en el que se fija la fórmula de la mixtura. No se trata ahora, además, de «grupos primarios», como lo eran las ciudades antiguas fundadas sobre el conocimiento recíproco entre los ciudadanos, sino de «grupos secundarios» de mayor extensión geográfica; lo cual determina la aparición a partir del siglo XII de esa peculiar forma mixta que es la representación, por la que un miembro de la comunidad política sustituyen a otros para el ejercicio del *consilium*, o poder decisorio en los asuntos graves y difíciles.

En estas soluciones institucionales late la idea, profundamente moral, de que la autoridad, como vínculo que liga a hombres libres, es algo incardinado en el todo social, y no puede, por consiguiente, ser monopolizada por una de sus partes (monarquía o aristocracia) ni tampoco (democracia) reabsorbida por el todo social so pena de que el mismo vínculo de autoridad se disuelva. Por tanto, predicar como buena una de las tres formas simples —sea cual fuere— tanto vale como prescindir de las relaciones jurídicas de *auxilium* y *consilium* que ligan en un haz unitario a todo el pueblo, y especular sobre las ventajas o inconvenientes respectivos de cada una de ellas tanto vale como manipular los *dissecta membra* resultantes del despedazamiento del cuerpo político. Si los escolásticos hubieran cuidado de asignar a los términos antiguos una significación nueva —reputando a las tres formas simples como variantes específicas dentro del régimen mixto, que sería el género común, y caracterizando a tales variantes como más o menos intensas dosificaciones del factor monárquico, del aristocrático o del democrático— la teoría de las formas de gobierno se hubiera asentado, sin duda, sobre bases más precisas y reales. Pero la herencia



antigua pesaba gravemente. En este punto, como sin duda ocurrió también en otros, no se efectúa la reelaboración léxica y conceptual necesaria para asimilar la experiencia cristiana y germánica e incorporarla sin pérdida a los cuadros de la filosofía griega.

No sería justo disimular el énfasis que pone Santo Tomás en la recomendación del régimen mixto, tanto de un modo indirecto en el capítulo VI del *De Regimine Principum*, al exponer los procedimientos por los que se puede atemperar la forma monárquica y evitar su degeneración viránica, cuanto más expresa y taxativamente en la *Summa* (8). Pero lo que no se encuentra en él es una clara descalificación de la pureza y una consiguiente afirmación de la necesidad permanente de la *mixtura*. Continúa vigente la pretensión griega de que una forma política pura puede ser recomendable cuando se atempera a las circunstancias psicológicas y sociales del pueblo en que se implanta y cuando persigue el bien común. Como si no fuera parte del bien común de una sociedad de personas libres el reconocimiento de una cierta participación activa de las mismas en la forjación de sus propios destinos sociales y políticos (lo cual descarta la monarquía y la aristocracia) y como si una atribución exclusiva del poder al pueblo no atentara contra la idea misma de «forma» política, que supone institución de centros de autoridad lógicamente distintos del pueblo mismo; lo cual descarta la democracia, o si se quiere la «impurificación» y reduce a simple elemento integrante de un régimen mixto.

* * *

Naturalmente, no tratamos aquí de hacer pura historia, sino de subrayar algunos presupuestos metódicos, y nos atrevemos a pensar también que algunos errores, latentes en la historia de la democracia. A tales efectos, conviene ahora referirse a dos grandes procesos paralelos, a cuyo través quedará dibujada la peripecia de la democracia en el mundo moderno. El primero de esos procesos ocurre en la realidad de las instituciones; el segundo es, en cierto modo, su contrapunto doctrinal.

a) En la realidad institucional llegamos a la hora del Estado moderno, esto es, a la hora en que aparecen poderes políticos *soberanos*. El concepto de soberanía lo precisará Bodino a fines del siglo XVI, pero ya antes de él opera en la práctica. Se trata, en esencia, de predicar como notas necesarias del poder político la unicidad y el desligamiento res-

(8) S. Th., 1.^a, 2.^{ae}, q. cv., 1 ad 2.^{um}.

pecto de toda norma jurídica positiva. Frente a los regímenes mixtos propios de la Edad Media, he aquí que aparecen otra vez regímenes puros, encarnados en un titular que al no sentirse inferior a la ley, sino por encima de ella, se atribuye la facultad de modificarla y derogarla libremente.

Tales centros de poder serán personales y monárquicos en la primera etapa del Estado moderno, y colectivos y democráticos a partir de Rousseau y de la Revolución francesa. Cambia, pues, el titular, pero la naturaleza del derecho subjetivo de soberanía permanece invariable; quienes sucesivamente gozan de él —rey, nación, pueblo, proletariado— resultarán especialmente facultados para decidir de un modo omnímodo lo que es justo o injusto en la sociedad, o lo que tanto vale, para redistribuir según un nuevo plan los bienes sociales inmateriales o materiales, para establecer y suprimir deberes y derechos. Y los poderes soberanos de estos regímenes puros hacen, ciertamente, abundante empleo de su omnímoda facultad, sobre todo en la etapa inicial (monarquías absolutas) y en la, por ahora, etapa final (democracias socialistas). En la etapa inicial, el régimen puro monárquico suprime la estructura feudal propia de la Edad Media, y en gran parte también la estructura señorial subyacente. En la etapa final, el régimen puro democrático dirige sus ataques contra la estructura capitalista y contra la propiedad privada de los medios de producción.

No obstante sus diferencias profundas, resulta que tanto el régimen puro monárquico como el régimen puro democrático actúan, de hecho, como instrumentos de igualación social. Lo cual nos lleva a reconsiderar algo que dijimos al principio. La ecuación entre *igualación* y *democracia* que entonces establecimos, ¿no habrá, quizá, que extenderla a todo régimen puro? ¿No será la concentración del poder en un solo titular omnímodo una «astucia de la razón» enderezada a producir cierta nivelación social, más o menos claramente exigida por la conciencia histórica de cada tiempo? Estos interrogantes creo que tendrían respuesta afirmativa aún si interpretáramos a las actuales sedicentes democracias socialistas como tiranías de un dictador tipo Stalin, o como oligarquías en las que la minoría detentadora del poder es un partido único, ya que en ninguno de los dos casos saldríamos del régimen puro. Claro que el explicar todo proceso de concentración de poder como «astucia de la razón» no equivale a absolverlo, ni a considerar justificada en sus concretos modos de realización la empresa de nivelación social asumida por ese poder. Sencillamente, las concentraciones de poder son «signos de los tiempos», y con

tanto derecho puede afirmarse esto de la concentración democrática como de la concentración monárquica (9). El hecho de que las «palabras de los tiempos» sean exclusivamente democráticas, dada esa general extensión de la terminología democrática a que me referí al principio, no debe ocultarnos la simultaneidad de ambos grandes fenómenos. La común inspiración igualitaria explica su actual coexistencia; el «signo de los tiempos» verdaderamente radical hoy día es el afán de igualdad, y este afán se traduce en invocaciones y realizaciones democráticas más o menos felices; pero también, sin contradicción, en partidos únicos —forma pura aristocrática— y en las que Carter y Hertz llaman «dictaduras de desarrollo» —forma monárquica—. Lo cual no quita para que el progreso político verdadero está, sin duda, en la superación de las formas puras (sean de derecho o de hecho) y en la paulatina implantación de formas mixtas.

Por lo demás, hay en la vida política occidental una cierta tendencia immanente a restaurar estas formas mixtas, muchas veces a contrapelo de las más pomposas declaraciones teóricas. La asignación del poder a un solo titular (sea el monarca soberano o el pueblo soberano) crea un vacío al que la vida política tiene horror. Por ello, en las monarquías absolutas modernas aparecerá pronto un complejo sistema de órganos consultivos, en cuyo seno se adoptan de hecho muchas de las decisiones políticas, y uno de esos órganos consultivos, el Gabinete, llega a ser en las monarquías parlamentarias efectivo heredero de los poderes del rey. Y en las democracias posteriores, asentadas en el dogma de la soberanía del pueblo, surgen, a despecho de todas las condenaciones, partidos políticos que cumplen mejor o peor cerca del pueblo una auténtica función tutorial, y fijan las opciones políticas entre las que elige, dejándole a veces un margen de elección extraordinariamente angosto. En uno y otro caso ha vuelto por sus fueros el principio aristocrático, la inesquivable función de los «pocos» en la vida política. Pero como en la teoría oficialmente aceptada (dejando aparte el caso inglés, que exigiría precisiones particulares) hay un solo poder político reconocido, un solo soberano, este retorno subrepticio del régimen mixto tiene un aire vergonzante, casi secreto, curiosamente ajeno al derecho escrito. Tanto el régimen parlamentario como el sistema de partidos, para insistir sobre los anteriores ejemplos, han vivido mucho tiempo en las costumbres y sólo tardía y parcialmente han pasado a la legislación.

(9) Me refiero, naturalmente, a las intensas y frecuentes «personalizaciones del poder» que hoy se producen en tantos países; no a las monarquías hereditarias.

b) Paralelamente al proceso institucional que acaba de evocarse corre un proceso de revalorización de las formas puras en la teoría política. Ante el avance inicial del absolutismo hay un interesante rebrote del régimen mixto en algunos teóricos del siglo XVI, especialmente ingleses. Pero pronto el absolutismo triunfante suscita una elaboración doctrinal que lo justifica y afianza, y frente a ella (por virtud de esa fatal ley del péndulo que parece regir la historia de las ideas) surge una opuesta elaboración doctrinal democrática.

Teoría monárquica y teoría democrática tienen una base común, como suele pasar siempre entre enemigos: su decidida opción a favor de la «pureza» y en contra de la «mixtura», o lo que tanto da, su planteamiento del problema político en términos de soberanía. Desde el lado de la vida institucional impone esta opción la realidad misma del estado moderno, según antes examinamos; desde el interior de la historia de las ideas, contribuyen a ella la recepción del derecho romano (con su consagración del príncipe absoluto, depositario de una potestad que precisamente por ser de origen popular no reconoce límite legal) y ya en el siglo XVII el triunfo del derecho natural racionalista. Esta multiforme tendencia filosófico-jurídica tiene su última raíz en un impresionante fenómeno de contagio, cuyas consecuencias todavía no se han agotado en nuestros días: el contagio del método físico-matemático que, al obtener en Descartes, Galileo y Newton tan admirables éxitos, encandila a los juristas y a los teóricos de la política. De aquí la adopción en jurisprudencia y en filosofía política de un modo de razonar fanáticamente deductivo; su puesta una determinada tesis inicial variable según los diversos autores (por ejemplo, que el hombre es naturalmente sociable, o bien que el hombre es naturalmente enemigo del hombre) se siguen en inexorable cadena lógicas muy precisas consecuencias en orden a los más diversos aspectos de la vida social; así, la exigencia natural de una determinada forma de gobierno, o cuando menos la descalificación como ilegítimas de las formas mixtas en provecho de las puras. Con lo cual, se estrecha el amplio margen de variabilidad que suponía en la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás el reconocimiento de varias formas, las cuales habrían de valorarse prudencial y flexiblemente, poniéndolas en relación con el carácter y la situación histórica de cada pueblo.

Valdría la pena perseguir con calma este tema del empobrecimiento de la teoría de las formas de gobierno en los autores de los siglos XVII y XVIII; Hobbes, por ejemplo, que en *De Cive* (10) todavía admite las for-

(10) Cap. 7, part. 4

mas mixta, proclama ya en el *Leviathan* la exclusividad de las formas puras (11). Pero me limitaré a subrayar la extrema posición que aquí ocupa Rousseau, como directamente interesante a mi asunto. Rousseau es quien proclama en el mundo moderno la exclusividad de la forma de gobierno democrática (12). No hay legitimidad política, viene a decirnos, si la soberanía no pertenece de manera inalienable al pueblo, de tal modo que éste dicte las leyes y controle absolutamente a los agentes encargados de ejecutarlas.

Un máximo «imprudencialismo», una máxima ausencia de sabiduría práctica alienta en estas tesis. Pero no tendría sentido detenernos ahora en la refutación de Rousseau, tantas veces hecha. Tan sólo he de observar, a efectos de aclarar razonamientos ulteriores, que su filosofía política yuxtapone, con una confusión comparable a la que se produce cuando se impresionan dos imágenes sobre el mismo cliché, dos temas muy distintos: el de la justificación del poder y el de la organización del mismo. Rousseau entiende que un poder no está justificado más que cuando resulta consentido por aquellos sobre quienes se ejerce, en lo cual tiene razón. Pero a la hora de organizar el ejercicio de ese poder, el consenso plantea la sola exigencia de que entre en el gobierno un factor democrático, y no se ve por qué causas ha de articularse precisamente ese factor como poder legislativo y como continuo control del ejecutivo.

No obstante su endeblez, la filosofía política de Rousseau se convierte en una potencia configuradora de la historia, sin duda porque viene a servir como principal ideología justificante de la vasta aspiración igualitaria propia del mundo moderno. A Rousseau, o a sus múltiples adaptadores, se acude una y otra vez como a una especie de arsenal común. Ahora bien, el principio mismo de la democracia empuja fatalmente a la diversificación doctrinal, ya que el dinamismo igualitario puede apuntar tanto a una meta relativa y próxima cuanto a una meta absoluta y lejana. La interpretación relativa de la democracia es propia de la burguesía. La interpretación absoluta, que prolonga el esfuerzo igualitario desde el plano político al económico, es propia del proletariado, o cuando menos de aquellos que se erigen en sus conductores e intérpretes.

La interpretación relativa y moderada alía la democracia al liberalismo. Si bien se mira, aquella y éste no tienen más que una relación

(11) Libro II, cap. 18.

(12) Ciertamente que aquí ha de hacerse una importante salvedad terminológica, puesto que Rousseau emplea la expresión «gobierno», en un sentido especial y muy suyo, como equivalente de «poder ejecutivo», y en este sentido es más bien aristócrata que demócrata.

tangencial. El liberalismo tiende a poner rigurosos límites al poder del Estado, lo cual, quizá, redundaría en la producción de cierta igualdad, ya que ese poder es muchas veces un factor de desigualación social, de erección y mantenimiento de barreras entre unos y otros hombres. Pero todo poder es esencialmente ambivalente; si la autoridad del Estado crea desigualdades, también, sin duda, puede ser promotora de procesos inversos, de igualaciones y enrasamientos. Y al impedir al Estado desnivelar, el liberalismo también le impide, de rechazo, nivelar; o, en otras palabras, da como bueno y «democrático» el *statu quo* de las fuerzas sociales existentes. «No la toques ya más, que así es la rosa», podría haber sido el juanramoniano lema del liberalismo clásico.

Naturalmente, este esquema, válido en torno a 1900, ha sufrido correcciones posteriores. Pero estas correcciones han sido, y son, de carácter casi exclusivamente económico. A la vista de una experiencia de la que sería enormemente peligroso prescindir, todo liberal admite hoy día temperamentos intervencionistas muy fuertes al principio de la libertad económica, llevados incluso hasta la adopción de políticas de planificación integral. Y, sin embargo, el «slogan» de la libertad sigue pregonándose, apenas sin restricciones, en los campos no económicos; la idea de una «planificación política» se rechaza como herejía totalitaria. A los Estados nuevos (es decir, a los dos tercios del mundo actual) el demoliberalismo contemporáneo, incubado exclusivamente al calor de los viejos Estados ya industrializados de Occidente, les propone así una doctrina paradójicamente contradictoria: planificación en economía, plena libertad pluralista en política. Se trata de una extrapolación abusiva y falta de sentido histórico, nacida acaso de que muchos de los actuales teóricos de la política no suelen distinguir dos problemas totalmente distintos: el del mantenimiento de un orden político ya existente y el de la fundación de un orden político nuevo. Propugnan para esta segunda tarea (a lo sumo con leves rectificaciones) los mismos esquemas de organización política aptos para promover la primera, y suscitan con ello en los pueblos jóvenes, e incluso en los pueblos viejos necesitados de un remozamiento profundo, una curiosa reacción de cinismo y mala conciencia; se sienten al margen de la teoría política generalmente aceptada un poco como el delincuente al margen de la ley. El esperanto democrático de las conferencias internacionales no es otra cosa que el pseudo lenguaje que oculta la inexistencia actual de una verdadera ética de la fundación política.

Todo esto por lo que atañe a la interpretación liberal de la democracia. Por lo que toca a la interpretación socialista, algo semejante podría

decirse; también aquí el universalismo artificial de nuestros días uniformiza las soluciones, estrecha el margen de variabilidad inherente a toda sana política. Sin embargo, creo que es honrado reconocer en el socialismo actual una conciencia más aguda de la necesaria diversidad y pluralidad de los caminos, consecuencia sin duda del extraordinario sentido de las peculiaridades históricas heredado de Hegel y de Marx. La afirmación de que existen «diferentes vías para la construcción del socialismo» no se cae hoy día de la boca de los políticos socialistas del tercer mundo. El error está, más bien, en la meta a que parecen esos caminos dirigirse.

* * *

La anterior exposición (que repito no pretende ser una historia exhaustiva, ni siquiera esbozo de ella) puede sintetizarse en estos dos puntos:

1.º Democracia es un término antiguo que al perder su correspondencia real queda vacío, y susceptible por tanto de utilizaciones varias. Cuando la filosofía política cristiana pone en primer plano el problema de la justificación del poder (que no había sido abordado por la filosofía política griega) la «democracia» pasa a ser término evocador de la teoría seguramente más exacta, la de la colación mediata, que defienden en el siglo XVII Belarmino y Suárez; el pueblo, sujeto primario de la autoridad, recibe ésta de Dios y la traslada al gobernante. Pero este cambio de significación hace saltar a la democracia, equívocamente, desde el ámbito de la teoría de la *organización* del poder al de la *justificación* del mismo. El concepto queda así montado a dos paños, y lo que en Suárez es tan sólo una cierta imprecisión verbal ya es en Rousseau una grave confusión. Y esta confusión determina una especie de presunción general a favor de la democracia: *se considerará tanto mejor justificado el poder político cuanto más se aproxime su organización al esquema de la democracia pura, no atemperada por la presencia de factores aristocráticos o monárquicos*. Por desdichado que la inexorable realidad impondrá la presencia real de estos factores; pero estarán ambos como invitados de segunda mesa, y esgrimiendo siempre con cierta timidez la carta de invitación de la democracia, que es el anfitrión que les acoge. Una situación exactamente inversa, pero por lo mismo muy semejante, a la que se producía en el tiempo de las monarquías absolutas, cuando el principio monárquico era fuente de toda legitimación.

2.º Añadamos, resumiendo también lo anterior, que en el subsuelo de esta situación operan dos principales motivos. En primer lugar un motivo gnoseológico, *la aplicación a la realidad política de unas categorías*

físicas matemáticas quizá ya hoy superadas en su propio campo, y el desconocimiento consiguiente de que el orden político siempre es una complejidad concreta, irreductible a cualquier forma pura y a cualquier sistema de ideas "claras y distintas"; no me parece, por otra parte, que las categorías gnoseológicas de la física actual (implicación recíproca del conocimiento empírico y del conocimiento teórico, diálogo circular entre la intuición de lo concreto y la representación abstracta, noción de complementareidad de Niels Bohr, etc) hayan fecundado hasta la fecha el pensamiento político, cuando menos en los niveles más generales, populares y operantes. Y en segundo lugar un motivo ampliamente social e histórico: la desesperanza de que a través de una forma equilibradamente mixta, en la que por consiguiente no hay ningún poder propiamente soberano, puedan satisfacerse las ansias de igualdad propias del mundo contemporáneo.

RAZONES Y LIMITES

Toda la crítica anterior no quita para que en el fondo de lo que se suele llamar hoy «democracia» alienten valores morales excelsos. Nadie se atreverá a negar en nuestro mundo actual que la abolición de los privilegios injustos es una gran empresa, capaz sin duda de movilizar aún varias generaciones humanas. Pero con toda su grandeza no pasa de ser una empresa penúltima, que debe ir seguida, y en lo posible flanqueada, por la de encender toda una nueva constelación de privilegios justos. El solo hecho de que esta expresión «privilegio justo» nos suene hoy a contradicción paradójica indica hasta qué punto el igualitarismo democrático es un morbo general.

El igualitarismo, alma de la democracia, es una pasión injertada en el instinto social del hombre, y ha escrito bien Bergaon que todos los progresos de la humanidad son obra de las grandes pasiones. Pero como toda otra pasión, esta pasión de igualdad debe ser rectificada por la razón, o lo que tanto vale, por la prudencia.

En esta perspectiva, es necesaria una reelaboración cuidadosa de la teoría democrática, y en general de la teoría de las formas de gobierno. Sin pretender ahora abordar de frente ninguna de ambas (13) me limitaré

(13) Me parece que los intentos recientes de renovar la última, aunque parcialmente interesantes, están afectados por un cierto empirismo puramente descriptivo, como si fuera éste un problema exclusivamente técnico y no un problema de ética política, y también por un enfoque exageradamente occidental,

a apuntar la conveniencia de replantear el problema de la democracia a la luz del principio del régimen mixto, de cuyo contexto orgánico entiendo que no debería haber salido nunca.

El principio del régimen mixto viene a ser el foco sintetizador en el que se armonizan varios hechos y realidades morales. En primer lugar, la justificación consensual del poder plantea una exigencia en el orden político formal, exigencia que el régimen mixto satisface: la de que todos los miembros de la comunidad gocen de la posible participación en el mismo. Pero el régimen mixto no se cierra a la evidencia de que esta participación tiene que ser rigurosamente limitada, puesto que el conjunto de la comunidad no es un órgano apto para tomar decisiones en múltiples campos; es necesario, pues, y no tan sólo moralmente conveniente —aquí me parece que la opinión de Belarmino es preferible a la de Suárez (14)— la institución de centros de poder de carácter monárquico y aristocrático.

¿Cuál será la dosificación respectiva de los tres factores de gobierno? ¿En qué proporción y medida las decisiones en que se resuelve la vida de una comunidad política deben adoptarse por vía democrática, por vía aristocrática o por vía monárquica? En 1941, el famoso artículo 3.º de la Carta del Atlántico dió a estas preguntas una respuesta demasiado rotunda: si bien reconoce que «cada pueblo tiene el derecho de elegir la forma de gobierno bajo la que desea vivir» limita la elección a la república democrática y a la monarquía parlamentaria. Con lo cual, una u otra etiqueta hubieron de vestir de entonces en adelante los nuevos Estados a medida que iban ingresando en los círculos de la convivencia internacional.

del que deriva un cierto inmovilismo. Los regímenes se clasifican por sus rasgos ya adquiridos antes que por las metas a cuya consecución se enderezan. Debería partirse, más bien, de que la mayoría de los ciento treinta y cinco sedicentes Estados actuales son sólo Estados *secundum quid*, en cuanto evidentemente no garantizan (sean cuales fueren las proclamações propagandísticas de sus dirigentes) aquellos bienes de paz, libertad y bienestar que la conciencia contemporánea asocia al régimen de Estado. En realidad, el proceso político actual en la mayoría de los pueblos es un gigantesco esfuerzo por acceder al régimen de Estado, aunque en los de obediencia marxista se disfraza paradójicamente como marcha dialéctica hacia la definitiva extinción del Estado. Y de aquí que una teoría realista de las formas de gobierno debería distinguir ante todo (*respice finem!*) entre «formas de mantenimiento» y «formas de fundación» del Estado; o si se pasa el neologismo, «formas de estatificación».

(14) Como es bien sabido, para Suárez (*De Legibus*, III, cap. 1V, n.º 1), sólo hay razones de conveniencia moral que justifiquen la transmisión del poder del pueblo a los gobernantes; una democracia pura, viene en sustancia a decirnos, engendraría «infinita confusión y morosidad» Belarmino, en cambio (*De laicis*, cap. VI, pág. 15 de la edición de *Scritti Politici* preparada por Carlo Giacón) entiende que la república no puede ejercer por sí misma la potestad, y por ende «*atenetur eam transferre in aliquem unum vel aliquos paucos*». Vitoria y Domingo de Soto ya habían empleado antes expresiones de valor análogo.

La realidad subyacente, sin embargo, es mucho más compleja, lo cual se explica por la diversidad de las decisiones a adoptar en unos u otros países. Los Estados de política muy estabilizada y alto nivel de vida, como Suecia, se enfrentan hoy con alternativas políticas realmente poco excitantes. Existe en ellos una sustancial unanimidad de actitudes ante los grandes temas nacionales, e incluso el mismo hecho de la desigualdad económica —tradicional manzana de discordia entre socialistas y conservadores— está dejando rápidamente de revestir significación política ante la práctica desaparición del sistema de clases; lo cual hace que sin ningún riesgo puedan adoptarse por vía auténticamente democrática un gran número de decisiones. En cambio, otros Estados, sin duda en mucho mayor número; se ven hoy enfrentados día tras día con alternativas políticas tremendamente graves, de las que pende su misma existencia. Ante esta variedad de situaciones, es lógico que el común pabellón democrático cobije mercancías muy diversas. En realidad, cada país construye hoy como puede, con sudores y luchas, su propio sistema. Y lo construyen, si nos fijamos bien, impresionantemente desasistidos de teoría política. Porque reducida ésta en Occidente a formalismo democrático y aséptico empirismo, y en el mundo comunista a forzado esquema marxista, cada vez se distancia más de la acción concreta, y por consiguiente cada vez sirve menos de estímulo y motor a los pueblos, salvo quizá todavía al pueblo chino.

¿Es malo o bueno el que el alumbramiento de los nuevos Estados se esté realizando con tan precario respaldo teórico? El hecho presenta, sin duda, un doble aspecto. Por una parte, me parece benéfico el derrumbe de las «ideologías» abstractas, ligadas generalmente a un progresismo demoliberal o marxista, tipo americano o tipo soviético, que sólo puede engendrar deslumbramientos. Pero por otra parte, no creo que el hueco de esas ideologías evaporadas pueda ser rellenado, como a veces se piensa, con puras técnicas económicas y sociológicas. Entre la ideología y la técnica, entre el delirio y la receta, la filosofía política tiene que labrarse una vía nueva que quizá resulte a la postre una vía muy vieja. *Tiene que configurarse como una sabiduría práctica clara en los principios y atenta a las circunstancias concretas. En una palabra, prolongada por una casuística política que llegue hasta cada caso particular.* Hoy día, los ciento treinta y cinco Estados del mundo significan otros tantos enmarañados casos de conciencia, y la filosofía política no les resultará útil si se queda en generalidades vacuas, ni tampoco si decide de un modo simplista que todos los gatos sean pardos. La proporción en que es posible la participación democrática, la fórmula de armonía entre libertad y organización, el jalamiento de las etapas a recorrer en el desarrollo económico, la distribución

de las cargas entre las diversas clases sociales son, para citar algunos ejemplos, auténticos problemas político-morales que no toleran soluciones unívocas para todos los pueblos, sino tan sólo soluciones análogas. Y la *political science* debería configurarse como una ciencia de información experimental conexas con esta ética política. Con lo cual, encontraría de paso un norte definido y una temática realmente interesante, evitando así las investigaciones de carácter puramente bizantino en que hoy se pierde muchas veces.

* * *

A la luz de lo dicho hasta ahora, pienso que más valdría hablar de *método* democrático que de *forma* democrática de gobierno. La democracia no es, ni de hecho ni de derecho, una *forma* política con propia sustantividad, sino un determinado *método* para adoptar decisiones que necesariamente debe conjugarse con los otros dos métodos aristocrático y monárquico. Según el alcance y la gravedad de la decisión, así será preferible utilizar un método u otro, exactamente igual que según la mayor o menor dificultad del blanco que quiera alcanzar un tirador habrá de utilizar uno u otro entre los diversos tipos de armamento.

Esta reducción de *forma* a *método* no impide el que la democracia tenga a su favor razones evidentes, aunque ni más ni menos evidentes que las que justifican los métodos aristocrático y monárquico. Simplificando un poco las cosas en gracia del mayor relieve expositivo, creo que pueden agruparse estas razones en cuatro argumentos principales: uno de origen griego, que desarrolla Aristóteles; otro moderno, cuya raíz está en Marsilio de Padua, y dos específicamente cristianos:

1.º) Aunque Aristóteles sea severo impugnador de los excesos democráticos, su admirable objetividad le lleva a destacar la parte de razón que la democracia tiene (15). Bien que con todas reservas, entiende que hay algo de verdad en la teoría según la cual la soberanía corresponde al pueblo, más bien que a los pocos buenos. «En efecto, *los muchos*, cada uno de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que *los pocos buenos*, no individualmente, sino en conjunto, lo mismo que los banquetes para los que contribuyen muchos son superiores a los costeados por uno solo. Como son muchos, cada uno tiene su parte de bondad y de prudencia, y reunidos viene a ser la multitud

(15) *Política*, libro III, 1281 b á 1282 b. Cito la traducción de Marías y Araujo rectificadas en algún punto con la de Barker, que me parece más literal.

como un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia. Y por esto juzgan también mejor los *muchos* las obras musicales y poéticas: unos aprecian una parte, otros otra, y entre todos las aprecian todas». Y más adelante: «Cada individuo será peor juez que los expertos, pero cuando se reúnan todos juntos serán mejores, o al menos no peores».

Dá la impresión de que el propio Aristóteles encuentra estos juicios demasiados generales, porque en la continuación se pone objeciones a sí mismo y en parte las acepta. Tal superioridad de los *muchos* sobre los *pocos* no podría establecerse como criterio permanente, sino tan sólo referirse a alguno de los cuerpos populares. Por otra parte, esa expresión «cuando se reúnan todos juntos» tiene, como observa Barker en el comentario que dedica a este pasaje (16), una precisa significación. El buen juicio colectivo no es algo que deba esperarse del pueblo entendido como masa estática, sino del pueblo dinámicamente concebido, como asamblea que llega a unas finales conclusiones a través de un proceso de ascensión dialéctica. En fin, al éxito de este proceso colabora la variedad de condiciones de los que tomen parte en él. Para repetir los mismos ejemplos de Aristóteles, no sólo los arquitectos entienden de casas ni los cocineros de manjares, sino también los usuarios de las casas y los comensales.

Aristóteles trae aquí en defensa de la democracia un argumento de clara raíz platónica: el acceso a la verdad exige el diálogo entre los hombres, esto es, el confrontamiento de preguntas y respuestas, y este diálogo se verá lógicamente favorecido por la riqueza y variedad de perspectivas que sean capaces de aportar los dialogantes. La actualidad de la idea salta a la vista, hoy que tanto se habla del diálogo en todas partes. Lo cual me parece bien, pero siempre que hagan reservas semejantes a las del cauto Aristóteles. Porque el diálogo sólo es fructífero cuando la masa está aristocratizada, animada por el deseo de lograr la verdad, y cuando se conduce el propio diálogo con rigor ascético. El espartano régimen de vida que Platón impone a los gobernantes filósofos no es, en definitiva, más que el despojamiento que los capacita para lograr un auténtico diálogo. Una masa objeto de adulación, y no de rigurosa conducción, por parte de las minorías nunca podrá llegar a ser un cuerpo dialogante. Dicho de otro modo: *el factor democrático se debilitará en la medida en que se debilita el factor aristocrático*. Naturalmente que la proposición recíproca también es cierta: *el factor aristocrático se debilitará en la medida en que se*

(16) *The Politics of Aristotle*, reimpresión de 1948, pág., 126.

debilita el democrático. Es ley de las unidades compuestas el que cuando un factor decae decaigan asimismo los restantes.

2.º) El anterior argumento dialéctico pone el acento en el aspecto objetivo de la democracia; la decisión adoptada por vía democrática puede tener, cuando menos en determinadas condiciones, una superior verdad práctica. Pero la efectividad de una decisión no sólo depende del grado de verdad práctica que encierre, sino también del grado de aceptación con que la masa de los ciudadanos la acoja. Una decisión desencarnada, no convertida en hábito social, será, a la postre, una decisión fallida, por benéfica que nos pueda parecer contemplada en abstracto. De aquí que el hecho de la adopción de esa decisión por el pueblo tenga un alto valor pragmático; tanto valdrá como un «test» comprobatorio de la obediencia que esa decisión va previsiblemente a encontrar. Un «test», diríamos, destinado a medir sus «expectativas de obediencia».

En su substancia, esta argumentación parece remontarse a Marsilio de Padua, autor medieval con extrañas anticipaciones modernas. Para Marsilio, la ley es esencialmente un mandato coercitivo cuya causa efectiva está en el pueblo (17). Cuanto más vivo esté en la ley el sello de su origen popular, más probabilidades habrá de que aquella coerción que necesariamente implica le asegure respeto. Una ley es inútil cuando no se obedece, y la aprobación por la mayoría popular le ofrece las máximas probabilidades de obediencia.

Si bien nos fijamos, esta argumentación está entretejida (aunque muchas veces sin expresa conciencia de ello) en casi todas las apologías actuales de la democracia, y desde luego está presente también en la aceptación general de un principio que es, lógicamente, inseparable de toda técnica democrática de gobierno: el acatamiento de la voluntad de la mayoría. Cuando una comunidad concuerda unánimemente en tomar una determinada decisión, sin un solo voto discrepante, la conveniencia del método democrático nos parece obvia, y muy probable —aunque siempre quepa, naturalmente, la posibilidad de un error unánime— la bondad de la decisión adoptada. Pero la frecuentísima división de las opiniones, y el hecho de que a la postre pueda resultar triunfante la mitad más uno y derrotada la mitad menos uno de los votantes, nos sume en un desazonante problema de filosofía política. ¿Es que la mayoría recibe en el momento de constituirse un carisma especial que convierte a la minoría en súbdita suya? Y si no ocurre así, ¿cómo justificar el principio mayoritario?

(17) Para el carácter coercitivo, véase *Defensor pacis*, II, 8; para el origen popular de la ley, *ib.*, I, 12.

Se han intentado explicaciones muy diversas, en cuyo detalle no sería oportuno adentrarnos. Las únicas sólidas me paercen aquéllas fundadas en el argumento pragmático que ahora estoy considerando. Dice un proverbio inglés que la razón por la cual se cuentan las cabezas es que resultan más sencillo que cortalas. Evidentemente, el acatamiento de la voluntad de los más es una necesaria regla de juego que asegura la paz social, y que de paso hace, lógicamente, menos frecuentes las oposiciones y resistencias que toda decisión encuentra.

3.º) En el ámbito de la teología cristiana encontramos dos razones en pro del método democrático. La primera de ellas hunde sus raíces en la idea de fraternidad, y la segunda en la idea de libertad.

La fraternidad cristiana, fundada en la común paternidad divina, suele denominarse, un tanto equívocamente, igualdad. Equívocamente porque el cristianismo no viene a negar el hecho evidente de que los hombres son desiguales entre sí en punto a sabiduría, fortaleza o virtud, sino más bien a exigir el que esas desigualdades, de Dios recibidas, se justifiquen continuamente a sí mismas poniéndose al servicio de Dios y de la comunidad. Frente a la desigualdad-barrera, propia de la compartimentada sociedad antigua (amos y esclavos, griegos y bárbaros, ciudadanos y peregrinos, etc.) aparece con el cristianismo la desigualdad-escalón, la desigualdad puesta al servicio de un amorosa proceso de ascensión espiritual y de aproximación de toda la familia humana al Padre común. «El don que cada uno haya recibido póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforma gracia de Dios... Si alguno ejercer un ministerio, sea con poder que Dios le otorga» (18).

En esta idea de la desigualdad funcionalizada, puesta al servicio de toda la comunidad, arraiga la justificación del poder político para Santo Tomás, y no en la derivación democrática del poder desde el pueblo al gobernante, concepción que no está en sus escritos, como no estaba en los de Aristóteles (19). Ahora bien, creo que debemos guardarnos de pensar que el poder así justificado sea tan sólo el poder de los gobernantes. Los dones a que se refiere la carta de San Pedro nos lo solemos imaginar recayendo solamente sobre personas físicas, y sin embargo nada se opone a que recaigan también sobre cuerpos colectivos o sobre el conjunto del pueblo. Antes vimos que Aristóteles reconoce en determinadas circunstancias la posibilidad de que los *muchos* gocen de más sano juicio que los

(18) I Pedro, 4, 10-11.

(19) Vid. PASSERIN D'ENTREVES, «La filosofía política medioeval», Torino, 1934, pág. 128.

pocos Pues bien, cada uno de los *muchos* tendrá entonces, desde el punto de vista cristiano, el deber moral de actualizar esta posibilidad, para que así refluya en servicio del bien común; y los *pocos* tendrían la obligación de respetar y aun de fomentar esa actualización, que por serlo de un don de Dios es sagrada. Por supuesto que las proposiciones recíprocas a éstas son también exactas; y así, los *muchos* habrán de respetar la actualización de los dones concedidos a los más sabios, sujetándose a su autoridad.

4.º) El cuarto y sin duda más poderoso argumento, aunque también el más difícil de establecer en sus justos términos, es el fundado en la libertad. Debemos dar por supuesto aquí lo que la libertad significa como dimensión sobrenatural de la persona y todo lo referente al libre albedrío o libertad psicológica, para ceñirnos tan sólo a la libertad externa, esto es, a la libertad no entendida como ausencia de necesidad, sino tan sólo como ausencia de coerción.

El que el acto humano sea espontáneo, no promovido ni impedido por coacciones ajenas a la intimidad del agente, es sin duda un ideal al que ha de tenderse, pero que jamás se alcanzará en este mundo de un modo perfecto. Sobre nosotros operan siempre múltiples coacciones, desde las que brotan de nuestros propios instintos y de nuestro contorno natural hasta las de carácter social, jurídico y político. Por lo que respecta a estas dos últimas, el orden civilizado se asienta sobre la presunción de que son justas, presunción sólo revocable ante pruebas contrarias de extremada gravedad. Y decir de una coacción que es justa tanto vale como decir que es liberadora de otras coacciones injustas. De aquí la paradoja que entraña toda autoridad: pone la sujeción al servicio de la libertad, y su meta última es llegar a hacerse inútil, destruirse a sí misma.

Trasladado el problema al caso particular de la democracia o libertad política, es evidente que la participación de los ciudadanos en la adopción de las decisiones comunes es un bien que debe promoverse en la medida posible. Una coacción democráticamente aceptada se destruye al interiorizarse en nosotros, deja de ser cuerpo extraño para asemejarse —asimilarse— a nosotros mismos. Ahora bien, este proceso de asimilación tiene límites variables según las diversas comunidades humanas, igual que tienen límites variables los procesos de asimilación biológica según las diversas características de cada organismo físico. En una unidad militar es muy pequeño el margen de decisiones que podrían adoptarse por vía democrática; en un concejo a campo abierto, en cambio, es mucho mayor. En general, ese margen varía según el bien común propio de cada sociedad, esto es, según la naturaleza de los fines sociales a lograr, y se trata

por consiguiente de una dimensión eminentemente variable, prudencial e histórica. Salvo en la utopía de Rousseau, siempre habrá campo amplísimo para los métodos aristocrático y monárquico. Pero subrayemos, una vez más, que monarcas y aristócratas deben ensenchar la participación popular todo lo posible, a costa de sus parcelas respectivas. Su labor consiste en mantener un difícil punto de equilibrio: deben negarse rotundamente a traspasar al pueblo aquellas responsabilidades que no podría verosímilmente asumir, pero deben cederle, con generosidad y realismo, aquellas que ya sea capaz de soportar.

* * *

Si el método democrático tiene a su favor las razones que acaban de exponerse tiene también, como todo lo humano, límites estrictos. En primer lugar, el límite común a los tres métodos de gobierno: un orden de justicia al que en definitiva han de servir y respetar todas las decisiones que se adopten. Y en segundo lugar, ya en plano más empírico y concreto, los límites propios a todo elemento simple que forma parte de un compuesto: es decir, los límites derivados de la presencia de los otros dos métodos, el aristocrático y el monárquico.

La consideración del primer punto nos llevaría fuera del tema de este discurso. Sólo observaré, al paso, que el problema de las formas de gobierno es en teoría política un problema, si no exclusivamente técnico, como a veces suele proclamarse, sí rigurosamente penúltimo y secundario con respecto al problema capital, que es el de la justicia. Así lo vé Platón en la *República*, cuando sitúa su apología de la forma de gobierno aristocrática como sécuela de una previa reflexión acerca de la esencia de la justicia, y así debería haberse visto siempre.

Veamos ahora los límites que para la aristocracia suponen los otros dos métodos de gobierno. Se trata de unos límites de doble y paradójico efecto, pues si por una parte marcan los contornos que no debe sobrepasar la democracia, por otra parte la fecundan y posibilitan. Algo así como la acequia que acota inexorablemente un huerto, pero a la par, al nutrirlo de agua, le ayuda a ser un auténtico huerto:

a) Entre los dos extremos hipotéticos, la democracia pura y la monarquía o autocracia pura, se extienden múltiples situaciones intermedias, caracterizadas por la combinación de los tres métodos. La democracia pura o directa, sin mezcla de monarquía o aristocracia, se ha realizado y

realiza, pero tan sólo aproximativamente, en algunas comunidades de reducido número de miembros, tales como la antigua «polis» griega, los *town meetings* de Nueva Inglaterra y las comunas y cantones suizos. Podemos admitir que en estas unidades sociales la democracia responde al esquema teórico: las decisiones comunitarias emanan de la voluntad colectiva del pueblo. Pero si esto ocurre así no es porque los miembros de estas unidades sociales tengan una capacidad innata para la democracia, sino porque no existen en ellas graves problemas cuya comprensión rebasa la inteligencia y la preparación del hombre medio. Volviendo al ejemplo de Aristóteles, diríamos que todos son cocineros o comensales de manjares sencillos; hay una sustancial y pacífica unanimidad que no hace apenas necesaria la diferenciación de aristocracias gobernantes, ni la intervención de personas con vocación y dotes de líder.

No hay que decir que estas condiciones idílicas apenas si responden a la realidad, y que si las imagino es haciendo lo que los alemanes llaman un «experimento mental». Pronto la unidad social deja de ser «grupo primario» y se transforma en «grupo secundario», aparecen tensiones entre pobres y ricos, amagan ataques desde el exterior. Entonces, automáticamente, el instinto de conservación empuja a restringir el omnímodo factor democrático en beneficio de los otros dos. Ciertas decisiones, quizá las más graves, se sustraen al conocimiento de la asamblea y son resueltas por uno solo o deliberadas secretamente en el seno de unos pocos. En fin, si las fuerzas centrífugas son extremadamente fuertes ningún método para la adopción de decisiones resultará bueno, y la unidad social estallará en guerra civil. Este es el trance al que se vió abocado, por ejemplo, el muy democrático presidente Abraham Lincoln cuando la secesión de los Estados del sur. Pero en tanto no se llegue a esta ruptura final, la realidad política nos ofrecerá normalmente una combinación de los tres métodos.

b) Hemos visto los límites que al método democrático ponen los otros dos, sin duda tan lícitos y necesarios como él; y ahora hemos de explicar de qué manera, como la acequia del ejemplo, aristocracia y monarquía contribuyen a posibilitar la democracia.

La democracia pura o directa, según dijimos, es tan sólo una extrema hipótesis, y como tal siempre se nos presenta rebajada en la realidad. Incluso el «referendum» exige alguien distinto de la masa que lo convoque, esto es, alguien que seleccione de entre la innumerable cantidad de decisiones que pueden adoptarse en un determinado momento aquella que conviene presentar a la sanción popular. Y cuando el sufragio se encami-

na a la selección del personal gobernante, o a la selección de los miembros de una asamblea, el cuerpo electoral se limita a optar entre unos candidatos cuyo lanzamiento y promoción se ha fraguado, en la inmensa mayoría sino en la totalidad de los casos, dentro de un pequeño grupo de profesionales de la política. Quien haya leído algo sobre las «convenciones» de los partidos americanos —por ejemplo, las recientes y amargas críticas del expresidente Eisenhower— no se hará ilusiones de ninguna clase respecto a la pretendida «pureza» del método democrático.

La constatación de estos hechos ha sido implacablemente realizada, ya desde fines del siglo pasado, por los tres grandes tratadistas italianos de ciencia política Mosca, Michels y Pareto. En répico a ellos, el austriaco-americano Schumpeter desde 1942, y después de él otros escritores ingleses y americanos (Schattsneider, Dahl y Plamenatz) han elaborado la que podríamos considerar teoría actualmente vigente respecto a la naturaleza del método democrático, cuando menos en su actual versión occidental y liberal. Por de pronto, esta teoría encaja el golpe de la escuela italiana; es evidente, vienen a reconocer sus defensores, que la idea dieciochesca de la democracia como realización de la voluntad del pueblo no puede sostenerse. Pero esto no quiere decir que la democracia sea tan sólo una ilusión, sino que consiste en una especie de arbitraje. Ante el cuerpo electoral contienden dos o más candidatos, representantes de otras tantas minorías políticas activas, y los electores son quienes deciden con sus votos a cual de ellos corresponderá ocupar el poder. En definitiva —no en balde era Schumpeter ante todo economista— el sistema democrático puede compararse con el régimen de mercado propio de un país de economía libre. El cuerpo electoral equivale al público consumidor, y las minorías políticas activas equivalen a los productores. El público consumidor no participa en las decisiones reguladoras de la producción, pero la concurrencia libre hace que los productores rivalicen por satisfacer sus deseos, y el sistema resultará tanto más libre y democrático cuanto más áspera resulte la concurrencia. Aunque sea cierto que el comportamiento de los consumidores es afectado por la influencia de los productores (piénsese en la publicidad, por ejemplo) no por eso están aquellos sujetos a éstos: cuando menos, disfrutarán de una posibilidad de libre opción en tanto uno de los contendientes no expulse a los restantes del mercado con la superior calidad de sus productos (20).

(20) Me remito a la última parte de la famosa obra de Schumpeter *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, 1942, de la que hay versión española en la Ed. Aguilar.

Esta tesis describe con cierta exactitud la realidad de las democracias anglosajonas, aunque algunos observadores se inclinen a pensar, como Wright Mills, que el régimen de competencia libre ha degenerado hace tiempo en el efectivo monopolio de una «élite de poder». Sin entrar ahora en juicios críticos, observemos que plásticamente se refleja en tal interpretación del método democrático la interacción real de los tres métodos de gobierno. El cuerpo electoral es pasivo, está a la espera, y ante él actúan las minorías políticas activas, que recaban por unos u otros medios (unas veces correctos y otras quizá degradantes, como ocurre en la publicidad comercial) su monosilábica adhesión. A su vez, dentro de las minorías políticas activas se repite la escena de cortejo; varios grupos dinámicos contienden por arrastrar en una u otra dirección la masa de los afiliados. Y en fin, dentro de cada masa y de cada grupo se plantea una nueva tensión entre el principio aristocrático, que pugna por asegurar una dirección colegial, y el principio monárquico, que pugna por asegurar el predominio de un determinado líder.

* * *

Moralizar todo este vasto panorama de tensiones, de tal modo que el agua pura del buen juicio del hombre común llegue a mover la noria de los asuntos públicos sin excesivos escamoteos, es algo sobremanera difícil. Causa melancolía pensar con qué simplismo, sobre todo entre jóvenes, se predica la instauración automática de un régimen democrático perfecto, como si para ello bastara con reducir la parte del factor aristocrático y del monárquico. La realidad es que el vacío que así se produjera sería rellenado con las más imprevisibles filtraciones. La democracia es una esforzada y difícil creación de la aristocracia; pocos son en los complejos «grupos secundarios» de las naciones modernas los asuntos respecto de los cuales el hombre de la calle puede emitir un juicio racional si antes no se le educa políticamente, si no se esfuerzan las minorías directoras en elaborar un lenguaje político dentro del cual aparezcan diáfananamente delimitadas las diversas opciones. Y después de este esfuerzo clarificador, o a la par de él, debe haber otro esfuerzo de organización de instituciones representativas, de apertura de cauces que inspiren confianza general. Todo lo cual no puede en absoluto dejarse al azar, sino que es tarea de la inventiva y de la cautela políticas. El hecho de que en algunos países el método democrático para la adopción de decisiones haya aparecido como fruto espontáneo de la evolución histórica no nos debe llevar a pensar que no puede y deba ser en otros fruto de la elaboración racional y calculada, de

modo semejante a como la industrialización, anárquicamente desarrollada en los siglos XVIII y XIX, está hoy sujeto en todas partes a técnicas precisas.

LAS TÉCNICAS DEL GOBIERNO DEMOCRÁTICO

Si fuera oyente de este discurso, y no autor del mismo, creo que al llegar aquí estaría sumido en cierta decepción. Las exposiciones anteriores manipulan un concepto de democracia muy abstracto, y es evidente que la preocupación general que el tema de la democracia suscita hoy día está indisolublemente ligado al tema de ciertas técnicas de gobierno con cuya ayuda la democracia se organiza. Concretamente, al tema del pluralismo político. ¿Hasta qué punto y en qué medida puede organizarse una participación democrática sin reconocer de un modo franco la pluralidad de las opiniones políticas existentes? ¿Es viable o no es viable la solución de la llamada «democracia orgánica», esto es, el configurar tal participación a través del cauce de una representación de base funcional y preferentemente profesional, y no a través del cauce de una representación de base territorial e ideológica?

La Universidad se apoya en la confianza de que la teoría, por abstracta que parezca, resulta para quien la sabe captar sumamente práctica, y por eso confío en que mis planteamientos anteriores, aunque teóricos, habrán hecho silenciosamente su camino en mi universitario auditorio. Cuando menos, habrán servido para tender un telón de fondo sobre el cual pueda ahora insinuar unas consideraciones finales sin riesgo de ser mal entendido. Pero debo adelantar, por la razón que daré después, que estas consideraciones nada tendrán de las consabidas «conclusiones prácticas» con las que suelen epilogar sus disquisiciones los teóricos activos y energéticos.

Evidentemente, los pueblos no responden hoy a la famosa definición isidoriana que hace de ellos una multitud asociada en base al consenso del derecho y al acuerdo común (21). Invocar al pueblo es invocar a un cierto pluralismo, sea de intereses, sea de ideologías, y dar voz al pueblo a través de la participación democrática implica siempre, por consiguiente, la admisión de un cierto preludio dialéctico y competitivo, que precederá necesariamente a todas y cada una de las decisiones tomadas por vía popular. Pero este preludio, como cualquiera otra manifestación de vida

(21) Etymol. IX, 14, 5.



social, necesita ser dirigido y organizado por el derecho; se dá entre pueblo y derecho una sutil relación perfectamente comparable a la que se da entre la orquesta y su director, relación que se quiebra lo mismo si éste se apea del atril que si dirige una música distinta a la que la orquesta está ejecutando realmente.

En lo que respecta al pluralismo democrático, los estados occidentales son orquestas pasablemente entrenadas, quizá porque la música que interpretan no es muy difícil. Pero esto no quiere decir que el acuerdo se produzca en ellos mágicamente. Todo virtuoso da sensación de espontánea naturalidad, pero bien sabemos que esa espontaneidad ha sido trabajosamente aprendida. Detrás de cada una de esas democracias actuales que tanta admiración producen a muchas gentes hay una historia de esfuerzos y de dolores, frecuentemente una historia turbia de hipocresía y de clases sociales amordazadas, a las que de derecho o de hecho se negaba la participación en el diálogo político. Y estos aspectos sombríos no son, como optimistamente podría pensarse, simples lunares en un cuadro luminoso; son más bien condiciones sin las cuales no podrían haberse logrado las actuales formas de participación democrática. ¿Qué hubiera sido de la democracia norteamericana sin discriminación racial, o de la inglesa si las oligarquías hubieran cedido al movimiento cartista en el siglo pasado, implantando un sufragio universal prematuro? Me parece que los Estados occidentales piden hoy a los Estados nuevos un juego limpio en la configuración de la participación democrática que ellos no tuvieron, y lo piden en nombre de una hipotética maduración uniforme de la conciencia universal que no cala seguramente mucho más allá de los discursos de las asambleas internacionales. Con tal constatación, por supuesto, no pretendo absolver ninguna forma de opresión, sino tan sólo dejar constancia del hecho.

Por otra parte, los propios Estados occidentales modernos se enfrentan hoy día con el problema de asegurar la continuidad de sus respectivos diálogos democráticos; hay disonancias claras para todo el que las quiera oír —y no sólo para el que las esté esperando o deseando— que posiblemente preannuncio crisis futuras, si a tiempo no se remedian. Me refiero, por ejemplo, a la crisis gravísima del sistema de partidos en Francia, a la «partitocrazia» que Maranini ha estudiado lúcidamente en Italia, al apartamiento y despolitización de la juventud en los regímenes parlamentarios bipartistas que denuncia el socialista André Philip (22). Y en fin, todos estos Estados se enfrentan hoy con el problema de la integración legal de

(22) Véase la obra colectiva *La démocratie a refaire*, París, 1963, pág. 107.

los grupos de presión; incluso la administración Kennedy se interesó por la composición del Consejo Económico y Social francés, aun habiendo sido siempre los Estados Unidos hostiles a cualquier intento de racionalización del pluralismo. La actual decadencia de las ideologías (fenómeno que dentro de ciertos límites me parece innegable) colabora, sin duda, a una relativa pérdida de la importancia de los partidos, y a una consiguiente necesidad de colmar los vacíos de representación que puedan producirse con el auxilio de «cuerpos intermedios» de otro carácter.

* * *

Si nos volvemos a los Estados en vías de desarrollo, el método democrático se nos aparece, en mucho mayor grado, carente de líneas claras y uniformes; no hay opinión común en materia de cómo debe organizarse la democracia. La canonización exclusivista de unas determinadas formas de gobierno, que antes vimos reflejada en la Carta del Atlántico, tuvo, sin duda, el efecto benéfico de desprestigiar los conatos de implantación de totalitarismos ideológicos de tipo nazi, pero tuvo el efecto maléfico de hacer tanteante y mimética la busca de fórmulas nuevas. Como tantas veces ocurre, la obsesión de impedir la marcha atrás frenó la marcha hacia adelante. No obstante, la realidad de las cosas determinó la aparición de nuevos tipos de Estado, que son objeto de estudio por parte de los especialistas en ciencia política sobre todo desde 1960, aunque los enjuicien y describan quizá excesivamente a partir de las matrices occidentales (23).

Sintetizando este amplio panorama, puede decirse que el modelo ruso-chino suscita sólo un interés condicionado. Se admira de él la eficaz industrialización, pero inspira recelos el fracaso de la política agraria y el tremendo precio del totalitarismo ideológico. Distinto es el modelo indio, asentado sobre la autoridad del Pandit Nehru y la preponderancia de hecho del Partido del Congreso. Preponderancia que, por cierto, trata de imitar la U.N.R. en Francia, según interpretación de Raymond Aron, lo cual es un curioso índice de hasta qué punto vacilan hoy día las tradiciones del pluralismo occidental.

(23) Citaré algunos títulos de particular importancia: A. ALMOND y JAMES S. COLEMAN, *The politics of Underdeveloped Areas*, Princeton, 1960; KAUTSKY, *Political Change in underdevelopment Countries*, New York, 1962, y la obra colectiva de alcance más general, editada por Richard LOEWENTHAL, *Die Demokratie im Wandel der Gesellschaft*, Berlín, 1963, en la que destaca sobre nuestro tema la colaboración del propio Loewenthal.



En cierta proximidad a la India están México y Túnez, con sus partidos hegemónicos P.R.I. y Neo-Destour. Pero más numerosos son los Estados de partido único, categoría en la que entran hoy la mayoría de los africanos. Hay también dictaduras militares plebiscitarias, como el Egipto de Nasser, y finalmente formas mixtas difíciles de caracterizar brevemente, como la «democracia dirigida» de Sukarno en Indonesia y la «democracia básica» de Ayub Kahn en el Pakistán.

Todos estos Estados, originados a partir de movimientos revolucionarios nacionales, tienen como objetivo primordial el desarrollo económico, en beneficio del cual realizan una concentración de poder y restringen o falsean en muchos casos el método democrático. La vieja antinomia entre eficacia y libertad tiene en cada uno de ellos una clara ilustración.

* * *

Deliberadamente no he hecho a lo largo de mi exposición ninguna alusión directa a España, pero claro está que mi intención ha sido trazar el esquema teórico, y mucho más brevemente el esquema empírico-descriptivo, dentro del cual ha de situarse, a mi juicio, el problema del desarrollo de nuestras instituciones. Con lo cual no quiero en absoluta insinuar que nuestro caso pueda acomodarse, sin restricciones ni precisiones, a ninguno de los expresamente aludidos; pero sí que ellos forman, por así decirlo, el contexto en el que lo debemos encuadrar.

De este contexto se desprenden respuestas por fuerza condicionadas y matizadas a las dos preguntas claves que formulé hace un momento. El reconocimiento abierto y sin distinguos de la pluralidad de opiniones está siendo hoy amortiguado en la práctica (aunque en la teoría se mantenga intangible), por una serie de hecho significativos: la crisis de la representación proporcional en beneficio del escrutinio mayoritario, el establecimiento de reglas por el estilo de la que niega representación a las minorías que obtengan menos del cinco por ciento de los votos del cuerpo electoral, vigente hoy en el derecho electoral alemán, la declaración del carácter extralegal de determinados partidos subversivos, o al menos la restricción de algunas de sus actividades, la reducción de los poderes de los Parlamentos, que en muchos países ya son hoy, de *iure* o de *facto*, sólo espectros de lo que fueron antaño. Y no cabe duda de que éstos y otros recortes al libre despliegue del pluralismo han de ser por fuerza más decididos y amplios en los Estados nuevos.

Si consideramos la viabilidad o inviabilidad de la «democracia orgánica», ha de tomarse nota también, antes de emitir una apresurada respuesta negativa, de algunos hechos; así, la inminencia de una reforma constitucional en Francia que otorgará al Consejo Económico y Social rango de segunda cámara con el más que probable desplazamiento del actual Senado, la plena incorporación de los grupos de interés a la adopción de las decisiones políticas en Suecia, la participación creciente de esos grupos en la vida administrativa de muchos países.

Me guardaré mucho de decir que esta doble cadena de hechos pueda interpretarse como un acercamiento de los regímenes políticos extranjeros a los principios animadores del régimen político español. Pero sí entiendo que son índices de un cierto deshielo en el dogmatismo democrático hasta hace unos años imperante, y holgado está decir que de él puede resultar beneficiado nuestro sistema. Siempre, por supuesto, que tengamos voluntad de desarrollarlo, y sobre todo de autentificarlo.

Por lo demás, no habría ningún inconveniente en proseguir ahora, con tranquilidad, la exploración científico-política de nuestra situación nacional: creo que la Universidad está obligada a hacerla con mayor intensidad y sencillez de como lo ha hecho hasta hoy. La ciencia política puede ser un exorcismo de doble efecto, tan bueno para curar la apatía política de unos como el exceso obsesivo de otros. A condición, claro está, de que ella no sea, a su vez, pasión camuflada de rigor. Ahora bien, es lógico que este análisis se abstenga, sobre todo cuando se habla en el propio recinto universitario, de pretender llegar a últimas concreciones y a «conclusiones prácticas». Porque hay un dinamismo inevitable que arrastra de la «conclusión práctica» a la acción, y la acción política debe quedar fuera de la Universidad tan resueltamente como el estudio amoroso y preciso de la realidad política debe quedar dentro.